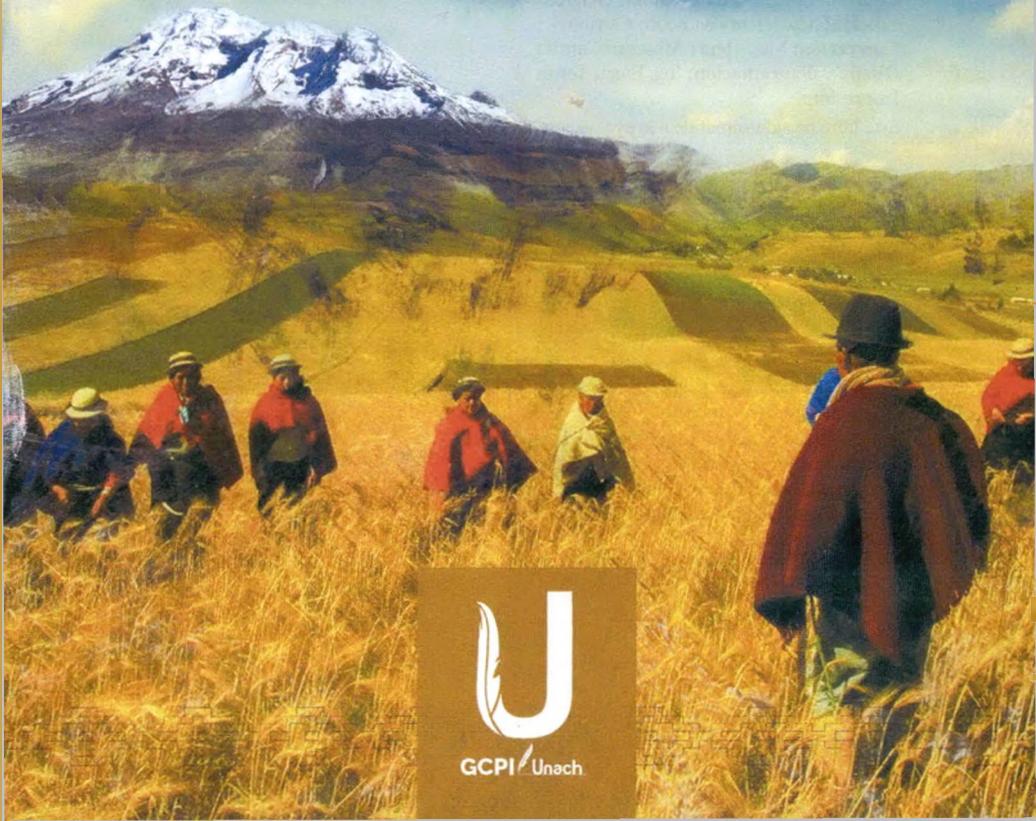


# Anejos Libres e Indios Sueltos

La Moya y sus alrededores

---



GCPI Unach

## AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CHIMBORAZO

### **Rector**

Ing. Gonzalo Nicolay Samaniego Erazo, PhD.

### **Vicerrectora Académica**

Dra. Ángela Calderón Tobar, PhD.

### **Vicerrector de Posgrado e Investigación**

PhD. Lexinton Cepeda Astudillo

### **Vicerrectora Administrativa**

PhD. Anita Cecilia Ríos Rivera

### **CONSEJO EDITORIAL**

**Presidente:** PhD. Lexinton Cepeda Astudillo. **Secretaria:** Ing. Sandra Zúñiga.

**Miembros:** PhD. Gerardo Nieves, PhD. Davinia Sánchez, PhD. Diego Pinilla, PhD. Dante Ayaviri, PhD. Carmen Varguillas, PhD. Edda Lorenzo, PhD. Liliana Araujo, PhD. Guillermo Machado.

**Coordinador de la UPPI:** PhD. Gerardo Nieves

**Edición:** Msc. Henry Moscoso Carrillo

**Corrección:** Msc. Henry Moscoso Carrillo

**Diseño y diagramación:** Ing. Evans Torres V.

**Impresión:**

Este libro ha sido sometido a la evaluación académica de pares ciegos internos y externos.

© PhD. Luis Alberto Tuaza Castro, Riobamba, 2018

© Todos los derechos reservados

1ra. Edición

ISBN: 978-9942-935-73-1

ISBN: 978-9942-935-74-8 (Digital)

# Unach

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CHIMBORAZO

Vicerrectorado de Investigación, Vinculación y Posgrado

Dirección de Investigación

Gestión del Conocimiento y Propiedad Intelectual

Avenida Eloy Alfaro y 10 de Agosto, Campus La Dolorosa,

Riobamba – Ecuador.

Teléfonos: (593) 3 3730880, extensión 2007 - 2008



# Anejos Libres e Indios Sueltos

La Moya y sus alrededores



Autor

PhD. Luis Alberto Tuaza Castro



GCPI/Unach



# Índice

Prólogo .....9

Introducción ..... 11

## Capítulo I

Los anejos libres ..... 23

Acercamiento a la noción de anejo ..... 23

El proceso histórico de la formación de los anejos ..... 26

Los conflictos de los anejos libres ..... 30

La capacidad de agencia de los indígenas de los anejos libres ..... 37

El paso de anejo a comunidad ..... 44

## Capítulo II

De anejo Cabocao a la comunidad La Moya ..... 47

Huellas históricas de La Moya ..... 47

Estructura organizativa y política de Cabocao  
en la primera mitad del siglo XX ..... 54

Cabocao durante la segunda mitad del siglo XX ..... 63

### **Capítulo III**

Fraccionamiento de La Moya: emergencia de nuevas comunidades.....	77
Causas de la decadencia de La Moya .....	77
Barrios que se unieron a San Vicente, Gaushi Chico, Tunsalao y Nitiluisa..	87
Rumicruz .....	89
Jatari Campesino .....	102

### **Capítulo IV**

La actividad económica en La Moya .....	111
Prácticas alternativas de supervivencia .....	111
Los «hieleros» del Chimborazo .....	117
La activación de la labor agropecuaria .....	123
La apuesta por el turismo comunitario.....	128
Conclusiones .....	137
Referencias bibliográficas .....	143
Sobre el autor .....	153

## PRÓLOGO

Aquí tenemos una obra fantástica del Dr. Luis Alberto Tuaza Castro, un libro que presenta una investigación histórica y de memoria sobre la comunidad de la Moya y sus alrededores (Provincia de Chimborazo). El libro plantea explorar la figura de los «anejos libres» e «indios sueltos», términos que ayudan a entender la larga lucha contra el sistema de la hacienda como sistema de dominación, discriminación, y esclavitud. En tiempos prehispánicos existían solo los *ayllukuna* y los *llaktakuna* -como filosofía social única- pero después de la invasión europea se impusieron la hacienda. Desde allí el mundo indígena tuvo que adaptar y redefinir sus modos de existencia, desde prácticas sociales de resistencia cotidiana, de reconfigurar *ayllu* y *llacta* en relación a las estructuras de un Estado colonialista y la hacienda. El anejo es una adaptación social que demuestra la inteligencia y espíritu de resistencia de los sabios antiguos de la zona. Estas son memorias de una lucha por ser libres, por la autodeterminación propia, representa un estatus llamado *wayra apamusbkas*.

Este libro es innovador en el sentido de que Dr. Tuaza, el autor de esta obra, es un descendiente de estas personas quienes son los protagonistas en estas historias. Tuaza nos muestra el poder de la voz subalterna cuando logra apropiarse de las herramientas intelectuales de las ciencias sociales, y también, las herramientas espirituales de la cristiandad. Ahora la dinámica es diferente y el mundo indígena tiene que seguir luchando, pero las luchas de hoy contra la maquina capitalista son más tecnológicas, psicológicas, e internamente más dificultosas. La apuesta por el turismo comunitario, por ejemplo, trae nuevos problemas con la necesidad del dinero, los patrones culturales del mundo globalizado, poco a poco puede transformar la ética del concepto de *ayllu* hacia otras formas de pensar como el individualismo. En este sentido la lucha del mundo indígena ahora es una lucha globalizada y hay





que buscar nuevas formas de vivir en comunidad, de relacionarnos, de compartir la vida, de ser mutuos con otras personas, la tierra, los apus, y Dios. La memoria sigue siendo un eje de resistencia, y este libro demuestra que, todavía queda mucho que aprender e investigar sobre la sabiduría olvidada de los *yuyakkuna*.

Michael A. Uzendoski

FLACSO Ecuador

[mauzendoski@flacso.edu.ec](mailto:mauzendoski@flacso.edu.ec)





## INTRODUCCIÓN

En contacto con los habitantes de La Moya y de las comunidades aledañas de la parroquia de Calpi, Chimborazo, especialmente con los adultos mayores<sup>1</sup> de estas localidades, me llama la atención que la sigan considerando a La Moya como «anejo». La noción de anejo para referirse a las poblaciones indígenas y campesinas, oficialmente desapareció, cuando en 1937, el gobierno militar del General Alberto Enríquez Gallo, de tendencia socialista, emitió la Ley de Régimen de Organización y de Comunas, con la cual apareció el término de comuna para referirse a «todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia (...) que fuere conocido como caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad o cualquier otra designación» (Artículo 1). Esta ley es considerada como «el primer intento de política pública del Estado ecuatoriano, dirigido a la población indígena, contribuyendo, además, a la creación de un espacio nacional para la administración del conflicto étnico que antes estaba delegado a los poderes locales» (Sánchez, 2008, p. 200). Sin embargo, en los imaginarios locales, la noción de anejo, continúa vigente. Esto tiene que ver con la aplicación de esta ley, que solo fue posible posterior a la primera y segunda norma legal de la Reforma Agraria (1964 y 1973), una vez que se disolvió el régimen de hacienda, y en el caso de La Moya, cuando la Misión Andina (MA) gestionó el reconocimiento jurídico de la localidad como comuna, en la década de los sesenta del siglo pasado.

---

1 Personas de tercera edad, consideradas en las comunidades indígenas como *yuyakkuna*, sabios que tienen la potestad de educar a los demás miembros de la comunidad.





Asimismo, me llama la atención, la autodefinición que hacen los adultos mayores de La Moya, cuando dicen, «nosotros fuimos indios sueltos. Somos indios sueltos» (Entrevistados el 12.08.16), en contraste con los demás indígenas de La Delicia, Tambo *Huasba* de la vecina parroquia de San Juan y los de *Cbuquipogio* de San Andrés, a quienes consideran «indios de raya, anejos de raya», por haber sido poblaciones establecidas en los predios de la hacienda y dependientes de la voluntad absoluta del patrón. En las comunidades indígenas de Guamote, me he encontrado igualmente con consideraciones similares. Los moradores de *Chismaute* se definen como «anejo libre» e «indios sueltos», frente a los habitantes de *Gramapampa* y de San Pablo de *Guantug*, a quienes conocen como «indios de raya» y «anejos de raya» (Tuaza, 2014). Durante la redistribución de las tierras de la antigua hacienda Totorillas, cuando los indígenas de Chismaute querían recibir tierras, los indígenas de las dos mencionadas comunidades, argumentaban que ellos eran «indios sueltos, los *wayra apamusbkas*, «los traídos por el viento», que no tenían derecho a recibir los lotes de tierra, por no haber habitado al interior de la hacienda y haber trabajado ocasionalmente en los predios del terrateniente» (Tuaza, 2014, p. 5).

Las dos impresiones señaladas, sugieren plantear los siguientes interrogantes: ¿Qué eran los llamados anejos libres? ¿Quiénes eran «los indios sueltos» y qué vínculos mantenían con los mestizos de los pueblos? ¿Cuáles fueron los procesos de cambio de un anejo hacia la constitución de comuna? ¿Qué actores estuvieron involucrados en el proceso de transición de anejo a comuna? ¿Qué estrategias de supervivencia de carácter económico han ido desarrollando los indígenas situados en estas localidades? En definitiva, ¿Hasta qué punto y bajo qué condiciones se denominaban «anejos libres» e «indios sueltos»? Las posibles respuestas a estas preguntas, a mi modo de ver, se pueden encontrar en el acercamiento etnográfico a las comunas que en su pasado histórico fueron anejos y a la tradición oral de los adultos mayores, que en el mundo indígena andino son considerados *yuyakkuna*,



los sabios, portadores del mundo de la vida pasada que continúan interviniendo en el hoy de la historia (Tuaza, 2017). En detalle, a lo largo del texto se analizará el proceso histórico de la comuna indígena La Moya, conocida antes como anejo Cabocao. El periodo histórico que se ha elegido para este estudio corresponde a la segunda mitad del siglo XX.

Las razones por las cuales se opta por estudiar la mencionada localidad es porque a diferencia de otras comunidades de la amplia geografía chimboracense, La Moya es una de las primeras comunas indígenas en las que se puso ad *experimentum* los proyectos de desarrollo rural y las experiencias de cooperación de las agencias internacionales reunidas en la MA, cuya preocupación fue el desarrollo de la comunidad, y porque en La Moya se conserva aún el recuerdo vivo de lo que en el pasado fue conocido como anejo, con mayor intensidad.

Con respecto a los indígenas y a sus poblaciones, la literatura académica asocia directamente con el mundo de la hacienda (Rubio, 1947; García, 1985; Tobar, 1992; Lyons, 2006), dejando de lado a las poblaciones indígenas que habitaban en los márgenes de los latifundios serranos. Aun los estudios indigenistas de la primera mitad del siglo XX hablan de indígenas dependientes de las haciendas (Icaza, 1934; Jaramillo Alvarado, 1983), pero el caso de los indios libres apenas se menciona, por un lado, en los trabajos de Roberto Santana (1995), cuando este autor explica, desde la perspectiva histórica y sociológica, el paso «del no sujeto jurídico indio» hacia la condición de «sujeto indio» bajo la protección del Estado, de acuerdo a la Ley de Régimen de Organización y de las Comunas (Santana, 1995, pp. 23-25) y la opción identitaria indígena relacionada con la comunalización de sus poblaciones, como estrategia de creación de una entidad política propia (Santana, 1995, pp. 101-115); por otro lado, el trabajo etnográfico de Hugo Burgos (1997) desarrollado en la parroquia de Licto, Chimborazo, durante la década de los setenta, refleja los maltratos que los indios de anejos recibían por parte de los mestizos de los pueblos y las





relaciones asimétricas entre estos dos grupos étnicos, pero el objetivo del autor no es hablar propiamente de los anejos ni de los indígenas sueltos, sino visibilizar los refugios del colonialismo y la permanencia de las prácticas discriminatorias heredadas del pasado colonial, presentes aún en la segunda mitad del siglo XX.

Las razones por las cuales se deja de lado el estudio sobre «dos anejos libres» y «dos indios sueltos», en la literatura antes mencionada, a mi modo de ver, está relacionada con el contexto histórico caracterizado por la discriminación que sufrían los indígenas al interior de las grandes haciendas serranas, en el que se escribieron dichos estudios. En esta perspectiva, el interés de los estudiosos del mundo indígena andino era visibilizar los maltratos sufridos por los indígenas (Guerrero, 1982) describir la emergencia de la lucha por la tierra (Rodas, 2006), la construcción y el fortalecimiento del andamiaje organizativo (Tuaza, 2011), la búsqueda de los aliados estratégicos (Bretón, 2012) que permitan acceder a la tierra y a los recursos económicos, la promoción de los programas de desarrollo y ruptura con la dependencia de los centros parroquiales, espacios en los que se evidenciaba con fuerza la discriminación étnica. No obstante, hacen falta estudios de primera mano que expliquen a profundidad sobre los anejos considerados libres y los indios llamados sueltos en su estructura organizativa, la relación con los blancos-mestizos, el proceso de transición de anejo a comunidad, los actores que intervinieron en el tránsito de anejo a comuna, y las relaciones de carácter económico que garantizaron la supervivencia al interior de los anejos.

En términos metodológicos, el presente trabajo etnográfico posee el enfoque multidisciplinario de las ciencias sociales: desde la historia, pasando por la imaginación sociológica, por la antropología y la religión, hasta desembocar en los aspectos referentes a la economía campesina. Los datos proporcionados por la literatura académica son combinados con los hallazgos del trabajo de campo, especialmente con los testimonios orales de los adultos mayores de la comunidad en cuestión.



En la perspectiva histórica se han revisado las fuentes secundarias que aluden al pasado organizativo de los indígenas como la constitución de los *ayllukuna*, las *llaktakuna*, y anejos (Salomon, 2011). Los datos proporcionados por las fuentes secundarias han sido interpretados en conexión con el testimonio de los adultos mayores, que constituye la memoria colectiva que «se cristaliza en el tiempo y en el espacio (...) en puntos focales que son la iconografía, objetos, lugares y monumentos que señalan personajes y lugares...» (Hernández, 2012). La memoria colectiva aparece en los testimonios orales posibilitando «la reconstrucción del pasado» y es una de «las formas de hacer historia» (Mariezkurrena, 2008, p. 227). Por medio de los testimonios orales se visibiliza «la historia de los sin voz, mujeres y hombres que protagonizaron un momento o un hecho relevante de la historia más reciente» (Mariezkurrena, 2008, p. 228) y un poco lejano.

Los testimonios se convierten en la historia oral que permite «averiguar la historia de la vida cotidiana, de los campesinos, la familia, la mujer, el obrero, los inmigrantes, minorías étnicas, el sexo, la moda, la cocina...» (Mariezkurrena, 2008, p. 229); además, son recuerdos que «nos enseñan cómo diversas gentes pensaron, vivieron y construyeron su mundo y cómo expresaron su entendimiento de la realidad» (Mariezkurrena, 2008, p. 229). «Un testimonio oral da cuenta de las expectativas de las personas, sus emociones, sentimientos y deseos, etc., y de que la vida de una persona es una puerta que se abre hacia la comprensión de la sociedad en que vive» (Mariezkurrena, 2008, p. 229). Cuando se hace uso de la historia oral en las reflexiones académicas «se da una oportunidad a una persona o colectivo a hablar, a contar sus vivencias, experiencias, formas de entender y dar significado a su propia vida y así, ayudarnos a comprender la nuestra propia, nuestro presente» (Rodríguez, 2014, p. 193). Por otro lado, los testimonios que reflejan la historia oral, constituyen en «la narración de hechos y sucesos pasados que son expresados a viva voz, con palabras y que, a su vez, permiten que salga a la luz testimonios de personas desconocidas, «gentes sin historia», fomentando la recuperación de





la memoria histórica a través de las vivencias, las experiencias, las prácticas a lo largo de la vida, sensaciones vividas... y que son recogidas de manera escrita» (Rodríguez, 2014, p. 194).

Los diversos acontecimientos que aparecen tanto en los relatos escritos como en los testimonios orales, aluden a los hechos de la historia contemporánea que también son «hechos relativos al triunfo y al fracaso de hombres y mujeres individuales» (Mills, 1986, p. 23). De allí que, a decir del sociólogo británico Mills (1986), se requiere de la imaginación sociológica para comprender el alcance del pasado histórico, en cuanto que esta acción «permite a su poseedor comprender el escenario histórico, más amplio en cuanto a su significado para la vida interior y para la trayectoria exterior de diversidad de individuos» (p. 25). Gracias a la imaginación sociológica, «hemos llegado a saber que todo individuo vive, de una generación a otra, en una sociedad, que vive una biografía, y que vive dentro de una sucesión histórica. Por el hecho de vivir contribuye, aunque sea en pequenísima medida, a dar forma a esa sociedad y al curso de su historia» (Mills, 1986, p. 25). Esa «imaginación sociológica nos permite captar la historia, y la biografía y la relación entre ambas dentro de la sociedad. Esa es su tarea y su promesa» (Mills, 1986, p. 26). Varios de los testimonios que se recogen a lo largo del texto son relatos que se refieren a la biografía particular y a la comprensión de la historia comunitaria.

El intento por reconstruir la historia de la comuna La Moya se hace desde los márgenes de la historiografía tradicional. La historia que conocemos comúnmente, es la historia de los vencedores y no de los vencidos, escrita desde la oficialidad y no desde los márgenes, contiene las glorias y las grandes hazañas, pero escasamente describen las situaciones de contraste y a los actores que se encuentran en los márgenes del Estado (Das y Poole, 2008) y de la sociedad. A decir de Paul Ricouer (2000), la historia no siempre está contenida en los archivos, los acontecimientos escapan los datos aritméticos y la escritura, de allí que aparece la necesidad de indagar en los márgenes o como señala Michael Foucault (2000)



de ver «los quiebres y las rupturas» que no siempre aparecen en los manuales oficiales de la historia, a fin de poder comprender las realidades existenciales en el transcurso del tiempo, de manera global.

El contexto histórico, a su vez, no se puede comprender sin antes hacer referencia a las creencias, tendencias y prácticas. En esta perspectiva, el sociólogo francés, Émile Durkheim (1974), en su obra clásica *Las reglas del método sociológico* considera que hay que estudiar a los distintos ámbitos de la sociedad como cosas. Estas tendrían que ver con «modos de obrar, de pensar y sentir que presentan la noble propiedad de que existen fuera de las consciencias individuales» (...) que «están dotadas de poder imperativo y coercitivo en virtud de la cual se le impone quiera o no quiera» (Durkheim, 1974, p. 37); más adelante señala que los fenómenos sociológicos «son las creencias, las tendencias, las prácticas del grupo tomado colectivamente; en cuanto a las formas que revisten los estados colectivos reflejándose en los individuos son cosas de otra especie» (Durkheim, 1974, p. 38). Las creencias, las tendencias y las prácticas asumidas como conciencia colectiva son moldeados por lo jurídico, la educación, la religión y el sistema financiero. El aporte teórico de Durkheim, aplicado al caso de La Moya, lleva a preguntarse ¿Qué tipo de creencias, tendencias y prácticas existían al interior del anejo? ¿Cómo estas creencias, tendencias y prácticas fueron modificándose con el correr de los tiempos? ¿Qué factores intervinieron en la creación de una nueva conciencia colectiva? A mi modo de ver, con respecto a este último interrogante, se puede responder desde tres aspectos: el influjo histórico social heredado del pasado colonial, la Iglesia y el mundo de la cooperación que, de alguna, manera han marcado los destinos históricos de La Moya.

La antropología, por su parte, posibilitará la comprensión de la cultura local, las interrelaciones que existían entre indígenas y los mestizos, la interpretación de los elementos simbólicos, dado que los seres humanos estamos «insertos en una trama de





significaciones» (Geertz, 1992) socialmente establecidas. Asimismo, gracias a la antropología podemos tener una visión totalizante. En esta perspectiva la antropóloga norteamericana Joanne Rappaport (2000) sugiere que el estudio de una comunidad indígena exige que el ejercicio se haga bajo una mirada «totalizante», en gran medida por la estructura misma del pensamiento y la cosmovisión indígena. Rappaport (2000), considera también que la formación de una identidad cultural y política, así como los sentidos de pertenencia a un territorio, se efectúan con el uso recurrente de la memoria, la historia y el pensamiento mítico, tres ejes que, articulados, se convierten en armas del presente y pilares de la identidad sociopolítica y cultural de una sociedad. La antropología y el método etnográfico desde las comunidades indígenas hace ver que la historia narrada por ellos no sigue un orden cronológico, no presenta «lo que realmente ocurrió», sino que «ofrecen imágenes de lo que debería haber ocurrido». En muchas ocasiones utilizan imágenes míticas o metafóricas para representar y explicar acontecimientos históricos (Rappaport, 2000, p. 39).

A su vez, la religión, se convierte en una estrategia «totalizadora de la identidad colectiva» (Pérez-Agote, 2016, p. 7). Ya Durkheim (1967), había señalado que en la religión se encuentra «la forma primera del espíritu común que hace que la sociedad se mantenga unida en su conjunto» (p. 79). Aunque en el caso andino, las comunidades indígenas no se mantienen ciento por ciento unidas por la religión, no obstante, en los procesos de reivindicación de los indígenas, la influencia de las instituciones religiosas católicas y evangélicas, y la experiencia religiosa en cuanto tal se ha convertido en estrategias de lucha y de la creación del sentido de pertenencia (Andrade, 2004). En este sentido, en el estudio de La Moya el enfoque religioso permitirá ver en qué medida las instituciones religiosas han contribuido a la creación de la conciencia colectiva y al sentido de pertenencia, y a la consolidación de la organización comunitaria.

Por último, no se puede entender el proceso histórico de



las poblaciones humanas sin atender a la economía. En esta perspectiva, el estudio y el análisis del desarrollo económico permitirán ver el alcance de la configuración social. Los diversos procesos que experimentan, los pueblos a lo largo de los tiempos, va acompañado de los discursos y de las prácticas que emanan de los enfoques de desarrollo económico que se dan en contextos históricos concretos (Sánchez, 2014). Lo que acontece en las localidades está conectado con lo global. En el caso de La Moya, su travesía histórica, la conformación y consolidación organizativa están íntimamente relacionadas con el mundo del desarrollo que en términos generales tiene «la intención de mejorar las condiciones de vida de las poblaciones indígenas a través de su asimilación o integración a la «sociedad nacional» todo ello con proyectos y programas de desarrollo enraizados en la idea de la modernización» (Sánchez, 2014, p. 6).

El presente libro consta de cuatro capítulos. En el capítulo I se analiza la situación anterior de los anejos libres, destacando el proceso formativo que estos tuvieron, las relaciones que sus miembros mantenían con las parroquias y el régimen de hacienda, el *modus vivendi* de los comuneros, y los conflictos a los que los indígenas se enfrentaban antes de la primera reforma agraria.

En el capítulo II se describe la situación histórica, organizativa y política del anejo La Moya, en otrora conocido como Cabocao. De entrada, se señalan las huellas históricas que presidieron a la formación del anejo; seguidamente se analiza la estructura organizativa y política anterior a la segunda mitad del siglo XX; y, finalmente, los cambios organizativos y políticas que experimentó a partir de 1950, destacando el paso de anejo a la formación de comuna y la influencia de los actores que intervinieron en la configuración y reconfiguración comunitaria desde la religión, pasando por el mundo de la cooperación.

En el capítulo III se analiza el fraccionamiento de la organización comunitaria de La Moya, señalando las causas que





ocasionaron la decadencia organizativa y se describe la emergencia de nuevas comunidades en el territorio que en otrora formaban parte del antiguo anejo Cabocao, más tarde, conocido como la comunidad de La Moya. Se describe detalladamente el proceso formativo de las nuevas comunidades y los actores que intervinieron en la constitución de las mismas.

Dedico esta obra a la memoria de mi padre Segundo Andrés Tuaza Sisa, y a mi abuelita Isabel Sisa Sanunga, quienes sembraron en mí el ideal de conocer en detalle el pasado histórico de los indígenas de La Moya y registrarlos en un texto. Finalmente, quiero expresar mi profunda gratitud a las mamás y a los taitas de las comunidades de La Moya, Jatari Campesino, y Rumicruz, por compartir sus experiencias de vida y de lucha. Ellos, herederos de los recuerdos lejanos y no muy lejanos, relataron el pasado de La Moya, los problemas que tenían sus habitantes, la interrelación con los mestizos de Calpi y de San Andrés, los diversos actores externos que habían contribuido en la formación de la comunidad, los procesos de cambios sociales que los habitantes de La Moya, Rumicruz, *Tunsalao*, Jatari Campesino y otras comunidades, habían experimentado a lo largo del siglo XX, y los mecanismos de supervivencia que habían desarrollado en el transcurso del tiempo.

Asimismo, agradezco a la Universidad Nacional de Chimborazo, a las autoridades, a los colegas y estudiantes de esta noble institución de educación superior por el apoyo brindado para la investigación, y por compartir conmigo, la aventura de la visibilización del mundo de la vida presente en los márgenes del Estado y del canon de la historiografía oficial.





# CAPÍTULO I

## LOS ANEJOS LIBRES

En el presente capítulo se analiza la situación de «los anejos libres», destacando el proceso formativo que estos tuvieron, las relaciones que sus miembros mantenían con las parroquias y el régimen de hacienda, el *modus vivendi* de los comuneros y los conflictos a los que los indígenas se enfrentaban antes de la primera reforma agraria. Las preguntas básicas que permitirán abordar la temática en cuestión son ¿A qué se llamaba «anejos libres»? ¿Cuál fue el proceso histórico de la formación de los anejos? ¿Cuáles fueron los conflictos que tenían los anejos llamados libres? ¿Qué actores intervinieron en el paso de anejo a la formación de las comunidades? Son preguntas que se busca responder a lo largo de este capítulo.

### Acercamiento a la noción de anejo

En los diversos diálogos mantenidos con los adultos mayores de las comunidades indígenas de Chimborazo, surge en los testimonios la palabra «anejo» para explicar la organización comunitaria. Esto resulta curioso, porque desde 1937, año en que fue emitida la Ley de Régimen de Organización y de Comunas, el término apropiado a fin de referirse a la organización comunitaria indígena es comuna o comunidad. Además, después de la promulgación de las dos





reformas agrarias (1964 y 1973), las nacientes organizaciones indígenas fueron inscritas en el Ministerio de Agricultura y Ganadería con el nombre de comunidad. No obstante, en la memoria colectiva permanece viva la idea del anejo.

El anejo era el nombre con el cual los indígenas conocían y continúan hoy en día refiriéndose a sus localidades donde habitan, y el término con el cual los blancos-mestizos de las parroquias se referían a los asentamientos indígenas próximos a la parroquia. Anejo viene de anexo, que etimológicamente significa «unido, agregado a alguien o algo; con dependencia, proximidad y estrecha relación» (...) «grupo de población rural incorporado a otro u otros» (RAE, 2016). En términos históricos, hace referencia a las poblaciones indígenas dependientes de la administración parroquial, constituida sobre la base de la organización de los antiguos asentamientos indígenas conocidos como «*llaktakuna*» (Moreno, 1977; Tobar Donoso, 1992), palabra «usada para designar la unidad llamada *pueblos de naturales* por los primeros españoles y “comunidad” por los científicos sociales modernos» (Salomon, 2011, p. 103). Las *llaktakuna* o una *llakta* a decir de Salomon (2011), más allá de la integridad territorial, «es un grupo de personas que comparten derechos hereditarios sobre ciertos factores de la producción (tierras particulares, el trabajo de ciertos individuos, herramientas e infraestructuras específicas) y que reconocen como autoridad política a un miembro privilegiado del propio grupo» (p. 104). Pero, anejo, aludía también a las poblaciones indígenas cercanas y dependientes de las haciendas serranas (Bretón, 2012).

De acuerdo con la memoria histórica de los indígenas de Guamote, situados en lo que en el pasado se conocía como la hacienda Totorillas, había dos clases de anejos: los anejos llamados libres y los anejos de raya. Los anejos llamados libres eran poblaciones indígenas situadas en los territorios propios, mientras que los anejos de raya estaban ubicados en las propiedades de las grandes haciendas, cerca de las montañas, los espacios adyacentes a las quebradas o ríos, generalmente en tierras de escaso valor y



precariamente aptas para la actividad agropecuaria (Tuaza, 2014).

Estas tierras eran recibidas como *huasipungo*, que consistía en la «entrega de un pedazo de tierra de la hacienda para que la familia del trabajador agrícola levante allí su choza y siembre unas pocas plantas. Esa tierra era considerada por el *huasipunguero* como su propiedad privada, aunque en forma legal ni existía ningún derecho ni título escrito que garantice la propiedad» (Rubio, 1987, p. 58).

Los miembros de los anejos libres, al contar con las pequeñas parcelas de su propiedad, dependían en menor grado de las haciendas; sin embargo, por los derechos a recoger la leña, el acceso a las acequias de agua, y al pastoreo de sus rebaños, trabajaban dos días a la semana en los predios de la hacienda en calidad de *yanapa* o ayuda (Rubio, 1987). Se llamaban libres, porque directamente sus vidas no dependían de los propietarios de los latifundios, tenían la libertad de establecer relación con los mestizos de los pueblos y los indígenas de otros anejos, tal como se puede vislumbrar en el testimonio de Manuel Sanunga (2016), antiguo dirigente de Rumicruz, «nosotros éramos llamados ‘indios libres’. Teníamos tierras, trabajábamos cuando queríamos, celebrábamos fiestas, no nos preocupábamos de ir a sacrificar en las haciendas a cambio de una simple raya; los muchachos de la gente que tenía más tierras, iban a estudiar en la escuela. Sabíamos leer, escribir y firmar. Establecíamos relaciones de compadrazgo con los mestizos» (Entrevistado el 15.03.16).

En contraste con cierta libertad que gozaban los indios de los anejos libres, los miembros de los anejos de raya dependían de los propietarios, de los administradores y los mayordomos de las haciendas (Bretón, 2012). A cambio de tener la pequeña choza y el *huasipungo* al interior de los latifundios, el acceso a los pastos, el agua y la leña, trabajaban gratuitamente los cinco días de la semana. Al concluir la jornada laboral del día ganaban una raya, que era registrada por el mayordomo en el cuaderno de rayas de





la administración hacendaria. Al respecto, Francisco Álvarez, de Chismaute, recuerda: «mis padres vivían en la hacienda Pasñak, no tenían tierras. El hacendado había designado un pequeño terreno en la ladera, cerca de la quebrada, ahí tenían la choza y la pequeña parcela. A cambio de estos beneficios, tenían que trabajar desde las tempranas horas de la mañana, hasta el anochecer. Era tiempo de mucho sufrimiento. Solo años después, cuando fue ganando la confianza y el cariño de los dueños se convirtió en hipu<sup>2</sup>, y pudo tener más beneficios» (Entrevistado el 12.04.16). Pero no todos los miembros de los llamados anejos de raya poseían la misma suerte. Manuela Farez, de Gramapampa señala: «mis padres sufrían mucho en la hacienda, trabajaron más de treinta años, solo porque el amo dejó vivir en la choza, tener un pedazo de tierra arenosa e inservible. Murieron pobres, sin recibir las tierras» (Entrevistada el 12.04.16).

### El proceso histórico de la formación de los anejos

Los anejos libres, posteriormente conocidos como comunidades indígenas, proceden de los *ayllus* que antecedieron a la conquista española (Platt, 1982), y se mantenían interconectados entre sí, a fin de garantizar la paz y la supervivencia (Salomon, 2011). Con la conquista, se estableció la sociedad dividida en «das dos famosas repúblicas: de los indios y de los blancos» (Quintero y Silva, 1998, p. 122). Esta división, a decir de Tobar Donoso (1992), obedecía a que el gobierno colonial, pretendió garantizar los derechos especiales de los indígenas como el de acceder a las tierras comunales, en contraste con las pretensiones de usurpación de los conquistadores. Aunque en la práctica, «la división de los habitantes de Hispanoamérica en una república de españoles y una república de indios era algo más que exclusivamente una terminología para designar a conquistadores y conquistados» (Baud,

---

2 Indígena con dotes de liderazgo, que a cambio de salvaguardar el interés del dueño de la hacienda y de controlar a la población indígena, recibía como pago tierras férules, el derecho de poseer cuatro cabezas de ganado vacuno pastándose con los bovinos de la hacienda y acceso libre a los páramos de la hacienda con sus rebaños de ovejas.

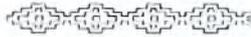


Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1995, p. 35). Los miembros de la república de indios, es decir, los indígenas de los anejos, eran estigmatizados de gente sin razón, menores de edad (Adorno, 1988), menesterosos de la protección de los encomenderos mestizos y del clero. Esta división «no desaparece por la independencia» (Quintero y Silva, 1998, p. 122), y la administración de las poblaciones en manos privadas, bajo la dominación de los blanco-mestizos, se radicalizó, cuando en 1875, el gobierno nacional suprimió el tributo de los indios (Guerrero, 2010). Con esta acción, el Estado ecuatoriano delegó la administración de los indígenas a los hacendados, a los mestizos de los pueblos y a los curas párrocos, quienes cumplían su rol de tutores, pero cometían abusos contra sus subordinados.

Muchos de los anejos libres eran considerados como dependientes de la Real Corona, es decir, tributarios a la corona española (Tobar Donoso, 1992), pero también, algunos anejos procedían de las antiguas encomiendas, establecidas en virtud de la entrega de indios por parte de la Corona a los españoles para que estos otorguen protección y la instrucción religiosa; a cambio, recibían el derecho de imponer tributos a los indios (Tobar Donoso, 1992, p. 21-22). Para la década de los cuarenta del siglo pasado, empezaron también a ser considerados anejos, las nuevas comunidades que se formaron en los primeros predios adquiridos por los indígenas a los hacendados y mestizos que habían vendido sus propiedades. Este es el caso de la comunidad de Shamanga estudiada por Carola Lentz (1988), que, ya para los años cuarenta, compraron las tierras de hacienda, las pequeñas fincas de los mestizos y obtuvieron el rango de anejo libre.

Los indígenas procedentes de los anejos, los llamados «indios sueltos», protagonizaron durante la colonia levantamientos en rechazo de la numeración y el consecuente pago de alcabalas a la corona española (Salgado, 2011). Segundo Moreno (1985), en su obra *Sublevaciones en la Audiencia de Quito*, señala las diversas insurrecciones indígenas que ocurrieron en los siglos XVIII y XIX en rechazo de la numeración por el aumento del pago de los tributos





exigidos por la Corona con las reformas borbónicas. En esta misma perspectiva, López-Ocón (1985) en su trabajo, *Etnogénesis y rebeldía andina: la sublevación de Fernando Daquilema en la provincia de Chimborazo en 1871*, destaca la acción colectiva de los indígenas procedentes de las comunas libres de Cacha, Punín, Sicalpa y Cajamaba, que, liderados por Fernando Daquilema, se enfrentaron al gobierno de Gabriel García Moreno en rechazo del pago de los diezmos y el trabajo gratuito en la construcción de la carretera Quito-Guayaquil.

De acuerdo con los estudios culturales, los anejos o las comunidades indígenas procedentes de los antiguos *ayllus* precolombinos se caracterizaban por ser una sociedad armoniosa de gente, naturaleza y animales, que se veía confrontada con la realidad conflictiva del choque entre blancos e indios (Arguedas, 1958), que se sostenía en las redes de parentesco y de la «economía moral» (Scott, 1976), que sería «un sistema controlado por la colectividad y/o por el conjunto de trabajadores de una empresa o comunidad» (Patzí, 2008, p. 52), diseñada como «una forma de vida diferente a la de los blancos y mestizos, una forma de vida que postula como «propia de los indígenas», a pesar de que siempre ha incorporado muchos elementos, bienes de consumo y prácticas sociales de las culturas no-indígenas» (Lentz, 2000, p. 205-206), que estabilizan «el autorrespeto y que restablece la dignidad humana» (Lentz, 2000, p. 206), espacios en que los indígenas que muchas veces tienen que abandonar las localidades de origen, al regresar encontrarían «tiempo, la honradez y la confianza mutua» (Lentz, 2000, p. 219). Además, las comunidades indígenas se distinguirían por las relaciones de reciprocidad, la interrelación de grupos familiares y la existencia de instituciones reguladoras, un modelo societal, una forma de hacer política, no una forma jurídica, con estrategias de supervivencia y en tensión con el Estado (Sánchez-Parga, 1986), formas de reproducción social en las que aparecen una racionalidad productiva, una lógica de organización y utilización del espacio vital, y formas de ayuda y reciprocidad (Ramón 1981).



En términos geográficos, los llamados anejos libres estaban situados en territorios arenosos, pedregosos, pendientes, sin fuentes de agua, suelos que no atraían a los hacendados. Esto fue el caso de las parroquias de Punín, Yaruquíes y Licto, lugares en donde no aparecen haciendas, debido a la composición territorial precaria: lomas y pendientes erosionadas, donde se situaban los anejos, mayoritariamente habitados por indígenas y en un porcentaje mínimo, por los mestizos que habían establecido, a las riberas de los caminos, tiendas en donde vendían la chicha, bebida embriagante preparada con el fermento de maíz y por medio de la cual los indígenas eran sometidos a abusos (Burgos, 1997).



Las laderas de La Moya (Foto: Pierrick Van Dorpe).

Estos fueron los anejos llamados libres: en el cantón Guano, la zona de los Langos, San Gerardo de Pacaichuan, San Isidro de Patulu, Chazo, la Providencia y San Andrés de Xunxi. En esta última parroquia estaban los anejos de Las Abras o Batzacon, Pulinguí y Calshi. Ya para 1940, estos anejos tenían la escuela, la capilla y la plaza, manteniendo cierta independencia de San Andrés. En Riobamba, aparecen los anejos El Socorro y San Vicente de





Lacas; de Corona Real en Licán; *Cunubuachay, Chiquicaz, Gausbi, Cagucac y Niti en Calpi* (Ulloa, 2009); *Guabug y Pisicaz* en San Juan; *Lima pampa, Queraj, Amulá, Machángara, Obraje, Bashuj, Guacsbi, Cacha Chuyuc, Cachatón, Pucara Quinche y Shilpalá en Cacha* (Arrieta, 1984). En el cantón Colta, los anejos de Sicalpa Viejo, *Resén y Huiñatus* pertenecientes a *Cicalpa; Ucschapampa* y Gatazo en Cajabamba; *Pulucate, Gabuijón* y San Guisel, en Columbe. En el cantón Guamote, aparecen los anejos de Sesel de Cebadas; *Chismaute y Gualipite*, en La Matriz; San Miguel de Pomachaca, en Palmira (Prieto, 2015). En el cantón Alausí, las comunidades de *Nizac*, Azuay y *Shuid* (Azogue, 2016) eran consideradas como anejos.

### Los conflictos de los anejos libres

Más allá de la idea de la comunidad armónica, de interacción entre sujetos en condiciones de igualdad y de reciprocidad, Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva (1995), sugieren entender a la comunidad indígena y campesina no como «un asentamiento de campesinos solidarios e iguales» (...) sino, ante todo, como «un grupo de presión que pasando por alto las diferencias entre unos y otros, defienden los intereses comunes frente a los de afuera» (p. 28), criterio que comparte Santana (1995), al proponer la comprensión de la comunidad como un espacio de negociación política, donde sus miembros se enfrentan a los conflictos tanto internos como externos.

A nivel interno, los anejos libres escasamente lograban tener la cohesión social de todos sus miembros. Unos se identificaban con su anejo y sentían la necesidad de fortalecer la organización comunitaria, construir escuelas y capillas, abrir caminos, defender sus territorios, resolver los problemas del hogar y de las familias sin acudir a los tinterillos o intermediarios mestizos (Becker, 2015), comprar las tierras de los mestizos y de las primeras haciendas que se disolvían; mientras que, otros, preferían mantener la dependencia con el pueblo y con los mestizos parroquianos. Quienes defendían



la dependencia hacia la parroquia, consideraban que priorizar la organización comunal era ir en contra de la tradición de los antepasados que se habían identificado con los *apus*<sup>3</sup>, sentían que no eran capaces de formar pueblo y de tener sus propias autoridades, creían que contar con una escuela posibilitaría a que el gobierno tomara a sus hijos para llevarlos a la milicia; consideraban que las celebraciones de los sacramentos efectuados en sus capillas de anejo eran insignificantes, y que la resolución de los litigios de los linderos u otros, debían de realizarse bajo el patrocinio del compadre mestizo.

Los que abogaban por la mayor vitalidad del anejo, en cuanto al manejo del poder local, deseaban tener dirigentes, mientras que los defensores de la dependencia al pueblo preferían continuar con el sistema de alcaldes y regidores que obedecían a los caciques del pueblo (Pallares, 2000). Manuel Sanunga, sostiene: «cuando ya teníamos uso de razón nos dimos cuenta que ser alcalde y regidor, tomar la vara en las manos era únicamente para estar al servicio de los caciques de Calpi, de aquellos llamados *apus* que nos llevaban a trabajar en el pueblo; entonces queríamos que haya dirigentes de aquí mismo, que traigan beneficios al anejo. Pero esto supuso la lucha entre los antiguos alcaldes y los jóvenes que empezamos a sentir molestia» (Entrevistado el 14.03.16). Tuvieron que pasar varios años, hasta que, en la década de los setenta, empezó en toda la provincia la valoración de la organización comunal, motivada por el trabajo pastoral de Monseñor Leonidas Proaño (Bravo, 1988), la aplicación de la reforma agraria, los programas de desarrollo (Arrieta, 1984; Pallares, 2000; Tuaza, 2010), y la emergencia de nuevos movimientos religiosos que dio paso a la decadencia de las fiestas (Andrade, 2004) y al *priostazgo*<sup>4</sup>, prácticas comunes en los anejos libres.

3 Mestizos de los centros parroquiales, dueños de las imágenes religiosas y tiendas que ejercían el control de la población indígena.

4 El *priostazgo* era un sistema ritual obligatorio impuesto por el cura párroco y los *apus* de los centros parroquiales, por el cual los indígenas designados *priostes*, debían organizar la fiesta en honor a los santos. Por pasar la fiesta, que era conocido como «obligación», algunos indígenas quedaban endeudados, perdían sus tierras y eran condenados a la pobreza.





Otro de los aspectos conflictivos fue la tenencia inequitativa de las tierras. Había familias con mayores propiedades y familias que poseían pequeños lotes de tierra. Esto trajo como consecuencia que quienes carecían de tierras se adhieran a las haciendas en calidad de *yanapas*, ayudantes o de arrimados a la gente de las comunas de raya. Si bien es cierto que eran aceptadas en las labores agrícolas de la hacienda en virtud del parentesco, desataba el rechazo de los indígenas de raya. Cuando los llamados indios sueltos, procedentes de los anejos libres, llegaban a los pajonales con sus rebaños, estos eran recriminados por los indios de raya que se consideraban como poseedores de los legítimos derechos de pastoreo, tal como se puede vislumbrar en el testimonio de Alberto Gahuin, de Chismaute Telán: «La gente de Cochaloma al ver que de niño iba a pastar por los páramos me decían, ‘dónde vienes, tú eres de Chismaute, este cerro es de nosotros. Nosotros trabajamos para el amo, abonamos las tierras, somos gente de Vélez, solo nosotros podemos pastar por aquí’. Así me insultaban y mandaban sacando nuestros rebaños» (Entrevistado el 14.04.16). Sea por la condición de arrimado, como por el acceso a los pastoreos, estos ocasionaban confrontaciones entre los legítimos indios de raya y los *wayra apamushkas*, «traídos por el viento». Los primeros consideraban ser indígenas con legítimos derechos a la hacienda, por vivir y trabajar en los predios, a diferencia de los indígenas de los anejos libres a quienes consideraban «traídos por el viento, sin ningún tipo de derecho». Manuel Meñercaja, de La Moya recuerda: «cuando los de Cuatro Esquinas supieron que yo también quería comprar una parte de las tierras de la hacienda me dijeron: ‘tú serás de raya, tú no tienes derecho, eres un *wayra apamushka*, eres un indio suelto de anejo’. Con estas palabras no quisieron que compre, pero ventajosamente logré comprar las tierras del páramo, buenas tierras» (Entrevistado el 04.04.16).

A nivel externo, los miembros de los anejos libres tenían temor a la numeración y consecuentemente al pago de los impuestos por sus tierras. El 20 de abril de 1944 los indígenas del anejo de Pulinguí, junto con el coronel de indios Luis Felipe Duchi,



escribieron la siguiente carta dirigida al presidente de la República.

«Excelentísimo Señor Presidente de la República del Ecuador, Quito.

Nosotros los indígenas de la provincia de Chimborazo, pertenecientes a la parroquia San Andrés del Cantón Guano; venimos con nuestras diversas solicitudes presentadas por la raza indígena y considerando a Ud. Con todo respeto exponemos:

Señor Presidente Excelentísimo Doctor, venimos pidiendo justicia a Dios y ante Ud. Que los señores avalhuadores están avalhuando nuestros pequeños retazos de tierra que tenemos que no son de valores, que tenemos no es que produce cebolla, trigo, papas, cebada, hortalizas, etc. Tenemos cinco, seis varitas entre 7 y 4 Hijos de cada padre. No sería justo que nos cobren el impuesto de nosotros pobres indígenas, muy bien saben que desde el tiempo Presidente Eloy Alfaro no hemos pagado ningún predio rústico a los municipales de la ciudad, Señor Presidente Examine que son tierras que produce piedras espinos matorrales quebradas de la lluvia de agua a nosotros pobres infelices desde el animal doméstico quieren cobrar el impuesto predio rústico, casi para nuestro sustento no tenemos de donde hemos pagar impuesto predio rústico. Excelentísimo Doctor a nosotros pobres indios campesinos que somos de un punto, anejo Pulinguí; ya nos fueron avalhuanado a José Toaza, Antonio Guamanshí, Pedro Toaza, Eduardo Toaza y otros...» (Archivo Gobernación de Chimborazo, 1944).

En esta carta rechazan la presencia del personal de los avalúos en el anejo de Pulinguí, solicitan al presidente de la República que haga justicia impidiendo que cobren impuesto, argumentando que sus tierras son precarias y que desde el tiempo del presidente





Eloy Alfaro no han pagado los impuestos de sus predios rústicos. En efecto, el General Alfaro, tras el triunfo de la revolución liberal y una vez asumido la primera jefatura del país, como muestra de gratitud al respaldo indígena recibido en las luchas liberales, nombró a Alejo Sáez y otros líderes indígenas como coroneles, y en el decreto del 18 de agosto de 1895, Artículo 1 exoneró a la raza india de la contribución territorial y el trabajo subsidiario y, en el Artículo 2, señaló que «las autoridades civiles y militares cuidarán de que se trate a los indios con las consideraciones debidas al ciudadano ecuatoriano, a fin de corregir así los abusos que se han cometido con una raza que es digna de la mejor suerte» (Tobar Donoso, 1992, p. 222). Los alcaldes y regidores de los anejos libres habían interiorizado este decreto, y cada vez que se presentaban las exigencias de impuestos del cabildo municipal, argumentaban su defensa en los beneficios concedidos por el gobierno de Alfaro.

Sin embargo, ni la revolución liberal hizo que desaparecieran las amenazas provocadas por los usurpadores de tierras y la toma de posesión arbitraria de los bienes. Los indios libres, gobernados por los alcaldes y regidores indígenas, que «estaban vinculados al adoctrinamiento religioso, la organización de fiestas y la provisión de servicios públicos» (Ayala, 1994, p. 236) a favor del centro parroquial, eran obligados a pasar las fiestas religiosas en calidad de priostes. Isabel Sisa, de Rumicruz, recuerda: «mi esposo y yo llevábamos siete meses de casados, los alcaldes y regidores que eran sirvientes de los caciques del pueblo y en obediencia al cura, nos exigieron pasar la fiesta de San Pablo. No teníamos dinero, así que tuvimos que pedir a los *apus* del pueblo el préstamo que solo años después pudimos pagar» (Entrevistada el 20.04.16). Pero no todas las familias podían pagar los costos económicos que ocasionaba el ser prioste. Al no poder pagar, terminaban entregando el mejor lote de tierra que arbitrariamente los *apus*, tomaban como pago de la deuda. Asimismo, Isabel Sisa señala: «mis abuelos perdieron más de cuatro hectáreas de tierra fértil del páramo por ser fiesteros y por no haber pagado a tiempo de la chicha y de la comida a los Velardes de San Andrés. Estos vinieron bajo amenazas, despojaron



de nuestra propiedad e inmediatamente hicieron anotar donde el escribano, diciendo que era venta libre» (Entrevistada el 20.04.16).

La otra modalidad que tenían los mestizos para apropiarse de las tierras de los indios sueltos, era la venta de chicha. Hugo Burgos en su estudio sobre las comunidades de la parroquia de Licto señala que los chicheros eran mestizos pobres que procedían de los centros parroquiales, que habían encontrado en la venta de chicha a los indígenas la posibilidad de apropiarse de sus tierras, establecer negocios e influenciar en la vida cotidiana, hasta tal punto que impedían la construcción de los caminos vecinales y la asistencia de los niños a la escuela (Burgos, 1997). Los chicheros en Calpi se establecieron en las orillas de la carretera García Moreno, tomando las cuadras de las mejores tierras de la propiedad de los indígenas de *Cabucao* y de *Nitiluisa*. En el centro parroquial, ofrecían la posada a los indígenas que venían a pasar sus fiestas y a enterrar a sus difuntos. Quienes demandaban la posada, tenían que consumir chicha y emborracharse. El consumo de la chicha implicaba deuda, empobrecimiento, dependencia del indígena a la voluntad de los mestizos, y en ciertos casos, muerte. Cuando el proveedor de la chicha era un mestizo benevolente, había la posibilidad de pagar la deuda con trabajos domésticos y entrega de regalos como granos, cuyes y huevos. A decir de Burgos (1997), bastaba poco tiempo para que los mestizos que vendían chicha, tuvieran bienes y pudieran educar a sus hijos en Riobamba y en Quito.

Los anejos libres enfrentaban también el problema de los robos por la presencia de cuatreritos procedentes de poblaciones aledañas a Riobamba. Los robos en algunos sectores de Chimborazo estaban relacionados con la toma de tierras. Al respecto, Manuel Sanunga, señala: «en los años cuarenta, cincuenta, hasta setenta, los robos eran frecuentes. Antes vivíamos dispersos en nuestras tierras bajas, pero a cada rato nos robaban y nos obligaban a abandonar las tierras bajas y arrinconarnos hacia las montañas. Venían jinetes de doce a catorce hombres montados a caballo y nos decían, ‘salgan





de aquí, fuera de este lugar'. Por temor, dejamos las propiedades y vivíamos arrinconados al pie de las lomas. Los mestizos tomaron las mejores tierras» (Entrevistado el 12.03.16). Acosados por los robos, algunos indígenas de los anejos libres tuvieron que abandonar sus anejos y pedir el refugio en otros, pero renunciando a los privilegios que otorgaba el ser parte del propio anejo. Andrés Pilataxi, de Jatari campesino recuerda: «por continuos robos ocasionados por los ladrones, tuve que dejar mi anejo Corona Real y me fui a vivir en Rumicruz. Cuando se creó la tienda comunal en dicho anejo, la gente no me dejó ser socio, argumentando que yo 'venía de otro lugar'. Nunca fui aceptado por el grupo, hasta que tuve que salir y venir a vivir en *Jatari Campesino*, en el que sí tengo familiares» (Entrevistado el 23.05.16).

La asistencia a la doctrina y el pago de los diezmos y primicias constituía otras de las situaciones perjudiciales para los anejos libres. Claro está que la revolución liberal proclamó la laicidad del Estado, es decir, la separación de la Iglesia Católica y el Estado ecuatoriano. En la práctica, la Iglesia ejercía la administración privada de la población indígena, a través de la doctrina y el cobro de los diezmos y primicias, prácticas procedentes de la época colonial. Según el testimonio de los adultos mayores de *Cabocao*, actual comunidad de La Moya, la asistencia a la doctrina era obligatoria. Cada jueves de Cuaresma, hasta la Pascua, los adultos tenían que ir a escuchar la doctrina en Calpi y, por la tarde, hacían constatar su asistencia, ganando una raya que era registrada por el cacique del pueblo y el alcalde del anejo. El cobro de los diezmos por parte de los párrocos fue la práctica habitual hasta la década de 1960. Por la larga distancia entre la parroquia y los anejos, los sacerdotes no cobraban directamente los diezmos a sus subordinados indígenas, vendían a los mestizos el derecho de cobrar diezmos en los anejos. El pago consistía en la entrega del mejor surco de papas, los granos de maíz, alverja y aves de corral (Arrieta, 1984; Pallares, 2000). En ciertas ocasiones esta práctica implicaba abusos de los diezmeros hacia los indígenas. Isabel Sisa recuerda: «los diezmeros llegaban bravos al anejo, escogían las mejores parcelas y surcos, exigían que



nosotros mismos cosechemos los frutos y entreguemos rápido sin ninguna resistencia. Nos hicieron creer que a Dios tenemos que entregar lo mejor y sin mezquindad, que, si no concedíamos los mejores bienes, Dios nos castigaría. Nos hicieron creer también que los curas eran representantes directos de Dios, los *tayta* amos. ¿Cómo los curas iban a ser *tayta* amos, si eran bravos y en ocasiones abusivos? Pero, no se podía decir nada en aquel tiempo» (Entrevistada el 20.04.16).

En relación con la hacienda, los anejos libres poseían cierta autonomía, pero por el acceso al agua y al pasto, sus miembros tenían la obligación de trabajar dos días en los predios del hacendado. Asimismo, en tiempos de preparación de los suelos, cultivo y deshierbas de papas, los mayordomos de las haciendas, acompañados de los *bipus*, es decir, capataz indígena, venían a los anejos y arranchaban el sombrero, el poncho, las aves y otros bienes de los indígenas, con el propósito de exigir ir a trabajar sin ninguna remuneración. En efecto, la manera de recuperar los bienes era trabajando gratuitamente en los predios de los hacendados. Manuel Miñercaja, sostiene: «de muchacho sufrí el abuso del mayordomo de la hacienda Santa Lucía. Un día estaba sentado en el patio de mi casa en La Moya, de pronto entra el mayordomo insultándome fuerte, diciendo: '¡indio desgraciado, ocioso!' Y me arrancha el sombrero y el poncho; luego me dijo, 'si quieres recuperar debes ir a trabajar en la hacienda'. Mi sombrero y mi poncho eran nuevos, entonces me tocó ir. Si no íbamos era peor, venían con más venganza y llevaban otras cosas, por las que aumentaban el tiempo de trabajo» (Entrevistado el 02. 04.16).

### La capacidad de agencia de los indígenas de los anejos libres

En contraste con los estudios que victimizan a los indígenas, señalando a estos como personas sometidas, objetivos de abusos y con escasa capacidad de respuestas ante la explotación, habrá que verlos como sujetos que desde la marginalidad y la invisibilidad diseñan estrategias de supervivencia, buscan actores





sociales sensibles con su causa y abren nuevos horizontes de posicionamiento en la esfera social y política.

Frente la numeración y la imposición de impuestos por sus tierras, los miembros de los anejos libres acudían al gobierno y a las autoridades locales a solicitar que los exoneraran de las alcabalas, en virtud de ser anejos con tierras paupérrimas, que, desde el tiempo de Eloy Alfaro, no pagaban los impuestos, tal como se señaló en el caso de los indígenas de Pulinguí. Por otra parte, los territorios situados en las montañas fueron demarcados como propiedad exclusiva y defendían ante la intromisión de cualquier extraño. Según Manuel Miñercaja: «no sólo los hacendados marcaban territorio, sino que nosotros también construíamos zanjas. En las lomas de la comunidad están las zanjas y de aquí para abajo no podían pasar los empleados de la hacienda» (Entrevistado el 02. 04.16). Los territorios fuera de la frontera de los predios de la hacienda eran conocidos como *runa allpa*, literalmente, tierra de gente o de indígenas, a la que no tenían acceso libre las personas foráneas al anejo.

Cuando los predios de los miembros de los anejos libres eran tomados por los mestizos, a causa de las deudas no pagadas, los indígenas motivaban a sus hijos o a sus nietos a comprar y a recuperar la tierra. Felipe *Sanunga*, de *Rumicruz*, señala: «mis abuelos decían que las tierras buenas de los páramos no eran de los mestizos -aunque ellos aparecían como dueños por haber tomado las tierras por deudas que los abuelos habían adquirido por hacer fiestas- sino de nosotros los indígenas; por tanto, los mayores nos animaban a recuperar cuanto antes, por medio de la compra» (Entrevistado el 16.02.16). La recuperación de la propiedad perdida, empezaba por las siembras a medias entre el dueño y los indígenas, práctica conocida como la «aparcería», la misma que consistía en la entrega de propiedades de personas que no podían o no deseaban cultivarlas a trabajadores agrícolas para que las laboraran y cosecharan frutos, generalmente por un año (Rubio, 1987, p. 60-61), y concluía en muchos casos, con la respectiva compra. La



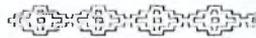


compra de tierras, hizo posible que las comunidades empezaran a gozar de autonomía y fortalecieran la organización comunal.

Ante la dependencia de los anejos a la parroquia, ya desde los años cincuenta, aparecen anejos que pretenden romper con el centro parroquial (Lentz, 2000). Manuel Sanunga recuerda: «cuando entramos a la escuela y al saber leer y escribir, mis primos y yo nos dimos cuenta que todo estábamos haciendo a favor de la gente de la parroquia. Nuestro anejo estaba desolado y pobre. Entonces, empezamos a preocupar y buscar maneras de valorar a la comunidad» (Entrevistado el 12.03.16). Esta valoración de la comunidad comenzó con la creación de escuelas y con la educación. Los cabecillas indígenas de varios anejos gestionaron ante el gobierno de Velasco Ibarra el establecimiento de las escuelas en sus propias localidades. Así, para la década de los cuarenta del siglo pasado, existían las escuelas en los anejos de Pulinguí, Calshi, San Vicente y El Socorro. La creación de las escuelas en el medio rural indígena, fue considerada por los gobiernos americanos reunidos en el primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, México (1940) como espacios de educación en pos del «cambio cultural» (Ibarra, 1992, p. 22) y la incorporación de los indígenas al Estado – nación blanco mestizo. Por su parte, los indígenas vieron en la escuela un espacio que ofrecía la posibilidad de aprender la letra, saber leer y escribir, y hablar en castellano. Capacitados por la instrucción primaria podían reclamar sus derechos a la tierra, a la libertad y a tener la organización propia que los representara ante el Estado y los gobiernos locales.

La valoración del anejo atravesó también por la cuestión religiosa. A finales del siglo XIX, los cabecillas de los anejos cercanos a Riobamba solicitaron la presencia de los misioneros de la Congregación del Santísimo Redentor, orden religiosa de origen italiano, fundada por San Alfonso María de Liguorio (1732), que había llegado al Ecuador por la solicitud del primer obispo de Riobamba, José Ignacio Ordoñez, en 1870, expresamente para la evangelización de los indígenas (Andino, 1988). Los misioneros





redentoristas, la mayoría de ellos franceses, aprendieron la lengua kichwa, entraron en contacto con los indígenas, visitaban los anejos, formaron a los primeros catequistas indígenas, escribieron los devocionarios en la lengua nativa y crearon la Archicofradía de la Sagrada Familia, organización pía que congregaba a los indígenas para las misiones y a la práctica sacramental. A diferencia de los curas de las parroquias que cobraban los diezmos y primicias, los redentoristas no imponían un arancel por los servicios religiosos (Tuaza, 2012).

El trabajo misionero de los padres redentoristas hizo que los anejos se convirtieran en sitios apropiados de misión y de aprendizaje de la doctrina cristiana. Esto permitió romper la dependencia con la parroquia, que tradicionalmente era el centro ceremonial (Burgos, 1997) y el lugar a donde los indígenas acudían al aprendizaje de la doctrina cristiana y a la celebración de las fiestas. La influencia redentorista hizo posible la celebración de las fiestas en los propios anejos, la formación de nuevos líderes religiosos que paulatinamente rompían con el rol tradicional de alcaldes y regidores para convertirse más tarde en dirigentes de cabildos. Si bien es cierto, que el interés de los misioneros era el adoctrinamiento de los indígenas, pero recibir la doctrina en la propia localidad contribuyó a que los miembros se identificaran con su anejo y trabajaran por la consolidación de su organización comunitaria.

La Archicofradía de la Sagrada Familia, que funcionaba en la Iglesia de San Alfonso en Riobamba, se convirtió en un espacio de encuentro entre los anejos y los cabecillas, un lugar de socialización de sus problemas. Asimismo, en un tiempo en que no había las organizaciones indígenas a nivel provincial y nacional, esta Archicofradía era la organización indígena provincial que posteriormente se convertiría en el germen del movimiento indígena (Tuaza, 2012). Manuel Amboya del anejo Daldal recuerda, «yo fui formado por los padres redentoristas, era rezachidor, es decir, catequista de mi comunidad, miembro de la Archicofradía



de la Sagrada Familia. Más tarde conocí a Mons. Leonidas Proaño, obispo de Riobamba y me convertí en misionero. En 1981, junto con otros misioneros indígenas, todos redentoristas y otros dirigentes fundamos el Movimiento Indígena de Chimborazo» (Entrevistado el 23.08.14).

Los anejos de Caliatá y Santa Rosa, pertenecientes a la parroquia Flores, a inicios de 1920, fueron visitados por las misioneras Ela Ozman y Julia Anderson de la Unión Misionera Evangélica (UME), procedente de Kansas City, Estados Unidos (Illicachi, 2014; Guamán, 2006). La preocupación de estas dos misioneras fue la evangelización de los indígenas. Con tal propósito, «enseñaban a leer y escribir, ofrecían medicinas, vendían el queroseno a precios simbólicos» (Illicachi, 2014, p. 54); más tarde tradujeron el nuevo testamento a la lengua kichwa. Pese a la oposición de los curas de Licto y Flores, y a la persecución desatada por estos. La noticia de la presencia de las misioneras evangélicas llegó hasta los anejos de *Pulucate*, El Troje y *Majipampa*. Pronto se crearon centros de misión evangélica en estos lugares. Para 1950 en Majipampa, los misioneros de la UME crearon la escuela Arahualpa y la clínica de atención médica. Los indígenas que se identificaron con la misión evangélica aprendieron a leer y escribir, rompieron con la dependencia hacia la parroquia y abandonaron las tradiciones de ser sacerdotes de las fiestas. En 1967 crearon la Asociación Evangélica de Chimborazo, organización con fines religiosos, pero que, al mismo tiempo, buscaba la reivindicación de los indígenas de los sistemas de dominaciones tradicionales religiosas, sociales y políticas (Guamán, 2006).

A finales de los cincuenta, los anejos cercanos a Riobamba, buscaron el apoyo de la MA, agencia de desarrollo creada por las Naciones Unidas y la Organización de los Estados Americanos para promover los programas de desarrollo en las comunidades indígenas de Ecuador, Perú y Bolivia (Rubio, 1987). La MA, realizó los estudios de las necesidades básicas de los anejos en temas de salubridad, educación y organización. Formó a dirigentes,





promotores, educadores, enfermeras de primeros auxilios (Bretón, 2001; Tuaza, 2013, Prieto, 2015). Se esforzó «porque la organización de la comunidad tenga un carácter jurídico, de acuerdo con los estatutos legales vigentes en el país; en concordancia con “los cabildos y cuerpos directivos” que contempla la ley respectiva, y procurando dar vida real y de verdadera participación de las comunidades indígenas» (Rubio, 1987, p. 75). Con las acciones ejecutadas por la MA, las comunidades llegaron a tener escuelas, puentes, dotaron de agua entubada y letrinas. En términos organizativos, el anejo, más tarde llamado comunidad, llegó a tener personería jurídica entrando en competencia con las parroquias.

En términos de supervivencia, otorgaron derechos al interior de los anejos a favor de las familias pobres. Los miembros que tenían mayores extensiones de tierras debían compartir sus bienes con quienes estaban en situación de vulnerabilidad. Las familias pobres constituidas por huérfanos, viudas, forasteros y personas sin tierras fueron conocidas como *wakbakuna*, que recibían derechos especiales de su comunidad. En efecto, esta palabra kichwa, proviene de wakchu, que significa preferido, el que requiere de atención especial. *Wakchu*, generalmente, es un cordero tierno o una llama tierna que tiene la libertad de correr por cualquier parte de la parcela y comer el mejor pastizal. Así como el cordero y la llama, los *wakbakuna* tenían la libertad de recorrer por cualquier anejo solicitando que permitieran *shalar*, es decir, recoger los frutos del resto de las cosechas. Las familias que recibían a los *wakbakuna* sabían que su deber era dejar que recogieran los frutos o, si no encontraban, tenían la obligación de entregar un surco del que pudieran llevar parte de la cosecha. Los *wakbakuna* tenían la libertad de sembrar a medias con las familias pudientes y, si no tenían mayores recursos para la aparcería, tenían la potestad de recibir un espacio de tierra con capacidad de dos a tres surcos, en donde depositaban sus propias semillas y meses más tarde disponían libremente de sus frutos. Los *wakbakuna* poseían también el derecho de pastar sus pequeños rebaños en los páramos y las acequias sin que nadie les impidiera (Tuaza, 2017).





Por otra parte, los miembros de los anejos desarrollaron prácticas de trabajo conjunto. La más conocida hasta nuestros días es la minga, que viene del verbo *minkana*, que significa encargo y súplica de apoyo (González Holguín, 1952), trabajo comunitario en el que intervienen mujeres, hombres, jóvenes, adultos y ancianos. Gracias a la minga, los anejos han llegado a tener caminos, agua entubada, casas comunales, templos y otros servicios. Hasta la década de los ochenta, había la práctica de *maki mañachi*, o presta mano. Esta consistía en que un día cualquiera de la semana la mayoría de las familias se reunían en los predios de una familia y trabajaban, al día siguiente ofrecían su apoyo laboral a otras familias de manera sucesiva. En las prestas manos no había la remuneración económica. Como pago, la familia beneficiaria ofrecía comida y productos. Esta acción comunitaria garantizaba que todos tuvieran alimentación y que las labores agrícolas se desarrollaran con rapidez, tal como se puede evidenciar en el testimonio de Silveria *Sanunga*, de *Jatari campesino*: «por las cambia manos, hacíamos rápido el trabajo, teníamos comida adultos, jóvenes y niños. No nos preocupábamos como hoy en día del pago, o de la falta de dinero. Se trabajaba, había frutos, teníamos comida» (Entrevistada el 20.05.16). Esta práctica tiene que ver con la reciprocidad, que, a decir de la historiadora peruana, María Rostworowski: «es un sistema organizativo socioeconómico que regulaba las prestaciones de servicio en diversos niveles y servía de engranaje en la producción y distribución de bienes. Era un ordenamiento de las relaciones entre miembros de una sociedad cuya economía desconocía el dinero» (Rostworowski, 2005, p. 15).

Otro de los datos que llama la atención es la posesión territorial de los miembros de los anejos libres. Los indígenas de *Cbismaute* tienen sus tierras en las riberas del río Cebadas, a los 2700 m s.n.m, en *Cbismaute* centro, a los 3300 m s.n.m; en la parte alta, hasta cerca de los 4000 m s.n.m. Los miembros del antiguo anejo Pulinguí, poseen tierras en Bazacón, en Tunsalao, a 2900 m s.n.m, y 3300, cerca de las faldas de Chimborazo (CORDTUCH, 2012). Los habitantes de Salaron tenían y, en parte mantienen





propiedades en Punín, a 2800 m s.n.m; en Nauteq, a 3200 m s.n.m y, en Alajahuan, a los 4000 m s.n.m. Los indígenas de Nizag, en el cantón Alausí, tienen tierras a los 2000 m s.n.m, a los 2523 m s.n.m, y hasta los 3300 m s.n.m (Auqui, 2015). En la parte baja se produce el maíz y las hortalizas; en la parte intermedia, las habas, las alverjas y el maíz; y en la parte alta, se siembran papas, alimentos básicos en la dieta de los indígenas. Esto tiene que ver con el manejo de los diversos pisos ecológicos que garantizaba la armonía de las poblaciones indígenas en el antiguo Estado inca (Murra, 1974). De la posición de las tierras en las tres partes, señala Juan Toaza, de Pulinguí: «desde el tiempo de nuestros padres, teníamos tierras en El Carmen, cerca de Riobamba, Tunsalao, aquí en el anejo y algunos hasta el páramo» (Entrevistado el 20.04.16). Los miembros de los anejos libres, al contar con tierras en los tres pisos ecológicos tenían maíz, habas y papas durante todo el año; así garantizaban la soberanía alimentaria.

### **El paso de anejo a comunidad**

En 1937, el gobierno del General Alberto Enríquez Gallo emitió la Ley de Régimen de Organización y de las Comunas. Esta ley permitía que los anejos se convirtieran en comunidades (Santana, 1995). Pero en el medio rural chimboracense, esta ley era desconocida. Solo en la década de los años sesenta, con el apoyo de la MA, los anejos adquirieron el nombre de comunidades de carácter jurídico. La condición jurídica de la comunidad permitía a los dirigentes indígenas interactuar y negociar con el Estado y otros actores cooperantes, programas que permitan el desarrollo de las comunidades, al margen de la intromisión del teniente político, de los mestizos y curas de los pueblos. En el caso de los anejos de raya, la aplicación de la segunda Ley de Reforma Agraria y la consecuente liquidación de las haciendas acacidas a finales de los setenta, hicieron posible la creación de las comunas.

Cabe anotar que el proceso del rompimiento con la parroquia por parte de los anejos libres y con la hacienda por parte de los anejos



de raya encontró resistencias al interior de los mismos anejos. Manuel Miñercaja recuerda: «pocos fuimos los que creímos en el anejo, muchos anhelaban seguir sirviendo a los mestizos. Hasta se pensaba que Dios estaba solo en la iglesia parroquial, entonces decían que hay que ir allá y no al anejo. Hasta ahora mismo hay gente que dice, ‘en Calpi es todo’. Pero poco a poco hemos ido dando vida a la comunidad» (Entrevistado el 03.04.16). El surgimiento de los anejos como comunidad fue visto por los mestizos de los pueblos como una amenaza, porque reducía el número de fiestas, restaba los ingresos económicos y no podían continuar abusando de los indígenas obligándoles a barrer el parque y las calles (Arrieta, 1984; Pallares, 2000) y, asimismo, porque, en definitiva provocaba el declive de la dominación tradicional del cura, el teniente político y el hacendado (Casagrande y Piper, 1969).

En conclusión, los anejos libres eran poblaciones indígenas anexas a las parroquias, que gozaban de cierta autonomía y, que para la segunda mitad del siglo XX buscaron las estrategias de fortalecimiento organizativo y aliados cooperantes. En la década de los sesenta fueron reconocidos como comunidades indígenas por la legislación ecuatoriana. Las comunidades indígenas, en la memoria colectiva de sus habitantes, aun hoy en día continúan siendo consideradas como anejos.





## CAPÍTULO II

### DE ANEJO CABOCAO A LA COMUNIDAD LA MOYA

En el presente capítulo se describe la situación histórica, organizativa y política del anejo La Moya. De entrada, se señalan las huellas históricas que precedieron a la formación de anejo; seguidamente se analiza la estructura organizativa y política anterior a la segunda mitad del siglo XX; y, finalmente, los cambios organizativos y políticos que experimentó a partir de 1950, destacando el paso de anejo a la formación de comunidad y la influencia de los actores externos en la configuración y reconfiguración comunitaria desde la religión, pasando por el mundo de la cooperación.

#### Huellas históricas de La Moya

El anejo La Moya, conocido desde los tiempos coloniales como Cabocao (Ulloa, 2014), está situado en la Parroquia de *Calpi*, a 17 km de Riobamba, ciudad capital de la provincia de Chimborazo, Ecuador. Antes de la conquista española, el vasto territorio de Cabocao estaba poblado por los puruhaes y más tarde por los incas, tal como se puede evidenciar en los vestigios arqueológicos presentes en los predios conocidos con el nombre de *Paila kucha* y *Roncate*, la cruz andina de Rumicruz y en la terraza de piedra de *kullka* zanja.





Los agricultores que tienen sus propiedades en *Rumiloma* y *Roncate* se sorprenden, cada vez que encuentran las piedras y objetos de barro, mientras labran la tierra. En la década de los setenta del siglo pasado, los moradores de la localidad, en el momento en que abrían el camino que conecta La Moya con Rumicruz y Pulinguí encontraron vasijas y esqueletos humanos, tal como se puede constatar en el testimonio de Manuel Sanunga: «en el año ochenta, cuando abrimos el camino que está entre Pulinguí, Rumicruz y La Moya, encontramos en *Paila kucha* y *Roncate* piedras, objetos de barro. No fueron cualquier piedra. Eran piedras labradas, utilizadas seguramente en sus quehaceres por la gente antigua. Meses más tarde, cuando abrimos la entrada a Rumicruz, descubrimos esqueletos humanos en forma fetal, que luego recogimos y enterramos en la quebrada, debajo del actual puente» (Entrevistado el 13.03.16).

Otro de los vestigios arqueológicos que rememora el pasado de La Moya es *Kullka* Zanja, una terraza probablemente incaica que se encuentra a 500 metros del centro comunal de La Moya y a 300 metros de Rumicruz, en la montaña central entre estas dos comunidades. Visto desde la llanura de Nitiluisa y la loma de *Kushitolo*, la terraza pareciera ser un collar puesto en el cuello de la montaña. Por la vegetación que cubre y la ausencia del mantenimiento del lugar no se pueden apreciar de lejos las piedras con las que está construida la zanja. Mide aproximadamente 300 metros de largo, con una pequeña rotura de 30 metros en la mitad. Al parecer esta *kullka* fue construida con las piedras extraídas de la cantera del rincón de *Llantu* loma, es decir, la loma de la sombra, ubicada a 300 metros.

La palabra *kullka*, a primera vista hace referencia a *kullki*, que traducido al español «es plata, moneda, dinero» (Cordero, 1955 [1892], p. 19). Pero, lo más seguro es que viene del quechua *colca* que es «depósito en la época de cosecha y de abundancia» (Rostworowski, 2005, p. 27), lugares de almacenamiento, depósitos del Estado inca. En efecto, durante el incario, «en las colcas se





conservaban toda clase de productos manufacturados como armas, ropa rústica, ropa fina, alimentos de los más variados, entre otros» (Rostworowski, 2005, p. 34). Según Rostworowski (2005), «las *colcas* se edificaban, por lo general, fuera de los poblados, en las laderas de los cerros, en lugares altos, frescos y ventilados. Tenían aspecto de ‘torrecillas’ edificadas en hileras, separadas con el propósito de evitar la propagación de fuego en caso de incendio» (p. 35). *Kullka Zanja* es un lugar fresco y ventilado. En este lugar se puede evidenciar pequeños restos de carbón en forma de maíz, similar a los granos de maíz carbonizados encontrados por Morris (1981) en *Huánuco pampa*, Perú. La *kullka* ha despertado el interés de la población. Muchos de los lugareños consideran haber visto las llamas de fuego que salen de las piedras de la terraza a la media noche, y otros creen que esconden tesoros: oro y plata.

La *kullka* Zanja es un lugar estratégico desde el cual al sur se puede vislumbrar las llanuras de *Pukara* pampa que, traducido al español, significa la fortaleza o castillo y mira loma que se sitúan en la actual *Nitiluisa*; al norte se pueden ver las extensas llanuras y pequeños montículos de *Tabualak*, Pulinguí y Calshi, en el este está *Tambo pampa*, sitio de descanso, Illapa *pugru* y pata, la Hoya y la loma de Rayo; al oeste se puede mirar al *llantu pata*, la loma de la sombra, actualmente conocido como Punta loma. Este último permitía a los indígenas de la localidad controlar el paso del tiempo. Al respecto, Isabel Sisa, de Rumicruz señala: «Ahora tenemos el reloj en todas partes, antes nuestra referencia para medir el tiempo era el *Llantu pata*, o el *Llantu loma*» (Entrevistada el 23.04.16). A decir de Sisa, «cuando la punta del cerro apunta con fuerza hacia el occidente son las nueve de la mañana; cuando el sol atraviesa la punta de la loma es medio día; el momento en que la sombra ha recorrido hasta la mitad de la loma son las tres de la tarde; cuando la sombra llega al pie son las cuatro; y finalmente cuando la sombra llega hasta la quebrada empieza la noche» (Entrevistada el 23.04.16). Desde la *kullka* se puede establecer los puntos en forma de triángulo entre *Tambo pampa* y *Pukara pampa*. Los tres lugares de referencia servían para establecer el control del



territorio y asegurar a las poblaciones situadas al pie del cerro de las potenciales amenazas que podían venir tanto del norte como del sur.

Durante mucho tiempo las ruinas de *Kullka Zanja* han pasado invisibilizadas. No hay documentación que hable de este lugar. Curiosamente el sitio ha permanecido oculto. Sobre la *kullka* están sembrados los árboles de capulí y de chilca, vegetaciones que crecen con normalidad hasta los 3200 m.s.n.m. Pero se sospecha que esta vegetación fue sembrada intencionalmente por los indígenas a fin de ocultar las ruinas. ¿Cuáles fueron las causas que motivaron a los indígenas a ocultar la *Kullka Zanja*? Los indígenas a lo largo de la historia temen ser despojados de sus tierras, temen que los mestizos y el Estado ecuatoriano se adueñen de sus tierras. En 1958, cuando la MA propuso sembrar los árboles de eucalipto en las tierras de los moradores de *Cabucao*, estos se resistieron, hasta tal punto que terminaron rechazando la oferta de la misión con el argumento que sus tierras serían tomadas por el gobierno (Tuaza, 2013).

Los objetos de barro que se han encontrado en la llanura de *Paila kucha*, *Roncate* y en Rumicruz hacen entrever que en el periodo preincaico el lugar estaba habitado por los puruhaes. ¿Cuáles son los factores que permitieron el asentamiento humano en este lugar? La llanura se sitúa a los pies de *Kushitolo* y las montañas occidentales que protegen de los vientos. Durante la mayor parte del año, los vientos corren de norte a sur. Kushitolo obstaculiza el paso de las corrientes de viento y permite tener una temperatura ambiental de 10 a 16 grados centígrados. Esto hace que la población se encuentre protegida. Asimismo, la presencia de las vertientes de agua en las riberas de *Llantu pata*, en *Taba Huayco* y *Juiki* garantizaba el acceso al agua. En la actualidad, las vertientes de las riberas de *Llantu pata o Punta loma* permiten que *La Moya* y las antiguas comunidades adyacentes a esta tengan agua, mientras que las vertientes de *Taba huayco y Juiki* han desaparecido por el avance de la frontera agrícola y la consecuente desaparición de los





pajonales que hasta la mitad del siglo XX cubrían la mayor parte de las montañas. Los adultos mayores de Rumicruz recuerdan: «antes corría agua por la quebrada grande, había agua en *Taba Huayco*, pero se secó. Algunos creen que ya no hay agua, porque una señora enferma del mes se había bañado en la vertiente». Pero, la desaparición de las dos vertientes mencionadas tiene que ver con la eliminación de los pajonales. Según los estudios realizados por la secretaria de la Comunidad Andina (2010) bajo el título de «El agua de los Andes: un recurso clave para el desarrollo e integración de la región», sostiene que la desaparición de la riqueza hídrica «son originados por la actividad humana» (p. 19). Hasta la década de los cuarenta, las montañas de La Moya, Rumicruz y Pulinguí conservaban el pajonal que absorbía el agua de las precipitaciones pluviales, en la parte alta de la montaña de Rumicruz había una laguna que mantenía viva la vertiente de *Taba Huayco*. En 1950, con el *boom* bananero, empezó la agricultura a gran escala en la región interandina. En la zona de La Moya y sus alrededores, los indígenas roturaron los pajonales para sembrar papas y alverjas, productos que eran comercializados en el mercado de Riobamba y de allí eran destinados a Guayaquil. El avance de la frontera agrícola hizo que años después desaparecieran las vertientes y empezaran los conflictos por el agua entre los pobladores de La Moya y Rumicruz, tal como señalaré más adelante.

Durante la época colonial, el anejo *Cabocao* forma parte del cacicazgo de la parroquia de Calpi. Ulloa (2009), en su obra *Caciques de Chimborazo* señala que, en el año 1540, Luis Cabrera encomendero de Santiago de Calpi, designó a Cristóbal Nitibrón como cacique principal de Niti y, a Juan Pasto, de la parcialidad de *Cabucao*, y a Francisco Llangarima, asignó como el cacique principal de las parcialidades de *Catuy* y *Puesos*. Este dato revela que ya en aquel tiempo, en el territorio de Calpi, existían los anejos de *Cabucao*, *Niti*, *Catuy* y *Puesos*. Más tarde, estas parcialidades tomaran otros nombres: *Cabocao* será conocido como La Moya, *Niti*, *Nitiluisa*, *Catuy* y *Puesos en Chiquicaz*. El nombre de *Nitiluisa* es en honor a Cristóbal Nitibrón, y probablemente, a



su hija Luisa. Según los datos proporcionados por Ulloa (2009), hasta 1781, fecha en que aparece Mariano Nitibrón como el último cacique de Niti con este apellido, fue la familia Nitibrón la encargada de la administración de los indígenas de Nitiluisa; mientras que en el caso de *Cabucao* aparecen los descendientes de Juan Pasto al frente de esta parcialidad, hasta finales del siglo XVIII cuando la familia Quisnancela asumió la labor de recoger tributos de los indígenas de *Cabucao*. El dominio de la familia Quisnancela duró hasta la década de los sesenta del siglo pasado. En los diálogos mantenidos con los adultos mayores de La Moya y Rumicruz, ellos recuerdan que sus *apus*, es decir, sus señores mestizos, fueron los Quisnancela y los Huilca de Calpi, quienes imponían la obligación de realizar las fiestas de San Pedro y de Santiago. Más en detalle, Silveria Sanunga, de *Jatari Campesino*, señala: «desde pequeña me acuerdo que los amos de Cabucao habían sido los hijos de Francisco Quisnancela y de César Huilca. Estas dos familias mandaban a nuestros padres a pasar la fiesta, obligaban a la doctrina en Calpi y exigían barrer las calles y plazas del pueblo» (Entrevistada el 20.04.16).

En el centro parroquial de Calpi, cada familia tenía a su cargo la administración de uno de los anejos. Así, la familia Sotomayor cobraba diezmos en las actuales comunidades de San Vicente de Luisa y Gaushi, y la familia Zilaguachay aparece como la responsable de la actual comunidad San Francisco de Cunuhuachay. Es probable que, en la época colonial, San Francisco de *Cunibuachay* haya sido Zilaguachay, porque esta comunidad era un espacio territorial asignado a esta familia (Ulloa, 2009). Los caciques y sus familias tenían, entre sus responsabilidades la de cobrar impuestos para la Corona, cada cierto tiempo, junto con los curas, y los escribanos realizaban la numeración de las familias de los anejos (Moreno, 1985); obligaban a las familias indígenas a ser priostes de las fiestas de Los Reyes, San Pedro, y Santiago; cobraban diezmos y primicias para la iglesia, y obligaban, bajo raya, asistir a la doctrina en la iglesia parroquial de Calpi.

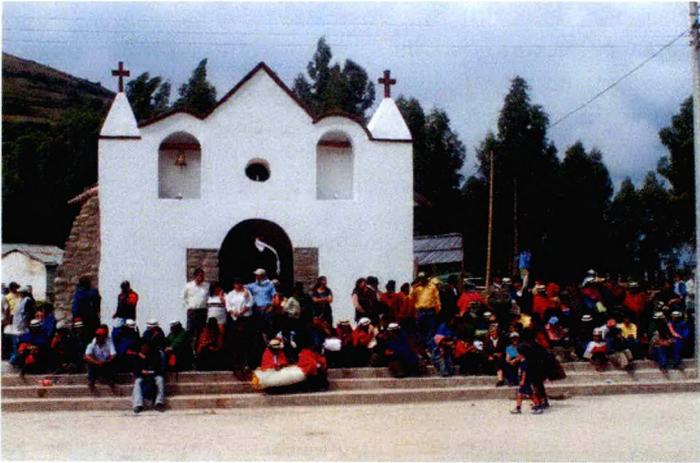




A los indígenas que habitaban dentro de los anejos se les conocía, como *llaktayukkuna*, nativos del lugar, y a los forasteros se les conocía como indios de la Real Corona. Los *llaktakuna* eran indígenas tributarios de la Corona española, mientras que los forasteros eran aquellos indígenas que resistían a la numeración y a la obligación de ir a trabajar en las mitas y obrajes (Moreno, 1985), y ambulaban por la ciudad o los anejos extraños. Estos se distinguían «por vestir «capa y valona» y ejercían en ella variedad de oficios: eran barberos, carpinteros, zapateros, tintoreros, albañiles y prensadores» (Moreno, 1985, p. 45). Los indios de la Real Corona, al no estar adscritos a un anejo o villa eran exonerados del pago de los tributos. «En 1763, el escribano del oidor Félix de Llano, hizo la numeración de 637 *llaktayu* y 65 indios de la Real Corona en Calpi» (Moreno, 1985, p. 45). Estos últimos vivían en la parte de los predios de *Cabocao* y *Nitiluisa*.

Los indios de Real Corona o Corona Real que se habían situado en las cercanías de *Cabocao*, eran forasteros provenientes de Guano, con apellidos Lata, Zula y Sanunga, quienes se unieron por la vía matrimonial con las familias Miñercaja, Sisa, León, Castro, Gualancañay y Lema, originarios de *Cabocao*. Imaginariamente, hasta la década de los setenta del siglo pasado, había la demarcación entre los miembros de Corona Real y los de *Cabocao*. Al respecto, Santiago Castro, de La Moya sostiene: «nuestra gente sabía a qué grupo pertenecía. Aunque todos estábamos en el anejo, participando de la fiesta en la actual Moya, los de Corona Real se sentaban en una parte y los de *Cabocao* en otra parte. Lo mismo sucedía en la doctrina, *Cabocao* aparte y Corona Real aparte, pero todos éramos del anejo La Moya» (Entrevistado el 14.04.16).





La antigua capilla de La Moya restaurada por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (Foto Pierrick Van Dorpe)

## Estructura organizativa y política de *Cabocao* en la primera mitad del siglo XX

De acuerdo a las versiones de los adultos mayores, *Cabocao* estaba conformada por las pequeñas localidades: al sur, Corona Real, *Rumi Pampa y Nitiluisa*, al norte *Guantug pampa y Kusbitolo*; al este *Tunsalao y Guantul*; en el centro, *Concha pampa* y, al oeste, con el barrio de *Pukgio* pata. En aquel tiempo, las casas de estas localidades estaban dispersas por toda la parte norte de la actual parroquia Santiago de Calpi.

Fuera de los límites territoriales de *Cabocao*, estaban los anejos indígenas de Nitiluisa, *Cunuguachay* y Gaushi, pero estas estaban conectadas con *Cabocao*. Según las versiones de Ángel Chimbo, antiguo dirigente de Nitiluisa: «Cabocao alcanzaba al sur, hasta Palacio Real y *Cunuguachay* y, por el este, Gaushi». Durante los tiempos de las fiestas de Carnaval y San Pedro, y en los tiempos





de Cuaresma, sus habitantes acudían a la iglesia de la Moya para la recepción de la doctrina cristiana, por cuanto que, este anejo, se había convertido en un centro ceremonial (Burgos, 1977) y catequético similar a Calpi. Asimismo, el anejo era conocido por las fiestas de San Agustín que se celebraba en carnaval y en el mes de agosto a las que acudían en calidad de priostes, las familias de la Silveria, *Chuquipugio y Calshi*, de la parroquia San Andrés.

La devoción a San Agustín formaba parte de la cotidianidad de los indígenas de *Cabocao* y de los anejos de San Andrés y la parte norte de Calpi. De acuerdo con los adultos mayores, la imagen de San Agustín habría aparecido a inicios del siglo XX en los terrenos de la familia Buñay, ubicados cerca de la quebrada que atraviesa el actual centro comunal. Según Manuel Miñercaja: «la antigua capilla estaba construida al lado de la quebrada, sitio donde se había aparecido la imagen, era edificada con tapial y paja. Luego de algunos años se levantó el actual templo. A este lugar venía la gente de los anejos vecinos a celebrar la fiesta» (Entrevistado el 20.03.16).



Priostas de Rumicruz en la velación de San Agustín (Foto: Pierrick Van Dorpe).



En 1944, un grupo de jóvenes presididos por Ángel Chimbo, Cecilio Paucar y Pedro Celestino Paucar, gestionaron ante el cura párroco de Calpi, Luis Ruiz, la fundación del anejo Nitiluisa conformada por los barrios de Corona Real y *Rumipampa*. Si bien es cierto que según la documentación colonial señalada por las investigaciones de Ulloa (2014), Nitiluisa era un anejo que tenía sus propios regidores, pero de acuerdo con los adultos mayores de esta comunidad, para las primeras décadas del siglo XX pertenecían a *Cabocao* y asistían a la doctrina y a las fiestas a este lugar, hasta que, finalmente, decidieron independizarse. Con respecto a los motivos de la separación, señala Ángel Chimbo: «todas las fiestas y a la doctrina acudíamos a *Cabocao*. Un día hubo juegos en la plaza de la mencionada comuna. Los jóvenes de Nitiluisa ganamos el juego y los de *Cabocao* perdieron. Entonces, esto no les gustó a ellos. Se desató la pelea, nos sacaron de la plaza bruscamente. Por esta situación, inmediatamente organizamos una comisión, fuimos a donde el cura de Calpi y le dijimos si podíamos organizar nuestro propio anejo. Él dijo que 'sí pueden fundar un nuevo anejo', nos llevó a la sacristía y nos mostró las imágenes, diciendo: '¿Qué Santo prefieren que sea su patrón?' Nosotros elegimos la imagen de San Juan Bautista. Llegando a Nitiluisa, hicimos la minga, construimos la capilla de San Juan e inauguramos el anejo» (Entrevistado el 12.05.16).

Adyacente a *Cabocao*, estaba San Vicente de Luisa, una localidad habitada por los blanco-mestizos procedentes de Alausí. Las familias con apellidos Machado, Costales, Lozada, Sotomayor, Chávez. López y Quintana, cuyos miembros eran empleados de la Empresa de Ferrocarriles, se habían asentado en este anejo, motivados por la cercanía a la línea férrea, a la estación del tren y a la carretera García Moreno que conectaba las ciudades de Quito y Guayaquil. Según Timoteo Paucar, de Nitiluisa: «el tren pasaba por San Vicente tres veces al día. A las primeras horas el tren mixto de carga y pasajeros, al medio día el de carga, y por la tarde, el tren de pasajeros. En la estación demoraba media hora, hasta proveerse de agua» (Entrevistado el 04.06.17). Esto permitió que los habitantes





del lugar, mestizos e indígenas vendieran comida y artesanías. Para 1940, San Vicente de Luisa se había convertido en un pueblo pujante que reclamaba ser parroquia.

La parte central del territorio de *Cabocao*, contigua a la carretera García Moreno, era habitada por los mestizos de apellido Jara, Romero, Sotomayor, Chávez, Guevara y Costales. Estas familias eran propietarias de las llanuras fértiles, controlaban las fuentes de agua y acequias, tenían tiendas donde expedían víveres de primera necesidad y la chicha que era apetecida por los indígenas. Varios de ellos eran artesanos, carpinteros y zapateros. Vendían sus productos en la estación del tren. Para la década de los sesenta del siglo pasado, estas familias vendieron sus tierras y migraron a San Juan y a Riobamba. Las causas de este éxodo fueron la apertura de una nueva vía Panamericana que actualmente atraviesa por San Andrés y por Riobamba y la construcción de la vía que une a Riobamba con Guaranda, pasando por la población de San Juan los mismos que provocaron el abandono de la antigua carretera García Moreno, el cierre de los pequeños negocios y la pérdida de oportunidades laborales.

Junto al territorio de los indígenas de *Cabocao* y las pequeñas quintas de los mestizos mencionados en los acápites anteriores, estaban tres grandes haciendas: por un lado, la hacienda Luisa, propiedad de Santos Salvador, cuyo territorio se extendía por el sur desde *Guantul*; al este por *Xunxi*, población cercana a San Andrés; al norte por *Tagualak*; el oeste con el territorio de los de *Cabocao*. En la década de los sesenta, fue adquirida por propietarios de origen norteamericano. Fue disuelta en la década de los noventa, cuando los moradores de *Tunsalao*, Jatari campesino, Pulingui y Rumicruz adquirieron las tierras con el préstamo del «Proyecto Tierra para indios», de los campesinos de Baviera, gestionado por la Diócesis de Riobamba. Por otro lado, estaba la hacienda de Pacífico Calero que limitaba por el Sur con el río Chibunga y la cabecera parroquial de Calpi; al este, con *Chapalay* y *Gausbi*; por norte, con *Xunxi*; al oeste, con Nitiluisa y Cabocao. Para 1930,





gran parte de las propiedades de Calero fueron adquiridas por los indígenas de *Cabocao*, *Pulinguí*, *Gausbi*, *Guabug*, Palacio Real, *Cunuguachay y Calpi* Loma. Aunque, Calero conservó la parte de San Vicente en donde estaba la casa hacienda y la escuela, hasta la década de los cuarenta. Ángel Chimbo recuerda: «la hacienda del señor Calero estaba cerca de San Vicente, hasta ahora están las ruinas. Era una casa de teja y ahí funcionaba la escuela. Los niños acudíamos a esta escuela; así aprendimos a leer y escribir. Pero cuando la hacienda fue vendida, la escuela pasó a funcionar cerca de la quebrada. En la hacienda se podía estudiar gratis, no obstante, en la nueva escuela los padres de familia tenían que pagar. Se pagaba un sucre al mes» (Entrevistado el 17.09.16). La existencia de este centro educativo en la hacienda Calero obedecía al decreto presidencial del General Eloy Alfaro del 18 de agosto de 1895, que en cuanto a la instrucción de los indios decía: «todo fundo en que hubiere más de veinte indios adscritos a él, el amo estará obligado a hacer que concurren diariamente, a la escuela más inmediata, los indios niños hasta que cumplan la edad de catorce años. Si no hubiere escuela inmediata, el amo la establecerá gratuitamente en el mismo fundo» (Tobar, 1992, p. 227). En la parte occidental de *Cabocao*, atravesando las montañas, estaba la hacienda Santa Lucía, propiedad de la familia García. Algunas familias de *Cabocao*, especialmente los moradores de *Pukgio pata* trabajaban en esta hacienda en calidad de pastores de los rebaños de ovejas. Los límites entre *Cabocao* y la hacienda estaban demarcados por la zanja de más de ocho kilómetros trazadas desde *Juyki* loma, hasta cerca de *Pisicaz* en San Juan.

Claro está que el anejo *Cabocao* estaba rodeado de haciendas y fincas propiedad de los mestizos; sin embargo, sus habitantes escasamente dependían de los hacendados. La mayoría de los moradores eran propietarios de grandes lotes de terreno. El anejo funcionaba por el intercambio laboral entre las familias y la guía de los adultos mayores, los regidores y los alcaldes. No había la noción de comunidad, aunque los miembros se consideraban parte de una sola familia. Es común en las comunidades indígenas





aún en nuestros días el sentido de la familia ampliada. Los adultos mayores son considerados *tayta y mama*, y los adultos tío y tía, aunque no sean parientes cercanos.

Los habitantes de *Cabocao* mantenían estrechas relaciones con los mestizos del centro parroquial de Calpi. Especialmente los indígenas con más extensiones de tierras y que habían pasado las fiestas religiosas, escogían a la gente de Calpi como padrinos de bautismo de sus hijas e hijos, porque estos, de modo similar a otros mestizos de los pueblos, «fiaban dinero, granos o chicha, eran muchas veces los intermediarios que compraban los productos campesinos, actuaban de tinterillos<sup>5</sup> en pleitos judiciales y eran potenciales empleadores» (Lentz, 1986, p. 198). Tener un compadre mestizo era señal de prestigio frente a otros indígenas. Al respecto, Manuel Sanunga, sostiene: «dentro del anejo había gente que tenía compadres de Calpi. Como el compadre hablaba español ayudaba a entrar en contacto con las autoridades, en las fiestas prestaba dinero y su casa que servía de posada, porque durante los días festivos había que ir a vivir en Calpi. La gente de aquí con más tierras solo cogía compadres a los mestizos» (Entrevistado el 12.03.17). Mauricio Chamorro (2014), en su estudio sobre *La familia campesina en los andes colombianos tras el cambio agrario: estudio de parentesco ritual (Compadrazgo en Gualmatán)*, señala que, en efecto el compadrazgo permite a los indígenas que se encuentran en la situación de desventaja en cuanto a tierras, productos y elementos simbólicos tener acceso a estos recursos.

Para el periodo que se analiza, *Cabocao* no tenía una directiva de cabildo. La marcha del anejo era presidida por los regidores y alcaldes. Los regidores eran designados por el cura párroco, en virtud de las sugerencias recibidas de las familias Quisnancela y Huilca de Calpi, *apus* encargados de *Cabocao* y de Corona Real, respectivamente. Carola Lentz en su estudio sobre los regidores y alcaldes en Shamanga, Colta, considera que, en efecto «la autoridad

5 Se refiere a los mestizos que conocen las leyes, leen y escriben, consecuentemente, actúan de abogados.



política interna y las prácticas rituales giraban en torno al ‘regidor’ indígena, un cargo religioso-civil hereditario. Su asignación a una determinada familia se legitimaba con el remoto nombramiento por parte de un cura párroco, apoyado por una suerte de plebiscito, que se renovaba simbólicamente en el momento de sucesión del padre al hijo, o en su ausencia, al yerno» (Lentz, 1986, p. 193). El regidor era generalmente un adulto reconocido por sus dotes de liderazgo, respetado por los miembros, en ciertos casos conocedor de la letra, instruido en el manejo de un instrumento de música y propietario de extensiones considerables de tierra. Tenía la responsabilidad de «llevar las primicias al convento, vigilar el orden moral en el anejo (por ejemplo, castigar relaciones prematrimoniales e infidelidades conyugales, y litigios de tierras) y colaborar con las autoridades parroquiales en la persecución de ladrones, encabezar el sistema de priostazgos y nombrar alcaldes auxiliares» (Lentz, 1986, p. 195). La asignación de la alcaldía integraba tanto «elementos de rotación y turno obligatorio, como de compromiso voluntario» (Lentz, 1986, p. 195). En *Cabocao*, los regidores convocaban también a la doctrina tanto en el anejo como en la parroquia. Exigían a los miembros pasar las fiestas religiosas de Reyes, la Pascua, San Pedro y Santiago asignando por turno a los priostes, acompañaban a los párrocos y al teniente político en la tarea de la numeración de cuantos habitantes se encontraban en el anejo, y velaban por el cumplimiento del pago de diezmos y primicias, práctica que ya había sido suprimida por la revolución liberal de 1895 (Ayala, 1994), pero que en Calpi continuaba vigente hasta 1979.

En *Cabocao* y Corona Real, los regidores y sus auxiliares alcaldes pertenecían a las familias Miñercaja, Sisa y Sanunga, que tenían mayores extensiones de tierra y contactos con los mestizos de Calpi y con los indígenas de *Calpi Loma*, *Chiquicaz*, *Gausbi*, *Niriluisa*, *Guabug*, *Sbobol* y Chimborazo. La conexión de los regidores con los mestizos se establecía en virtud de la dependencia que estos tenían con los *apus* y el parentesco ritual por la vía del compadrazgo. Mientras que las relaciones con los indígenas de otros anejos se fomentaban en virtud de los matrimonios





acordados de los hijos de los regidores de las distintas localidades. Este es el caso de Tomás Sisa, regidor de Corona Real y *Cabocao*, hijo de madre de apellido Chito, proveniente de *Calpi Loma*, y de padre de *Cabocao*, José Sisa, quien también era regidor. Años más tarde, la hija de Tomás Sisa, María Resurrección Sisa, contrajo matrimonio con Manuel Remache de *Chiquicaz*, hijo del regidor de este anejo.

El título de regidor proporcionaba cierto *status* frente a los demás indígenas, pero poseer este cargo implicaba un alto costo: el regidor tenía que cubrir anualmente los gastos de las fiestas. Si bien es cierto que los alcaldes pasaban la fiesta en calidad de sacerdotes, pero parte del ritual festivo era el acudir a la casa de los regidores a pedir la bendición y ahí se compartía la comida y la bebida, lo cual suponían gastos. Por otra parte, la convocatoria y la asistencia a la doctrina, la resolución de los conflictos al interior del anejo, la asistencia a los arreglos de los caminos y plazas de Calpi demandaban mucho tiempo y recursos, dado que sus funciones eran gratuitas. Los regidores de *Cabocao* tuvieron que empeñar las tierras, endeudarse en las tiendas de los compadres y conocidos mestizos de San Andrés y de Calpi.

Ante la incapacidad de cubrir las deudas, los regidores eran despojados de sus bienes por los mestizos que tomaban posesión de sus tierras. La deuda en ocasiones era cuatro o cinco barriles de chicha y el costo de la posada que demandaba la realización de la fiesta en la parroquia. Manuel Miñeracaja e Isabel Sisa, hijos de los antiguos regidores de Cabocao y Corona Real, sostienen que sus padres por ser regidores y alcaldes tuvieron que vender las tierras, hasta quedarse en la pobreza. Similar a este testimonio, Santiago Castro señala, «mis padres fueron doce veces sacerdotes y alcaldes de fiestas en Cabocao y en Calpi. Por esta situación, vendieron 16 lotes de tierra ubicados en la cercanía al anejo y nosotros quedamos de mendigos. El día en que mi madre murió, ya no teníamos tierras para vender y poder cubrir los costos funerales. Fueron los familiares y los amigos quienes cubrieron los gastos»



(Entrevistado el 15.04.17).

Para 1940, un grupo de jóvenes encabezados por Esteban Miñercaja, que habían recibido la formación religiosa de los Padres Redentoristas decidieron dar mayor protagonismo al anejo. A decir de Manuel Miñercaja, «estos jóvenes empezaron a decir, «no podemos reunirnos solo para fiestas y para la doctrina, es hora de tener una escuela, un buen camino. No podemos seguir sirviendo a los *apus* de Calpi» (Entrevistado el 14.04.16). Con estas ideas construyeron la escuela en el terreno donado por Esteban Miñercaja y contrataron los servicios de una profesora de Riobamba, quien cobraba un sucre mensual a cada niño. A finales de la década de los cincuenta y con el apoyo de la MA, agencia de cooperación internacional que será analizada más adelante, construyeron la escuela con abobe y techo de teja y pusieron el nombre de Escuela Batalla de Quipaipán, en honor al enfrentamiento militar librado durante la guerra civil incaica, en la cual triunfó el ejército quiteño liderado por Quisquis y Calicuchima, generales de Atahualpa (Macías, 2009).

La presencia de los misioneros redentoristas fue decisiva en la vida del anejo *Cabocao*. Ya desde la fundación del Convento de Riobamba (1870) los padres redentoristas fueron asignados por el primer obispo de Riobamba, José Ignacio Ordoñez (Andino, 1988), al trabajo misionero en los anejos indígenas de Chimborazo. En la década de los veinte, los redentoristas recorrían los anejos libres de San Andrés y *Cabocao*. En estas localidades enseñaban la doctrina cristiana, formaban a los líderes religiosos indígenas conocidos como rezachidores, organizaban las confesiones y otras prácticas sacramentales, y buscaban miembros para de la Archicofradía de la Sagrada Familia, fundación religiosa de laicos indígenas que funcionaba en el convento de San Alfonso (Tuaza, 2012).

La travesía misionera redentorista en los anejos duraba un mes al año, que coincidía con la Cuaresma, tiempo en el que los





misioneros iban a las comunidades y compartían la vida cotidiana de los indígenas. Esto fue posible gracias al conocimiento de la lengua kichwa que tenían los redentoristas. Según el Padre Gonzalo Ortiz, ex provincial de la Congregación del Sagrado Redentor, «todo redentorista tenía que saber la lengua kichwa» (Entrevista el 16.02.07). Los contenidos de la doctrina que enseñaban los redentoristas estaban escritos en la lengua kichwa. En 1892, Padre Julio Paris, publicó el libro «Ecuador *runacunapac rezana* libro» y años más tarde en 1922, editó el libro *Jabua pacha ñan*, que fue reeditado hasta 1980. Estos libros contienen la doctrina cristiana y las devociones en kichwa.

En *Cabocao*, los redentoristas, además de la enseñanza de la doctrina cristiana, motivaron a los jóvenes a trabajar por su pueblo. Llevaron con ellos al convento de San Alfonso a Esteban Miñercaja, dirigente joven y con ideas innovadoras, a quien enseñaron a leer y escribir. Luego de un tiempo, este regresó al anejo, animó a los indígenas a rechazar las obligaciones de pasar las fiestas impuestas por los *apus*, se preocupó por crear la escuela, fomentó la enseñanza de la doctrina en la misma comunidad, formó nuevos líderes comunitarios y religiosos, y estableció contactos con otros líderes indígenas como Luis Moyón de El Socorro y otros. Con el apoyo de los redentoristas y el propio Esteban Miñercaja se comprometieron nuevos jóvenes. Este es el caso de Simón Puma quien se convirtió en rezachidor, doctrinero y animador de la vida comunitaria.

### ***Cabocao* durante la segunda mitad del siglo XX**

Conforme el liderazgo comunitario de Esteban Miñercaja, se fue haciendo notorio, la presencia de los padres redentoristas en *Cabocao* se hizo frecuente con la realización de las misiones, dos veces al año, en los tiempos de Cuaresma y la Navidad. La acción misionera provocó en la población el deseo de abandonar las fiestas religiosas celebradas en Calpi, depender menos de la parroquia y de las autoridades tradicionales -teniente político, hacendado y cura



párroco- (Casagrande y Piper, 1969), y construir la organización comunitaria en torno a la escuela y a la iglesia.

Para 1955, los redentoristas entusiasmados con el cabecilla Esteban Miñercaja, lo pusieron a él en contacto con los funcionarios de la MA que trabajaban en el caserío indígena El Socorro, cerca de la ciudad de Riobamba. Al año siguiente, esta organización de cooperación comenzó a operar en *Cabocao*, construyendo la escuela, el puente, las letrinas, dotando de agua entubada, capacitando a los moradores en temas de salud y agricultura, enseñando a las mujeres a tejer las prendas de vestir, y abriendo caminos vecinales (Tuaza, 2013).

La MA era un «programa internacional iniciado en 1953 en pro de la población indígena» (Santana 1995, p. 52). «Diseñado por las Naciones Unidas y dirigido por la OIT, representó durante las décadas del cincuenta y del sesenta el más ambicioso proyecto implementado en el área andina desde los parámetros de las políticas indigenistas clásicas, trascendiendo incluso a estas últimas» (Bretón, 2001, p. 61). El objetivo fundamental que perseguía esta organización, a decir del Padre Jorge Mencías, coordinador del Comité Ejecutivo de Integración del Campesino a la Vida Nacional de la MA, fue «la incorporación de la población indígena a la comunidad nacional activa, ayudándole a mejorar sus condiciones laborales, económicas, sociales y culturales» (Mencías, 1962, p. 79), por cuanto que atravesaba «retraso, miseria, analfabetismo, eran víctimas del alcoholismo y que requerían acciones inmediatas que permitan integrarse a la vida nacional civilizada» (Tuaza, 2013, p. 34). Para la concretización de este objetivo la MA utilizó el paradigma del «desarrollo de la comunidad», «predominante desde 1955 hasta la propia crisis del indigenismo como política del Estado en América Latina, ya a finales de los setenta se trataba de promover el desarrollo de las comunidades indígenas a base de introducir innovaciones tecnológicas y nuevas formas de organización de la producción, la comercialización y los servicios» (Bretón, 2001, p. 62). Pretendía cambiar las formas tradicionales de la producción agropecuaria, las condiciones precarias de la





vida campesina «a través de una modernización que sustituyera las prácticas tradicionales por otras más eficientes, el desarrollo comunitario apostaba por el aprovechamiento y la reconversión de las propias características internas de las comunidades como elementos potenciadores dinámicos del cambio» (Bretón, 2001, p. 62).

La MA empezó a trabajar en **Cabocao** en 1955. La primera acción que realizó la MA fue la elección de la directiva del cabildo. Gestionó ante el Ministerio de Previsión Social el reconocimiento jurídico de **Cabocao**, Corona Real con el nombre de La Moya. Este nombre tiene que ver probablemente con el aspecto geográfico del lugar donde estaba construida la iglesia de San Agustín, la escuela y la casa comunal. En diversas partes del Ecuador aparecen pueblos que llevan el nombre de La Moya, y estas se caracterizan por ser poblaciones situadas a las riberas de los ríos y lagunas, y poseen paisaje verde. El centro comunal de **Cabocao** precisamente estuvo ubicado en la cabecera de un hermoso valle, de propiedad de las familias Guevara y Costales, regada por las vertientes de agua que nacen en los costados de las montañas **Llantu loma** y **Gupawan**.



Antiguo tanque de agua de La Moya construido con el apoyo de la Misión Andina y Caritas de Ecuador (Foto: Igor Guayasamin).



La promoción del reconocimiento jurídico de los anejos era parte de las políticas de la MA, a fin de permitir que estas organizaciones locales contaran con el respaldo de las autoridades locales en la ejecución de los proyectos de desarrollo y la concretización de la ley de comunas de 1937, que escasamente había sido asumida en el medio rural chimboracense, hasta tal punto que en las localidades situadas en las haciendas se crearon las comunidades solo a finales de los setenta.

Al crearse la comuna jurídica, desapareció la categoría «anejo y apareció «la comunidad» o «comuna» y, con ello, la necesidad de elegir cabildos por medio de elecciones democráticas. Pronto, los técnicos de la MA, en coordinación con los tenientes políticos, promovieron la formación de los cabildos e instauraron la costumbre de elegir a los miembros de esta autoridad comunal, por medio de elecciones libres y universales. María Buñay, señala: «con la Misión Andina aprendimos a votar, a elegir libremente a nuestras autoridades» (Entrevistada el 20.03.2016). La nueva modalidad de tener autoridades por votación y la emergencia del cabildo comunitario, causó la pronta desaparición de los regidores y alcaldes, que eran los encargados de designar priostes y convocar a la doctrina. La directiva del cabildo, al margen de las antiguas prácticas religiosas de los regidores y alcaldes, asumió funciones en vínculo con el Estado, tales como organizar reuniones y trabajos comunitarios, administrar los bienes de la comunidad, gestionar recursos ante el gobierno y la MA, representar ante las autoridades civiles, y administrar justicia en casos de controversias por linderos, robos e infidelidad conyugal. Antonio Buñay, recuerda: «antes por cualquier problema nos íbamos a parar en la tenencia política de Calpi. No se resolvía los pleitos, más se gastaba dinero. Cuando apareció el cabildo teníamos que solucionar nuestros problemas aquí mismo» (Entrevistado el 20.03.17).

Los miembros del cabildo, una vez elegidos, recibían capacitación de los funcionarios de la MA en los temas de leyes favorables para los indígenas, de contabilidad y de liderazgo.





En un informe presentado por la MA al Instituto Indigenista Interamericano se dice, «mediante cursos de formación para los miembros de los «cabildos» se enseñan a los dirigentes métodos adecuados para permitirles encauzar el trabajo y los recursos de la comunidad hacia el bienestar social» (Instituto Indigenista Interamericano, 1963, p. 52).

El primer presidente elegido democráticamente en La Moya fue Néstor Sanunga, del barrio *Guantug pampa*, actual Rumicruz. Bajo la administración de Sanunga y el apoyo de la MA se reconstruyó la capilla, se abrió el camino vecinal desde la antigua panamericana Quito-Guayaquil hasta el centro comunal, se construyó el puente de *Roncate*, hubo dotación de pilas y tanques de agua para el uso comunitario, se cultivaron los árboles de eucalipto, y se dieron los cursos de capacitación en la producción agropecuaria (Tuaza, 2013). Dentro de las actividades productivas introducidas por la MA se destacan el cultivo de las hortalizas, y la crianza de ovejas de la raza *rambouillet*.

En cuanto al desarrollo social, la MA, por pedido de Sanunga construyó la escuela para mujeres y hombres. Por primera vez en la historia de esta localidad las mujeres podían ir a estudiar. María Poma recuerda: «me llené de gozo el día que pude ir a la escuela. Mi papá me puso en la escuela. Al ver que ya estaba aprendiendo la letra, las otras muchachas también vinieron a estudiar. Unas con consentimiento de los padres y otros desobedeciendo. No era fácil en ese tiempo ir a la escuela» (Entrevistada el 23.03.14). La imposibilidad de ir a estudiar en la escuela para las niñas y niños indígenas en aquel entonces, obedecía a la falta de escuelas en el medio rural, y en caso de existir como la escuela de San Vicente, los estudios no eran gratuitos y las niñas no eran admitidas, porque los padres y los mismos profesores consideraban que ellas solo podían ser destinadas a las tareas del campo y del hogar (Prieto, 2015). Isabel Sisa recuerda: «nuestros padres decían, ¿para qué vamos a mandar a las niñas a la escuela? Ellas deben saber cocinar y lavar la ropa, aprender en la casa a cuidar a los animales y a manejar el



azadón'. Daba tristeza. Sin saber la letra éramos como ciegos» (Entrevistada el 24.05.16). La MA rompió las barreras que impedían el acceso de niñas a la escuela. Con el correr de los años, las niñas empezaron a leer y escribir. Años después, del barrio Corona Real, que en aquel entonces dependían de La Moya, salieron las primeras profesoras Cristina y Carmen Sisa.

La tarea de la MA fue también registrar el número exacto de la población y elaborar las cédulas de identidad. Hasta la década de los sesenta, en La Moya y en la mayor parte de los anejos indígenas de Chimborazo, las mujeres y los hombres no tenían las cédulas de identidad. El registro poblacional estaba en los archivos de los bautizos, matrimonios y exequias de las parroquias. La MA hizo el censo y entregó las cédulas de identidad. Natividad Buñay, recuerda: «antes no teníamos la cédula de identidad como ahora. La MA entregó las cédulas, pero algunas fechas de nacimiento y los nombres no eran exactos. Con esta institución tuvimos las cédulas hechas en cartulina de color amarillo» (Entrevistada el 20.02.16). De esta situación, Isabel Sisa, señala también: «mi nombre de bautismo es Isabel Sisa, pero en la confirmación mis padres habían puesto Isidora, porque antes ponían otro nombre en este sacramento. Los funcionarios de MA pusieron en mi cédula Isidora Sisa, tomando el nombre de la confirmación. Tuve problemas con este nombre. Menos mal que en el certificado de matrimonio constaba Isabel Sisa y así solucioné el problema del nombre» (Entrevistada el 24.05.16).

Los cambios introducidos por la MA no fueron fácilmente comprendidos por la población. Influenciados por los compadres mestizos, algunos miembros pensaron que había la infiltración de extranjeros y agentes del gobierno para apoderarse de las tierras y de sus hijos. «Estábamos trabajando todos juntos cuando, sin explicación, ciertos compañeros se retiraron del programa. Cultivamos eucaliptos en los terrenos arenosos y pedregosos, y a la mañana siguiente las plantas estaban rotas. ¿Por qué hacían esto? Porque los compadres habían dicho que el gobierno los iba a





quitarles las tierras», recuerda Pedro Sisa (Entrevistado el 23.04.15). Por su parte María Puma dice: «la Misión Andina ofrecía becas a los chicos y chicas para que se vayan a prepararse de profesores, médicos y técnicos. Nuestros padres sintieron mucho miedo porque los compadres mestizos habían dicho, «no les manden, el gobierno los va a llevar a sus hijos a la guerra, van a aprender a ser ociosos, creídos en estos comentarios ya no nos mandaban a la escuela» (Entrevistada el 23.03.14). La MA ofrecía también el proyecto de construcción de casas de teja, pero igualmente fue rechazada por la población por los rumores de una posible expropiación por parte del Estado. Solo Esteban Miñercaja fue capaz de vencer el miedo y dejó que la MA construya la casa de teja en su propiedad.

En 1957, Néstor Sanunga solicitó la presencia de las Misioneras Lauritas, congregación religiosa católica de origen colombiano, fundada por Santa Laura Montoya en Medellín (1914), quienes trabajaban con los indígenas y que eran parte del personal de la MA. Durante seis meses, las Lauritas se hospedaron en la casa de Santiago Miñercaja y de Margarita Sisa. Las mencionadas misioneras trabajaron en La Moya, enseñando el bordado y la cocina a las mujeres. De esta experiencia relata María Poma, «las madres nos enseñaron a cocinar, a coser, aprendimos a bailar en la danza y participar en el teatro. Antes las mujeres no podíamos reír, peor ir a estudiar en la escuela. Con las monjitas llegamos a comprender la importancia de bailar, de reír y de preparar nuevos platos de comida» (Entrevistada el 03.02.14). Concluida la misión, algunas muchachas de La Moya fueron a vivir con las Lauritas en el Hogar Indígena Nuestra Señora de Guadalupe, Riobamba, obra religiosa destinada a acoger y formar a las niñas indígenas en las «bondades de la vida moderna» (Tuaza, 2013). La Madre Isabel Fonseca, misionera Laurita que hizo la misión en esos años en La Moya, recuerda:

... me fui a las misiones a La Moya, la primera comunidad, La Moya de Calpi, y allí fue una cosa muy triste para mí, que no quiero ni recordarla, me duele mucho recordar eso



porque fue también de imponer. Vi las casas, esas chozas, muy sucias, muy en desorden, y yo tenía mucha pena, yo quería que fueran limpiecitas, que tuvieran su jardín, que tuvieran tantas cosas, allí, entonces yo me propuse: voy a transformar a esa comunidad, duré allí nueve meses, yo vivía allí, claro, desde el principio, esa es otra características de las Lauritas que tenemos que compartir la vida del indígena mismo, vivir con ellos, entonces yo viví allí en una choza, con ellos, y empecé a pensar que no estaba bien, estaba muy feo sin blanquear, esas chozas, esas casas sin ventanas, sin letrinas, sin jardín, durmiendo en el suelo con los animalitos, cocinando en el suelo, todo eso me molestaba, y yo quería transformar aquello y empecé, empecé yo misma con mi trabajo, me sacaba los zapatos y empezaba yo a pisar el barro primero, ¡Uhhh! Pisa, pisa barro bastante, se me dañaron los pies porque pisé mucho barro, y con los dueños de la choza les obligaba prácticamente que se queden a trabajar allí conmigo y conseguíamos herramientas y yo allí aprendía a empañetar la choza, y empañetaba porque me interesaba que siguiera eso bonito, y empañetaba todito y luego después de que terminaba esa labor de empañetar, bueno a ver si abrimos una ventana porque eso es tan oscuro adentro, entonces a romper un pedacito y así en realidad me conseguía aquí en Riobamba algunas maderas para poner en las ventanas y ya estaba feliz yo con las ventanas, luego las letrinas, ay! ¿Cómo va ser?, tienen que tener letrina, y hacer el hueco para la letrina. Trabajamos durísimo haciendo también la caseta con palos, a veces traíamos palos de muy lejos e hicimos las letrinas. También fogón, ¿Cómo van a cocinar en el suelo?, no, pues, eso tiene que ser en un fogón; y se me ocurrió que tenía que ser alto el fogón a mí modo de pensar, y a cargar piedras de lejos porque no había piedras, cargamos piedras, pero todo con los dueños de la casa.

Yo quería cambiar todo, transformarlo todito. Sí, me





ayudaron, no se enojaban. Estaban sometidos, ¿No ve que eran bien aplastaditos?, impuesto todo; entonces, pero todas las casas, todas las chozas quedaron blanqueadas, con letrinas, con todo eso. Pero, después a los dos años, yo salí y dije: qué belleza, hasta con jardín y huerto y todo eso, yo dije: otras personas pasando por allí se van a encantar de ver aquella comunidad y van hacer lo mismo; esa era mi meta, para que toditos hicieran lo mismo; pero ¿Qué pasó? Que a los años voy y no encontré nada, nada de lo que se había hecho, habían tapado el hueco de la letrina, el fogón estaba otra vez en el suelo, tapadas las ventanas, todo.

Es que eso fue una lección fuerte para mí, porque lo que yo pensaba, lo que me parecía bien a mí no era lo que ellos pensaban, y esa falta de respeto a su cultura, fue grave, y hasta ahora me duele haber pasado tiempo en esa imposición en esa forma.

En La Moya enseñaba sobre todo a los hombres a coser, a que manejen la máquina, eso era para los hombres, porque, claro, a las mujeres eso no convenía porque era la noche. Empezamos a las ocho de la noche y era toda la noche: una hora fulano de tal, lista por lista cada uno iba por aprender a manejar la máquina de coser. También yo les enseñaba a cortar sus camisas, sus pantalones, a hacer sus ponchos, y así pasamos por la noche y era chistoso porque yo siempre recuerdo eso mucho, con gusto porque yo ya rendida, cansada, me acostaba en una cama que teníamos en un rinconcito y en el mismo cuarto estaba la máquina, y estaba dormida, cuando: ¡Mama Chavico! ¡Levanta! ¡Ven, se quebró la aguja, ven a cambiar! Otro: ¡Ay se desmembró la aguja! Casi no me dejaban dormir, y así aprendieron; así aprendieron a coser en máquina, a hacer sus cosas, y hasta ahora hay dos que viven de eso, de hacer sus ponchos, de coser, y salen allí a la Plaza Roja a coser. A las mujeres también les enseñé a bordar, les enseñé a hacer sus camisas bordadas (EMI, 2016, p. 209-211).



Cuando la MA dejó de operar en La Moya, Néstor Sanunga, con el apoyo de las misioneras Lauritas, solicitó la presencia de las Escuelas Radiofónicas Populares (ERPE), creada en 1962 por Monseñor Leonidas Proaño para la alfabetización de la población indígena adulta. Dado que no había un profesor para la enseñanza de los adultos, Sanunga, que en su juventud había asistido a la escuela de San Vicente de Luisa se ofreció de voluntario para enseñar el abecedario y a hablar en español, constituyéndose así en el alfabetizador auxiliar reconocido por ERPE. Saber el abecedario, la letra, los números y hablar el español eran las demandas emergentes de los indígenas en aquellos años. Solo con la lectura podían conocer los alcances de la Ley de Comunas (1937) y el Código de Trabajo (1938), con el conocimiento de los números, podían vender sus productos a precios justos y con el español podían interactuar con los mestizos de Calpi y de Riobamba, y acudir a las autoridades a exponer sus problemas.

Sanunga, influenciado por las ideas innovadoras transmitidas por Monseñor Proaño, a través de los programas de ERPE y del Centro de Estudios y Acción Social (CEAS), para 1972 fundó la Cooperativa Agrícola San Agustín, adquiriendo la propiedad de la familia Velarde de cuatro hectáreas, que en otra hora pertenecía a sus padres y que había sido expropiada por esta familia, cuando los abuelos de Sanunga habían adquirido la deuda de la chicha y no habían podido cancelar. Esta cooperativa funcionó casi por dos décadas. A finales de la década de los ochenta, el predio fue dividido entre los socios. La disolución de la cooperativa a decir de Vicenta Miñercaja: «tuvo que ver con la escasa participación de todos los socios, la agricultura no ofrecía los suficientes frutos, la venta de los productos no cubrían los costos de producción y no hubo acceso a créditos» (Entrevistada el 10.01.17).





La MA y las Lauritas despertaron en los jóvenes el interés por aprender trabajos nuevos y reforzaron la idea de separarse de Calpi; idea que tenían por la influencia redentorista. Así, aprendieron nuevos oficios que anteriormente creían que eran un privilegio especial de los blancos. En los barrios Corona Real y La Moya, los jóvenes Ascencio Muñoz, Ignacio Sisa, Tomás Sisa y Abel Guamán, entre otros que habían sido los primeros alumnos de la Escuela Quipaipán, fundaron la banda de músicos, similar a la banda de Calpi. La idea era, a decir de Ignacio Sisa: «no rogarlos a la gente de Calpi y de San Andrés que eran conocidos como músicos para las fiestas, porque cobraban mucho, y demostrar que nosotros éramos capaces de aprender como ellos a entonar la trompeta, el saxofón y otros instrumentos» (Entrevistado el 15.07.16). La banda de músicos era importante en la vida de los anejos. Las fiestas de los santos y los matrimonios requerían de la banda. Antes de haber la banda de músicos de Corona Real y La Moya, las fiestas en La Moya eran amenizadas por las bandas de Calpi y de San Andrés. Los indígenas músicos solo entonaban el bombo, el pingullo y el violín y sus servicios eran requeridos por la gente de escasos recursos. La fundación de la propia banda despertó el entusiasmo de los habitantes de La Moya e hizo posible la valoración de la comunidad y de las potencialidades de sus habitantes.

El mejoramiento agropecuario emprendido por la MA, despertó nuevas necesidades. La introducción de las ovejas de la raza *rambouillet* y el ganado vacuno lechero demandó la tenencia de pastos de óptima calidad y con riego. Hasta la intervención de MA, sus habitantes no conocían del cultivo de pastos, acostumbraban a alimentar a sus vacas con cabuya, el sigsig, la paja, las malezas y los restos de las papas, el maíz, las alverjas y las habas. Los mejores predios con regadío y con alfalfa eran propiedades del ambateño César Guevara y de las familias Costales, Jara y Romero. Los jóvenes Tomás León y Antonio León, formados por la MA, apoyados por su padrastro mestizo, Gerardo Romero, y el dirigente Néstor Sanunga, tomaron la decisión de controlar las vertientes de agua de las montañas de La Moya que antes se regaba en los campos de las



quiteños, quienes, al conocer la dura realidad del trabajo campesino, especialmente de «los hieleros»<sup>6</sup> procedentes de esta comunidad, decidieron filmar en La Moya el documental titulado **Los hieleros del Chimborazo**, rodado desde 1977 hasta 1980. Años más tarde, en esta misma comunidad y bajo la dirección de Igor Guayasamín, se produjo la película *Los puruhaes*, para la colección *Nawi*, del mencionado cineasta.

Si bien es cierto que en la memoria colectiva de los habitantes de Rumicruz, Jatari Campesino, Corona Real y Tunsalao se mantiene viva la mirada de La Moya como centro, a partir de los años ochenta se convirtió en una pequeña comunidad con pocos habitantes que se resisten a abandonar su terruño, pese a la amenaza de los derrumbes de las montañas que la rodean, el cierre de la escuela y la ausencia de oportunidades laborales.

En la década de los noventa, con el apoyo de la Cruz Roja Española y la Cruz Roja Ecuatoriana, los moradores de La Moya construyeron el centro de atención de niñas y niños; institución que funciona hasta nuestros días. A diferencia de las comunidades aledañas, en La Moya existe la fuerte cohesión social de sus miembros, quienes se consideran familiares. En efecto, en el mundo indígena la familia trasciende el parentesco, hay una noción de familia ampliada, donde los adultos mayores se convierten en *taytas* y *mamas*, padres y madres, las personas que han contraído matrimonio son tíos y tías (Guaza, 2017). Es curioso el establecimiento de las alianzas conyugales. Los jóvenes de La Moya no buscan a su futuro esposo o esposa en *Jatari Campesino* o en Rumicruz sino en Pulínguí, Nitiluisa y La Delicia. Esto tiene que ver en parte con la rivalidad que los de La Moya tienen con estas comunidades por haberse dividido del anejo madre.

<sup>6</sup> El oficio de extraer hielo del Chimborazo, actividad al que se dedicaban los habitantes de La Moya y Cuatro Esquinas.





## CAPÍTULO III

### FRACCIONAMIENTO DE LA MOYA: EMERGENCIA DE NUEVAS COMUNIDADES

En el presente capítulo se analiza el fraccionamiento de la organización comunitaria de La Moya, señalando las causas que ocasionaron la decadencia organizativa y se describe la emergencia de nuevas comunidades en el territorio, que en otra hora, formaban parte del antiguo anejo *Cabocao*; más tarde conocido como la comunidad de La Moya.

#### Causas de la decadencia de La Moya

Ya a mediados de la década de los setenta, La Moya empezó a sufrir la ruptura de su estructura organizativa. Esto tuvo que ver, en principio, con la reubicación de los asentamientos habitacionales. En tiempos del anejo, las casas estuvieron dispersas a lo largo y ancho del territorio de Cabocao, pero con los años, sus habitantes tuvieron que levantar las casas en las faldas de las montañas y al filo de las quebradas.

Los miembros del antiguo barrio *Pugio* para construir sus casas en *Gualiñak*, mientras que los moradores de *Concha pampa*, se unieron a *Kusbitolo* y otros a *Tingo Marka*. Para los años ochenta, los de *Kusbitolo* se unificaron con los de *Guantuk Pampa*; a su vez, los indígenas que vivían en Corona



Real construyeron sus casas en la montaña cercana a Nitiluisa y se adhirieron a esta comunidad. Los habitantes de *Tunsalao*, que vivían en los territorios pertenecientes a Calpi y a *Cabocao*, decidieron unirse con los indígenas de *Pulinguí* en calidad de barrio, motivados por tener el agua entubada, mientras que los de *Guantul* se incorporaron a San Vicente de Luisa y *Gaushi* Chico.

El agrupamiento de estas comunidades fue forzado por la presencia de cuatreros, procedentes de las poblaciones aledañas a Riobamba. Con respecto a esta situación, Isabel Sisa de Rumicruz, recuerda: «hasta 1965 vivíamos en paz. Las casas estaban dispersas. Normalmente construíamos las casas en lotes grandes de tierra, con la finalidad de tener suficiente espacio para la cría de animales y la siembra de huertas. Con el apoyo de la Misión Andina, tuvimos ovejas de raza, cuyes, conejos y vacas. Mejoramos la producción, lo cual permitió tener ingresos económicos. Pienso que esto motivó a que aparezcan los ladrones. Aquí mismo había también gente de mal corazón que tenían contactos con los ladrones y establecían contactos. Por tres ocasiones tuve que construir la casa en distintos lugares, hasta llegar a tener la casa definitiva en Rumicruz» (Entrevistada el 20.05.16).

A finales de la década de los setenta, posterior a la intervención de la MA, fueron años de mucho sufrimiento para los habitantes de *Cabocao*: perdieron sus chozas, sus animales y cosechas. Quienes mostraban resistencia a los cuatreros eran brutalmente asesinados. Andrés Toaza, contaba: «dos ladrones habían llegado a Tunsalao, a la casa de José Aguagallo. Cuando uno de estos estaba tomando sus pertenencias, él logro reconocer que era su compadre mestizo y le dijo, 'por favor, no nos robe, usted es mi compadre', pero el malhechor, al oír estas palabras, sin compasión, tomó la barra de hierro y le atravesó por sus entrañas, dándole la muerte frente a sus hijos y a su esposa» (Entrevistado el 15.03.07). Por su parte, Pascuala Lluglla contaba, «una noche, mientras mi marido estuvo de viaje, llegaron un grupo de siete cuatreros a mi casa. Yo estaba recién dada a luz y mis niños dormían,





los ladrones rompieron bruscamente la puerta. Me levanté y me armé de valor, tomé la vara verde de eucalipto y les pequé. A uno de ellos alcancé a dar en el ojo hasta que se sangró. Pronto llegaron los vecinos y los ladrones huyeron despavoridos» (Entrevistada el 10.06.02). Natividad Buñay, de Rumicruz, señala: «cuando en la obscuridad de la noche y en medio del bosque veíamos, un foco o una luz era señal que se avecinaba el ataque de los cuatreros. Estos, sin piedad, llegaban a las casas, sustraían granos, ropa nueva, dinero, ovejas y vacas. Venían en caravana de diez, con pistolas y cuchillos en las manos. No podíamos defendernos, porque no teníamos armas. Solo nos tocaba ver como llevaban las cosas y los animales» (Entrevistada el 20.07.16).

Los robos y la violencia provocada por los cuatreros se mantenían en la impunidad, no había la posibilidad de denunciar a las autoridades de Calpi ni de Riobamba. Vicenta Miñercaja, de La Moya, manifiesta: «no se podía avisar a nadie. Las autoridades creían más a los mestizos que a nosotros. En algunos casos los ladrones eran aliados del teniente político, sus compadres y vecinos. En vano se presentaba la demanda, los ladrones salían riéndose de la tenencia política. Días después regresaban con más venganza a robarnos» (Entrevistada el 17.08.14).

En efecto, las décadas de 1960 y 1970 fueron años difíciles para los indígenas de La Moya y sus alrededores. Las poblaciones que estaban situadas en las haciendas gozaban de la protección del amo y sus mayordomos, mientras que los llamados anejos e indios libres estaban expuestos a toda inseguridad y no contaban con la defensa de las autoridades, ni de los *apus* del pueblo de Calpi.

Frente a los peligros constantes que suponía la presencia de los cuatreros, la mayoría de los habitantes tomaron la decisión de levantar sus chozas en lugares inhóspitos: las faldas de las montañas y al filo de las quebradas. Las condiciones geográficas irregulares, donde se construyeron las nuevas casas, permitieron tener protección. Los habitantes de Corona Real construyeron



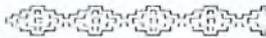
sus casas en la ribera de *Paila Kucha*, cercana a Nitiluisa, lugar donde se encuentran las dos quebradas rodeadas de montañas que servían de fortaleza. Los barrios *Tingo Marca y Gualiñak* fueron edificados en terrenos rodeados de quebradas y protegidos por las montañas.



Barrio, *Gualiñak* (Foto: Piernek Van Dorpe).

Por su parte, los habitantes de *Kuchitolo y Guantug pampa* se agruparon a los pies de la montaña de Zanja, rodeada por el norte por la quebrada de *Taba wayku*, o quebrada de los zancudos (Cordero, 1955); por el sur, la quebrada de la familia Miñercaja, y por el este, la quebrada Pakcharon. La profundidad de las tres quebradas y la elevación de las montañas ofrecían protección frente a los ataques de los ladrones. Hasta nuestros días el puente que atraviesa la quebrada de Pakcharon sigue siendo la única entrada a la comunidad. En los inicios había un pequeño puente de madera que los moradores colocaban a las seis de la mañana y les quitaban a las seis y media de la tarde, por turno.





Años más tarde, construyeron el puente de hierro y cemento, más la puerta de entrada hecha de madera que abrían a las seis de la mañana y cerraban a las siete de la noche.

Amenazados permanentemente por los cuatreros, en los distintos barrios de La Moya, organizaron las rondas de siete a doce personas, entre mujeres y hombres quienes, con una carabina, recorrían la comunidad y vigilaban toda la noche. Estos eran asignados por los dirigentes siguiendo el orden alfabético de los apellidos. Al frente de cada cuadrilla había una persona adiestrada para disparar la carabina. En *Guantuk pampa*, Gabriel Buñay era el encargado de disparar la carabina y de dirigir la marcha de los vigilantes que rondaban en la noche.

La práctica de las rondas se difundió también a las demás comunidades indígenas de Calpi, San Andrés y a las demás parroquias de Chimborazo y Tungurahua. Por medio de las rondas, los indígenas vigilaban sus bienes, perseguían a los ladrones; en ciertos casos recuperaban los bienes sustraídos, capturaban a los delincuentes, y los entregaban a las autoridades; pero, dado que los malhechores eran mestizos y con influencia ante los mandos locales, salían de la cárcel y regresaban a cometer robos con más venganza. Esta realidad hizo que, en algunos momentos, los indígenas tomaran la justicia por sus propias manos. «No había manera de vivir en paz. A finales de 1970 fue capturado por los indígenas y entregado a la policía, un malhechor, jefe de la banda de ladrones, de apellido Ocaña, pero salió rápido de la cárcel y volvió a cometer más robos, hasta que los moradores de *Tuntatakto* le dieron muerte, dando golpes con azadón en la cabeza y así los ladrones desaparecieron», manifiesta Arsenio Acalo, de Rumicruz (Entrevistado el 14.03.16).

La constante amenaza de los cuatreros desapareció por completo en 1982, año en que La Moya y los anejos cercanos recibieron el servicio de la luz eléctrica del gobierno de Osvaldo Hurtado Larrea. Hasta aquellos años, esta parte del medio rural





chimboracense, situada apenas a 18 kilómetros del centro de Riobamba, no gozaba de los servicios básicos como la luz y el teléfono; no tenían servicios de agua potable sino apenas el agua entubada que llegaba de las vertientes hasta el centro comunal y que habían sido implementadas por la MA a finales de los cincuenta e inicios de los sesenta. Hasta nuestros días, no hay un mejoramiento sustancial del servicio de agua potable, ni la implementación del sistema de alcantarillado tal como se detallará más adelante.

Las condiciones geográficas y la falta de espacios para el centro comunal fueron otros de los aspectos que condujeron a la creación de nuevas comunidades. En 1980, los cerros *Llandu*, *Gunpaguay*, *Sanguisel*, parecían caer sobre los asentamientos de La Moya. Alrededor de estas montañas y especialmente junto a las vertientes de agua hubo derrumbes que causaban el pánico de la población. Pese al peligro, el grupo de habitantes adultos decidió quedarse en su terruño, mientras que los jóvenes pedían salir del lugar cuanto antes. Con el respaldo de las autoridades de la provincia de Chimborazo, quienes querían tener un nuevo asentamiento, fundaron la cooperativa de vivienda *Jatari Campesino* en la llanura de *Laimi* a dos kilómetros de La Moya.

La fragmentación de La Moya fue motivada también por la falta de espacio para construir el centro comunal. Los dirigentes jóvenes que soñaban con la parroquialización, buscaban un espacio amplio, tenían la intención de expropiar más tierras a César Guevara, pero algunos moradores defendían los intereses del terrateniente. Sin el espacio suficiente, no había lugar para la construcción del subcentro de salud, la casa comunal, el colegio y la cancha de fútbol, cosas que requería la comunidad para constituirse en parroquia.

Otro de los aspectos que ocasionó el quebrantamiento de La Moya fue la disputa por el liderazgo comunal. Durante los años sesenta y setenta, las familias Miñercaja, Sanunga, Castro y León dirigieron los destinos de la población. Años más tarde, surgió la



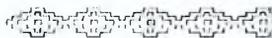


figura del dirigente Esteban Sisa, joven con ideas radicales quien promovió la independencia de La Moya del centro parroquial de Calpi. Los primeros dirigentes, si bien es cierto, manejaban el discurso de la autonomía de La Moya del control de las autoridades de Calpi, en el fondo, dado que tenían a compadres mestizos del pueblo, mantuvieron la idea de continuar dependiendo del centro parroquial en términos políticos y religiosos. «Debemos respetar al teniente político. Él es la autoridad de la parroquia», eran las frases con las que enfatizaban en la necesidad de depender políticamente de Calpi. Mientras que, en lo religioso, decían: «Dios está en la iglesia de Calpi. Los bautismos y matrimonios solo son válidos si son hechos en Calpi», señala Esteban Sisa (Entrevistado el 23.10.16). En contraste con las visiones de los antiguos dirigentes, Sisa y los nuevos dirigentes, insistían en que La Moya debía ser una nueva parroquia con su propio cementerio, su iglesia, su escuela y sus propias autoridades. Los antiguos dirigentes, dóciles a los mestizos, argumentaban: «nuestras raíces están en Calpi, ¿Cómo vamos a enterrar a nuestros muertos en *Laimi*, si ahí no está Dios ni nuestros antepasados?» Sisa y sus compañeros, por su parte, decían: «es mejor ser propiamente indios, ofrecer un lugar decente a nuestros muertos. En Calpi ya no hay espacio para enterrar a los muertos. Con motivo del entierro y la celebración de los sacramentos dejamos en las cantinas el dinero que con tanto esfuerzo conseguimos» (Entrevistados el 20-09-16).

Las ideas de emancipación de las comunidades de los centros parroquiales recorrían también por las demás parroquias rurales de Chimborazo, en donde los mestizos impedían la apertura de los caminos vecinales, la creación de las escuelas (Burgos, 1997) y la formación de la organización comunitaria (Arrieta, 1984; Pallares, 2000). Así se constituyeron las parroquias Cacha y Santiago de Quito (Arrieta, 1984) y otras parroquias a lo largo y ancho de la serranía ecuatoriana (Santana, 1995). Las autoridades de estas parroquias eran indígenas, asignadas por elección popular, al margen de la asignación de los gobernadores tal como sucedía tradicionalmente.



montañas de donde nacían las vertientes de agua, amenazando con hacer desaparecer las casas. Esto hizo que Sisa y sus compañeros buscaran un lugar seguro para construir sus nuevas habitaciones. Para ello plantearon la demanda judicial a los demás moradores que tenían lotes de tierra cerca de la antigua carretera panamericana. El intento de expropiación generó resistencias, entre los mismos moradores de La Moya y de Rumicruz, propietarios de tierras frente al grupo presidido por Sisa. Ventajosamente, este conflicto concluyó cuando quienes pretendían construir sus casas en lugares seguros, encontraron la oferta de comprar las tierras al propietario de la antigua hacienda Luisa, quien hasta a mediados de los ochenta mantenía intacta la propiedad.

Una vez adquiridas las tierras de la hacienda, fundaron la comunidad con el nombre de *Jatari Campesino*, en honor al periódico *Jatari Campesino* de ERPE, que en la década de los setenta del siglo pasado traía en sus páginas noticias de la organización popular y animaba a los campesinos e indígenas a reclamar sus derechos a los hacendados y al gobierno.

Otro de los aspectos que explican el declive de La Moya fue el éxodo de los jóvenes dirigentes hacia Riobamba. Los líderes jóvenes Tomás León, Antonio León, Segundo Castro y Esteban Sisa, que promovían la organización comunitaria, emprendían los trabajos en pos del desarrollo local y buscaban contactos con las instituciones benéficas, consiguieron empleo en el Municipio de Riobamba y, años más tarde, compraron lotes de terreno en el perímetro urbano donde construyeron sus casas. Este éxodo supuso el abandono de la comunidad y la desaparición de cuadros de dirigentes formados, tanto por la MA como por la Iglesia. Tardó mucho tiempo, hasta que surgieran nuevos dirigentes del cabildo que lideraran nuevamente los destinos de la comunidad.

La ausencia de una directiva formal y la escasa gestión de los nuevos dirigentes hicieron que los trabajos comunitarios no fueran asignados de manera equitativa y que pocos participaran





de los mismos. A las reuniones y a las mingas organizadas por el cabildo, solo aparecía la gente de Rumicruz y de *Jatari* Campesino. Según María Natividad Buñay: «dos dirigentes de La Moya exigían demasiado trabajo. En las mingas estaba más la gente de Rumicruz, y pocos de La Moya. Esto no nos gustó» (Entrevistada el 17-11-16). Había sospecha de que en caso de parroquializarse La Moya, los moradores que habitaban en el centro de la comunidad volvieran a repetir las mismas tácticas de dominación impuestas por los mestizos del centro parroquial de Calpi.

Finalmente, la separación de los barrios se radicalizó con la distribución inequitativa del servicio de agua entubada y el agua de riego. Durante los setenta, hubo trabajos comunitarios para promover la captación de las fuentes de agua que en el pasado eran utilizadas únicamente por los mestizos, propietarios de los mejores predios, tal como se señaló anteriormente. En los trabajos de captación participaron en mayor número gente de Rumicruz, movida por la esperanza de llegar a ser usuarios de agua de riego. En los inicios de los trabajos de captación de agua de riego, los dirigentes habían prometido a quienes trabajaran, una hora de riego a la semana. Pero esta promesa no se hizo efectiva. La directiva de la junta de agua, en el momento de asignar horarios, dejó de lado a los moradores de Rumicruz y con el afán de calmar los ánimos, entregó agua entubada en una manguera de media pulgada. Esto provocó la ira y el deseo de independizarse cuanto antes de La Moya.

### **Barrios que se unieron a San Vicente: *Gausbi Chico*, *Tunsalao* y *Nitiluisa***

Los primeros en separarse de La Moya fueron los moradores que vivían en *Quantul*. La presencia y la amenaza permanente de los cuatrerros, como se describió anteriormente, obligaron a que se adhieran cuanto antes a San Vicente de Luisa y a *Gausbi Chico*. «Teníamos el anhelo de seguir siendo gente de La Moya, pero la distancia a esta comunidad motivó a que buscáramos protección

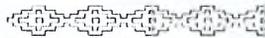


de los ladrones, uniéndonos a San Vicente y a *Gausbi Chico*. Afortunadamente teníamos tierras también en estos anejos, entonces la unificación no resulto difícil», señala Santiago Castro de *Gausbi Chico* (Entrevistado el 14.05.16).

Para mediados de los años setenta, también los moradores de Tunsalao se separaron de la Moya. De modo similar a los habitantes de *Guantul*, ellos vivían amenazados por los cuatrerros y no tenían el servicio de agua entubada. En el pasado había dos Tunsalao separados por el camino grande y por el sentido de pertenencia de unos a la parroquia Calpi y de otros a la parroquia San Andrés. Los habitantes de la parte que pertenecía a Calpi se identificaban con La Moya, pronto se unieron a los otros que habitaban en el territorio perteneciente a San Andrés. Al constituirse en una sola comunidad, lograron obtener de la vecina comunidad Pulinguí el servicio de agua entubada. Años más tarde compraron una parte de la hacienda Luisa, trajeron el agua de riego de Misarumi de las faldas del Chimborazo, y obtuvieron el derecho al agua de regadío de Licán. En 1997, la comunidad alcanzó el reconocimiento jurídico del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Acuacultura, llegando así a constituirse en una comunidad autónoma (GAD Parroquial de San Andrés, 2013).

El otro barrio en separarse de La Moya fue Corona Real. La amenaza de los cuatrerros hizo que las familias Gualancañay, Zula, Pilataxi, Lluglla, Muñoz y Guzmán entre otros de este sector, se agruparan y construyeran casas en las laderas cercanas al anejo Nitiluisa, conformando y entrando así a formar parte de esta comunidad. «Siempre habíamos pertenecido a La Moya, queríamos seguir siendo de La Moya, pero los ladrones nos corrieron. No había protección, entonces venimos a construir la casa en este lugar. Pero todavía sentimos ser parte de La Moya», señala Tomás Sisa (Entrevistado el 12.09.16). La separación, sin embargo, no fue rotunda. Muchos de los miembros de Corona Real, mantienen hasta estos días vínculos con La Moya por ser usuarios de agua de





riego y por tener lazos de parentesco. «Ya no somos parte de La Moya, pero estamos ahí mismo. Tenemos agua, tierras y familias en La Moya, así que no nos hemos separado del todo» manifiesta, Fidel Pilataxi (Entrevistada, 23.11.16), de Corona Real.

## Rumicruz

Rumicruz, conocida en tiempos del anejo La Moya como *Guantug pampa y Kushitolo*, se convirtió en comunidad jurídica en 1981. Antes de la formación de esta comunidad vivían las familias Sanunga, Lata, Sisa, Tuaza, Guamunshi dispersos por las faldas de *Kushitolo* y unas pocas familias de apellido Buñay que habitaban en el actual asentamiento. En 1973, los moradores se sintieron obligados a dejar sus casas por la presión de los cuatreros que frecuentemente robaban sus bienes, y se asentaron en el sitio rodeado por las quebradas y la montaña de zanja que servía de fortaleza, tal como se ha señalado anteriormente.

Inicialmente no sentían la necesidad de separarse de La Moya. Continuaban asistiendo a la doctrina, a las reuniones y a las mingas; realizaban la contribución económica al cabildo de La Moya. Además, Néstor Sanunga, oriundo de *Guantuk pampa* desempeñaba las funciones de presidente de la comunidad. A mediados de los setenta recibieron de la directiva de la comunidad de Pulinguí la oferta de tener agua de las fuentes de *awka yaku*, no obstante, rechazaron la oferta argumentando que ellos han sido siempre de La Moya y de Calpi y que no van a dejar de pertenecer a esta jurisdicción. Pero, pronto sintieron que los moradores de La Moya no los veían como parte de su comunidad sino como personas extrañas que exigían tener solamente agua y otros beneficios. «Cuando organizaban las mingas, en la parte que corresponde al centro comunal todos asistían, mientras que cuando tocaba el arreglo de los caminos en el sector de *Guantug pampa*, los habitantes de La Moya no salían a trabajar por igual», señala Manuel Sanunga (Entrevistado 22.05.16), uno de los antiguos fundadores de Rumicruz. Esta situación aceleró la separación.



Para 1976, los moradores de Rumicruz, dirigidos por Néstor Sanunga, José María Sanunga y Manuel Sanunga crearon el comité de promejoras del barrio. De este acontecimiento, recuerda Rafael Guamunshi: «necesitábamos tener el puente. En tiempos de lluvia esperábamos con los burros cargados de cebada y papas, hasta que se disminuía los caudales de agua por la quebrada. No podíamos pedir a la directiva de La Moya que gestione esta obra, entonces decidimos formar el comité de promejoras» (Entrevistado 22.05.16). La formación de este comité permitió que los cabecillas del barrio gestionen la construcción del puente. En un inicio cada uno de ellos donó los sacos de cemento y posteriormente gestionaron la donación de veinte sacos de cemento de la madre Inés Romero, religiosa Laurita; juntaron las piedras de las quebradas de La Moya y de la antigua hacienda Luisa con los que construyeron el puente. Esto provocó el malestar con la directiva de la Moya, que impidieron continuar con más obras en Rumicruz. Pero, para acelerar el trabajo de la constitución de una nueva comunidad, la junta promejoras organizó mingas por las noches. «En una sola noche allanamos el terreno de Juliana Buñay que no tenía descendencia e hicimos la plaza, la otra noche abrimos el camino de entrada a la comunidad, destruyendo la quebrada», recuerda Manuel Sanunga (Entrevistado el 22.05.16). Posteriormente abrieron la acequia para conducir el agua desde la quebrada de La Moya, hasta la naciente comunidad. «No teníamos tubos de captación, pero trajimos agua a canal abierto y para atravesar las quebradas labramos los tallos de los árboles e hicimos puentes», señala Sanunga (Entrevistado el 22.05.16). La iniciativa de la junta de promejoras fue respaldada por el entonces prefecto de Chimborazo, Arnaldo Merino Muñoz, quien meses más tarde entregó la tubería de agua, posibilitando así a que los moradores tuvieran una pila de agua y un tanque de lavado comunitario.

Pero no todos estuvieron de acuerdo con el nacimiento de la nueva comunidad, preferían mantenerse fieles al antiguo anejo La Moya, porque tenían sus tierras, sus familiares y la devoción a San Agustín, patrono de la localidad. «¿Cómo convencer a la gente





de la importancia de tener la propia comunidad? ¿Qué elemento simbólico le puede unir a la comuna? fueron las preguntas que se planteaban los miembros del directorio de promejoras», sostiene Sanunga (Entrevistado el 22.05.16). La respuesta que encontraron fue declarar a la imagen del Niño Dios de Encarnación Tacurí, esposa de Pedro Buñay, como patrono de la naciente comunidad.

En efecto, apenas realizado el trazado de la plaza, a la semana siguiente organizaron la fiesta de los Reyes Magos y pidieron al párroco de Calpi, Padre Abelardo Castillo, la misa y su apoyo para convencerles a los miembros de la naciente comunidad en la importancia de tener la organización comunal. «La primera fiesta de los reyes era chistosa. No había dinero para contratar los caballos, así que los reyes tuvieron que pasar la fiesta montados en sus burros. Todos los miembros de la naciente comunidad tuvimos que contribuir con granos y con dinero para cubrir los costos de la festividad», recuerda Isabel Sisa (Entrevistada el 23.04.16).

Los preparativos y la celebración de la fiesta de los Reyes dieron a los moradores de Rumicruz, sentido de pertenencia y coraje para continuar con la tarea de formar y consolidar su propia comunidad. Desde aquella fiesta, anualmente se celebra los Reyes y el «Niño de Mama Encarnación» es el elemento simbólico que une a todos los miembros. Por los altos costos que supone pasar las fiestas de los Reyes -unos diez mil dólares-, hoy en día han desaparecido los priostes; sin embargo, el «Niño», patrono de la comunidad, es venerado y hay personas voluntarias que pasan la misa anualmente.





La fiesta de los Reyes en Rumicruz (Foto: Pierrick Van Dorpe).

Las construcciones del puente, el camino, la plaza y quienes iniciaron la fiesta del Niño, animaban la fundación y la consolidación de la nueva comunidad, pero hubo resistencia por parte de la directiva central de La Moya y del teniente político de Calpi. «Un día supimos que el teniente político de Calpi, Daniel Jácome, estaba resolviendo los problemas de robos de ovejas en Nitiluisa, entonces fuimos en comisión a traerles. A pesar de que no quiso venir, les exigimos llegar a *Guantuk pampa* y a observar las obras que habíamos levantado con nuestros propios recursos. Una vez que constató los trabajos, él se sintió animado y autorizó a medir la distancia entre La Moya y la naciente comunidad. La distancia es de apenas 500 metros. Esto fue un problema, porque los del Ministerio de Agricultura pedían que la distancia sea si quiera de un kilómetro», sostiene Manuel Sanunga (Entrevistado el 22.05.16). Con el beneplácito del teniente político, empezaron los trámites del reconocimiento jurídico de la comunidad ante el gobierno. «Tuvimos que hacer comisiones para ir a Quito, porque aquí los funcionarios del Ministerio de Agricultura se hicieron partidarios de la gente de Calpi y de La Moya. Amanecíamos debajo de la presidencia para pedir que el gobierno firme el documento», recuerda Sanunga (Entrevistado el 22.05.16). Si bien es cierto,



que el Estado ecuatoriano, había promulgado ya en 1937 la ley de Régimen de Organización y de las Comunas, en el medio rural chimboracense; estas leyes no eran conocidas y, por la intervención de los hacendados y de los mestizos de los pueblos, no se había hecho efectivo el cumplimiento de esta ley hasta la década de los ochenta del siglo pasado. Los hacendados y los mestizos vieron en la aplicación de la ley y la consecuente creación de las comunidades una amenaza para sus intereses de carácter económico y del ejercicio del poder.

En efecto, con la creación de las comunidades, la hacienda y el centro parroquial dejaron de ser el centro de administración de la población indígena, el control sobre lo sagrado y de obtención fácil de ingresos económicos. Dejar que las comunas tuvieran autoridad era renunciar a siglos de control hegemónico de la hacienda y del pueblo sobre la población indígena que frecuentemente era violentada (Arrieta, 1984).

Finalmente, en 1981, el Estado ecuatoriano declaró a Rumicruz como comunidad jurídica, independiente de La Moya. El nombre de Rumicruz fue asignado en virtud de la existencia de una piedra en forma de cruz andina que está situada a trescientos metros del centro comunal y que sirve de demarcación limítrofe entre los cantones Riobamba y Guano.

Con el acuerdo ministerial en las manos, los moradores de Rumicruz empezaron a trabajar con fuerza en la consolidación de la organización comunal, obtuvieron el apoyo de las organizaciones de desarrollo para implementar obras, tal como detallaré más adelante. Que las comunidades indígenas tengan su propio acuerdo ministerial y el reconocimiento de la condición jurídica en el Ecuador es significativo. Las instituciones del gobierno y las organizaciones no gubernamentales (ONG) de desarrollo piden a las comunidades estos documentos antes de promover las obras de infraestructura u otras acciones de intervención. Sin el acuerdo ministerial, las comunidades no podrán gestionar los recursos y



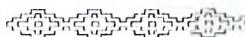
obtener beneficios (Tuaza, 2010).

Para 1984, en Rumicruz surgió la figura carismática de Víctor Sanunga, dirigente joven que, de adolescente, había acompañado a su padre José María en el momento de la creación de la junta promejoras. De niño estudió en la escuela Quipaipán construida por la MA. Durante los primeros años de la década de los setenta fue a trabajar en las plantaciones de palma africana en Santo Domingo de los Tsáchilas, junto a Segundo Andrés Tuaza y otros jóvenes de la localidad que buscaban oportunidades laborales y nuevas formas de vida.

Al regresar a Rumicruz se sintió atraído por el servicio a la comunidad. Animado por el ideal de servir a sus hermanos, buscó capacitarse en los cursos de formación en liderazgo que brindaba la iglesia y las organizaciones populares como la Central de Servicios Agrícolas. En aquellos años, ERPE y la «Radio Promoción» organizaban los cursos de capacitación para dirigentes comunitarios y de asociaciones agrícolas en los temas de liderazgo, legislación laboral, organización popular, desarrollo comunitario y mejoramiento de la producción agropecuaria. Las organizaciones clasistas y populares también impulsaban capacitaciones en esos temas.

Motivado por las ideas innovadoras recibidas en estos cursos, Víctor Sanunga, una vez electo presidente de la comunidad, buscó el apoyo del Instituto Cooperativo Ecuatoriano, ONG que con los fondos provenientes de la Fundación alemana *Konrad-Adenauer-Stiftung* promovía en esos años el desarrollo rural. La alianza estratégica de estas dos ONG llevaba el nombre del «Proyecto ICE-KAS», dirigido en Chimborazo por los ingenieros Vicente Cardoso y Fernando Zavala. Con el apoyo de esta organización, promovió la apertura de caminos desde el bosque situado en Pulinguí, por donde atraviesa la antigua carretera que va de Cuatro Esquinas a la ciudad de Riobamba. Antiguamente solo existía un sendero pequeño que conectaba a Rumicruz con La





Moya y con el bosque, lugar donde tomaban el autobús para ir a Riobamba. «Ahora tenemos muchas entradas a la comunidad; antes la única salida a Riobamba era por el bosque. Por ahí sacábamos los productos para ir a vender y por ahí traíamos las cosas y los materiales de construcción de casas. Acá no entraban los carros. Raro era ver un carro llegar a la comunidad, pero el carro venía por Calpi, porque no había entrada por Cuatro Esquinas, el puente estaba roto. No se podía venir ni por *Cunduana* ni *Gausbi*, porque no había caminos como hoy. La vida era difícil », señala María Natividad Buñay (Entrevistada el 15.06.16). Con la apertura del camino, llegaron los carros a Rumicruz y aun quienes habían puesto resistencia a la construcción, vieron en esta obra, la oportunidad de alcanzar días mejores. Este camino fue uno de los primeros que facilitó la conexión rápida de Nitiluisa, La Moya y Rumicruz con la ciudad de Riobamba. Solo años después se abrieron los otros caminos vecinales por San José de *Gausbi* y por *Cunduana*.

Con el apoyo del proyecto ICE-KAS y el liderazgo de Víctor Sanunga en Rumicruz se promovieron los cursos de capacitación orientados al mejoramiento de la actividad agropecuaria, para lo cual crearon granjas experimentales. A este lugar acudían los indígenas provenientes de *Chancabuan*, *Cicalpito*, *Shamanga*, *Aychabub*, *Gatazo Grande* y *Gatazo Chico*, comunidades beneficiarias de los proyectos de ICE-KAS, al recibir los cursos teóricos y prácticos en cultivos, costura, panadería y manejo de tiendas. Durante cuatro años, los moradores de la localidad pudieron mantener las granjas cultivadas y los frutos se redistribuían entre las familias. Sin embargo, cuando se acabaron los recursos de la cooperación no se volvieron a cultivar las granjas y las iniciativas de desarrollo agropecuario sufrieron un declive.

ICE-KAS colaboró también con la construcción de la casa comunal. Una casa de hormigón armada con tres cuartos en la planta baja destinados para la costura, la tienda comunal y la panadería, y un salón de reuniones en la segunda planta. «Había tanta esperanza con los apoyos brindados por ICE-KAS. Aprendimos a



vender en la tienda y a hacer el pan. Las mujeres llegaron saber de costura. Ya no era necesario ir a comprar ropa en el mercado de Riobamba. Aquí en la comunidad podíamos confeccionar nuestra propia ropa», manifiesta Manuel Sanunga (Entrevistado el 23.05.16). Pero igual que los emprendimientos agropecuarios, la tienda, la panadería y el centro de costura fracasaron. Entre las causas que provocaron la frustración de estas iniciativas está en que los compradores obtenían los productos a crédito y no pagaban a tiempo. «Todos querían las cosas de la tienda, pero al fío. Cuando queríamos cobrar se ponían bravos. Muchos de los deudores no pagaron sus deudas, y al ver que no se podía recuperar el capital y que estábamos al borde del quiebre, entonces con el dolor en el alma tuvimos que cerrar las puertas de la tienda», sostiene Baltasar Miñercaja, ex presidente de la comunidad (Entrevistado el 24.02.16). Manuel Sanunga, señala: «hubo malversación de fondos, querían beneficiarse de las ganancias entre un grupo y un par de dirigentes. Esto despertó duda y la pérdida de credibilidad en el manejo de la tienda, la costura y la panadería: (Entrevistado el 23.04.16). Similar a este testimonio, Manuel Concha considera: «no todos los moradores estuvimos involucrados en la tienda, en la costura y en la panadería. Quienes presidían la organización querían estos proyectos para un grupo, dejando de lado a los otros compañeros, especialmente a aquellos que cuestionaban los contrastes que aparecían en la gestión comunal» (Entrevistado el 23.03.16). Pero más allá de estas causas, el declive de estos emprendimientos tuvo que ver con el cese de los fondos económicos de la cooperación y la escasa capacidad de generación de las capacidades locales. En parte, la decadencia de este tipo de iniciativas tiene que ver también con el menosprecio que los indígenas sienten por los emprendimientos colectivos en sus propias localidades. Insinuados por los mestizos de los pueblos, ellos se sentían incapaces de tener tienda, pensaban que sus negocios eran insignificantes frente a las tiendas pueblerinas. «Hasta ahora decimos, que el pan hecho en la tienda comunal o en el barrio es desabrido, mientras que el pan de Calpi o de Riobamba es sabroso, porque está hecho con buena





sazón y por manos mestizas», manifiesta María Buñay (Entrevistada el 21.05.16). Este testimonio revela que hay situaciones de racismo que llevan al menosprecio de lo indígena y hace que las acciones realizadas por ellos pierdan sentido. Pero, por otro lado, tiene que ver con el escaso interés de las ONG por aprender de la vida de los indígenas.

Hasta nuestros días, no existe en las comunidades la visión empresarial en las iniciativas de desarrollo y, la producción agropecuaria, no siempre tiene un objetivo comercial. Se cultiva y se produce para compartir en familia. Los intercambios de productos se realizan todavía por trueque y las deudas no siempre se pagan en un tiempo establecido, sino cuando las circunstancias lo permitan. En el pase de las fiestas religiosas, especialmente en la Navidad o en las otras celebraciones del ritual católico: en bautizos y matrimonios se produce el endeudamiento. El sacerdote o los padres de familia reciben las llamadas *juchas*, que los familiares y amigos entregan en productos alimenticios, los músicos y los bailarines, los mismos que serán devueltos en algún momento cuando ellos tengan fiestas y necesiten; práctica a la que Ferraro (2004) denomina como «reciprocidad, don y deuda».

Las iniciativas de desarrollo implementados por ICE-KAS en Rumicruz están relacionadas con otras incrementadas por el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) en Guamate, el «Proyecto de Desarrollo Rural Integral» a lo largo y ancho del medio rural ecuatoriano con fondos del gobierno y los recursos de la cooperación internacional con los que promovieron las construcciones de casas comunales, apertura de caminos vecinales, los cursos de capacitación en temas agropecuarios y de liderazgo, la implementación de tiendas comunales y la creación de centros artesanales. La mayor parte de estos proyectos han fracasado por ser insostenibles por falta de continuidad en la entrega de fondos económicos por parte de las instituciones de cooperación (Tuaza, 2009).



Aún en medio del fracaso de las iniciativas de desarrollo, Víctor Sanunga continuaba convencido de buscar el mejor porvenir para Rumicruz. En 1985, gestionó la creación de la escuela. «Él quería que la comunidad esté al mismo nivel de Nitiluisa, La Moya y Pulinguí», recuerda Néstor Sanunga (Entrevistado el 12.09.16). En estas comunidades existían las escuelas y la población se encaminaba a una mayor autonomía con respecto a los centros parroquiales. Rumicruz, por su parte, al no tener un establecimiento educativo, aunque con personería jurídica, no experimentaba la autonomía total ni de la parroquia ni de las comunidades vecinas. Las niñas y los niños de la localidad asistían a las escuelas de La Moya y Pulinguí.

La creación del establecimiento educativo requirió del esfuerzo de parte de Víctor Sanunga y de todos los miembros de la comunidad. Gracias a las gestiones realizadas por Sanunga y sus compañeros, el Consejo Provincial de Chimborazo y el Ministerio de Educación aceptaron crear la escuela, asignando a una profesora para sesenta niños, pero sin invertir los recursos en la adquisición de un lote de terreno y la construcción de las aulas. La directiva aceptó la propuesta de los organismos de gobierno, comprometiéndose por su parte a comprar un lote de terreno y a edificar la escuela con materiales propios de la zona. «Cuando recibimos la buena noticia de tener la escuela, enseguida fuimos a rogar a Segundo Buñay, propietario del lote de terreno, para que nos venda. Él nos vendió en 1500 sucres. Organizamos mingas, levantamos los tapiales, los jóvenes y las mujeres fueron a traer la paja y así en una semana levantamos la escuela», manifiesta Manuel Sanunga (Entrevistado el 21.04.16). «La escuela no tenía bancas. Algunos padres de familia hicieron asientos y mesas con tucos de los árboles y los padres de familia con más recursos económicos utilizaron tablas en la fabricación de los pupitres que ellos mismos hicieron», señala Delia Lata. La escuela integró a la comunidad, dio sentido de pertenencia a los habitantes. Sin embargo, no todos los moradores de Rumicruz estuvieron de acuerdo, había padres de familia que continuaban enviando a sus hijos hacia la escuela de La Moya.





Durante muchos años, esta escuela no tuvo nombre, poseía a una sola maestra para sesenta estudiantes. Solo a inicios de la década de los noventa, el Ministerio de Educación asignó a otra profesora y promovió la construcción de una nueva aula de cemento y hormigón. A mediados de los noventa, por las gestiones de la directiva comunal encontraron en «Visión Mundial», una ONG de cooperación cristiana, el apoyo para construir más aulas, dotar del servicio de un centro de cómputo y otro profesor.

Con el apoyo de «Visión Mundial», la escuela llegó a ser un establecimiento piloto en la zona, pero debido al escaso número de alumnos y a los procesos de unificación de las escuelas rurales promovidas por el gobierno nacional, en 2013 cerró las puertas. Las niñas y niños de familias en buenas condiciones económicas fueron a estudiar en Riobamba y las niñas y niños de familias pobres fueron ubicados en la escuela de la vecina comunidad *Jatari Campesino*. La estrategia de unificación de las escuelas promovida por el Ministerio de Educación, ha hecho que varios establecimientos educativos en el medio rural sean cerrados (Martínez, 2016; Tuaza, 2016), a decir de los funcionarios del gobierno, «se cerraron para construir las escuelas del milenio y dotar de toda la tecnología educativa», aunque también se han detectado razones de carácter político en la medida en que los dirigentes que respaldan al gobierno de turno, obtienen como pago, una obra en su comunidad, como la construcción de una escuela de milenio o un centro de salud.

Otro de los aspectos que ha generado mayor preocupación en los habitantes de Rumicruz y sus dirigentes ha sido la posibilidad de contar con el servicio de agua potable en todas las casas. Con el propósito de evitar la fractura de la comunidad, en el pasado los dirigentes de La Moya prometieron a Rumicruz compartir las fuentes de agua situadas en su territorio. En un inicio autorizaron el uso del agua en la tubería media, pero años después, por el aumento del número poblacional de 45 familias a 75 jefes de casa, tuvieron que negociar la entrega del servicio de agua en tubería,



lo que posibilitó la dotación de agua en los domicilios. Aunque las familias de la parte alta no poseían este servicio.

Entre los argumentos utilizados por los moradores de la Moya y *Jatari Campesino* es que Rumicruz no tiene derecho al agua, por cuanto apenas 24 familias de este sector han sido socios del agua de riego, que ellos trabajaron desde el principio, mientras que los otros miembros no han contribuido suficientemente con el trabajo y los aportes económicos. «En Rumicruz hay gente que consume el agua sin haber aportado trabajo y recursos, solo a merced de las veinte cuatro familias, esto es inaceptable», considera Esteban Sisa (Entrevistado el 15.03.20), presidente de *Jatari Campesino*. Hasta estos días se considera que el agua es propiedad de los socios del agua de riego, en virtud del trabajo y solo ellos tendrían derecho al servicio del agua. Pese a los trabajos de excavación de las fuentes, el mejoramiento de la infraestructura de captación, el cambio de tuberías, y las instalaciones nuevas, Rumicruz no tiene agua suficiente.

Con el propósito de tener agua, han realizado excavaciones en su mismo territorio, pero sin encontrar una gota del líquido vital. «Por el agua nos sentimos comprometidos con La Moya, no podemos salir adelante. ¡Cuánto hemos hecho! Excavamos la montaña y la quebrada de *Taba wayku y en Kusbitolo*, pero sin ningún resultado», señala Manuel Sanunga (Entrevistado el 23.06.16). Los trabajos en los lugares antes mencionados casi siempre se han repetido, porque los técnicos que visitan el lugar aseguran que en efecto hay agua.

La preocupación por el líquido vital ha mantenido unidos a los dirigentes y a los miembros de la comunidad, y ha permitido encontrar otras oportunidades, aunque no mejore el servicio de agua potable, tal como demuestra el siguiente testimonio: «un día estuvimos excavando en *Kusbitolo*, cuando, de pronto, vino el deslave y tapó a Nicolás Lata. Estando pasando por el camino don Agustín Guamunshi, dirigente de Tunsalao dijo: ‘no sean tontos.





Aquí no hay agua. ¿Por qué no se unen a nosotros para trabajar juntos el proyecto *Mesarumi*?, y así nos animamos a formar parte de las comunas que querían traer el agua desde las faldas del Chimborazo”, recuerda Manuel Sanunga (Entrevistado el 23.04.16).

Con la oferta recibida de Agustín Guamunshi y más tarde de Enrique Guzmán, dirigentes del Proyecto *Mesarumi*, que buscaba explotar las fuentes de agua a 18 kilómetros de distancia desde Rumicruz para el beneficio de las comunidades Tunsalao, San Vicente de Luisa, San José de *Guashi y Guashi Chico*, Víctor Sanunga organizó a la población para adherirse a este proyecto. Meses más tarde fue nombrado secretario del directorio del agua. Motivado por los contactos que tenía en el Ministerio de Agricultura y en las organizaciones de cooperación, logró conseguir en 1992 el financiamiento de *Catholic Relief Services* (CRS), una agencia de cooperación de la Conferencia de los Obispos Católicos de los Estados Unidos, y el Fondo Ecuatoriano Canadiense de Desarrollo (FECD), que durante la década de los noventa impulsó en Calpi y sus comunidades los proyectos de mejoramiento del riego, la forestación, la producción agropecuaria, la capacitación en liderazgo, la creación de cajas de ahorro y crédito comunitario, y el establecimientos de puestos de primeros auxilios (FSGD, 2010).

Con la cooperación técnica y financiera de CRS y el FECD, Rumicruz, Tunsalao, San José de *Gausbi*, San Vicente de Luisa y *Gausbi Chico*, en 1996 llegaron a tener el agua de riego, luego de diez años de trabajo. A diferencia de otros proyectos de desarrollo que también sufrieron fracaso, el riego continúa funcionando. En estos últimos años, el Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo ha promovido los trabajos de mejoramiento del sistema de riego, construyendo en Rumicruz el reservorio de agua que permite contar con regadío durante todo el día y en tiempos de sequía.

Pese al mejoramiento en el sistema de riego, el agua potable





sigue siendo una necesidad imperiosa en Rumicruz. Víctor Sanunga gestionó de Visión Mundial recursos para cambiar las tuberías y dotar de servicio de agua a todas las casas. No obstante, el poco interés de los moradores no ha permitido que el sueño de tener agua completamente funcional, sea una realidad. Hasta nuestros días los dirigentes trabajan por superar este problema, pero hay escaso interés de los beneficiarios.

A la muerte de Víctor Sanunga, el liderazgo al frente de Rumicruz fue asumido por su hermano menor Néstor Sanunga. Él ha sido en la comunidad el gestor de los proyectos de desarrollo, organiza mingas y anima a los dirigentes del cabildo a trabajar por el desarrollo local. Su función es clave en la vida comunitaria, hasta tal punto que, a decir de los miembros comunitarios, «sólo él pone orden y solo a él le respetan».

El cierre de la escuela, la cercanía a Riobamba, y las escasas oportunidades laborales en Rumicruz, han hecho que los miembros abandonen su terruño y dejen de lado las preocupaciones por la organización comunitaria. A diferencia del entusiasmo fundacional, cuando los primeros dirigentes trabajaron por ser libres tanto de Calpi como de La Moya, en estos años van desapareciendo por los factores antes mencionados. Están el cabildo, los estatutos y la infraestructura comunal, pero sin funcionamiento.

### *Jatari Campesino*

*Jatari Campesino*, que en un primer momento fue conocido como la Nueva Moya, fue creada en 1985. Lo mismo que los moradores de la vecina comunidad de Rumicruz, los miembros de la naciente comunidad no querían romper con el anejo La Moya. Dos fueron las causas que aceleraron la creación de la Nueva Moya, más tarde conocida como *Jatari Campesino*: por un lado, el propósito de tener condiciones adecuadas de vida al estilo de las ciudades, y, por otro lado, poseer espacios amplios donde erigir un centro comunal y el cementerio que servirían posteriormente





para la fundación de una nueva parroquia rural de Riobamba. En el proceso de la creación y la consolidación de esta comunidad se destaca el rol protagónico de Esteban Sisa, dirigente de quien se hablará en detalle más adelante.

El contacto de los dirigentes jóvenes con la vida de la ciudad y animados por los cursos de capacitación recibidos en la MA y en la Iglesia de Riobamba preocupada por la promoción humana y la liberación de los indígenas y campesinos, vieron la necesidad de crear espacios existenciales de acuerdo con los estilos de vida urbana y moderna. Esteban Sisa manifiesta: «en Riobamba, en Quito y en otras ciudades vimos cómo la gente tiene agua potable, alcantarillado, teléfonos, electricidad, calles pavimentadas, casas barriales y parques; las casas están construidas en orden. Aquí no teníamos nada. Teníamos que correr a la quebrada para beber agua, hacer nuestras necesidades en el campo, las casas estaban desordenadas. Lo poco que tenían, la gente invertía en fiestas. Un día entre los jóvenes de confianza llegamos a pensar ‘¿Por qué aquí no podemos vivir como en la ciudad?’ la vida en La Moya era triste» (Entrevistado el 15.03.17).

En efecto, alrededor de diez jóvenes de La Moya reunidos con Sisa decidieron buscar un lugar donde poder construir la Nueva Moya, que tuviera calles pavimentadas, agua potable, el alcantarillado, teléfonos y otros servicios que ofrece la vida urbana. Este lugar sería próximo al valle de la quebrada de *Roncate*. Pero esto suponía entrar en conflicto con los propietarios de las tierras, cuyos dueños eran sus familiares de La Moya.

Junto a las aspiraciones de tener una vida moderna, estaba también la presión de las autoridades de Calpi y de los dirigentes de La Moya a la asistencia a las mingas, a las reuniones y al pago de contribuciones. Estos hechos motivaron la creación inmediata de la Nueva Moya. «Justo en los momentos en que estábamos en conflicto por nuestro deseo de crear la Nueva Moya, llegó un oficio del teniente político de Calpi, en el que nos exigía que todos los



moradores de la comunidad, fuéramos a arreglar el cementerio de Calpi. Esto me causó molestia y aceleró nuestro deseo de tener cementerio propio y de independizarnos por completo de Calpi», señala Esteban Sisa (Entrevistado el 15.03.17). Pero no contaban con un espacio propicio para la fundación de la Nueva Moya. Algunos de los jóvenes poseían tierras en el valle de *Roncate*, pero la mayor parte de las extensiones eran propiedades de los moradores de La Moya, que defendían la necesidad de mantener unida la organización comunitaria. La única manera de poseer esas tierras era la expropiación. En efecto, el abogado que asesoraba a Sisa y a sus compañeros, a decir de Jorge Miñercaja, dirigente de La Moya, «había aconsejado que expropian las tierras y ellos plantearon el juicio de expropiación, argumentando que estaban en emergencia por el deslave» (Entrevistado el 17.08.17). Al enterarse de las intenciones de expropiar las tierras situadas en *Roncate*, los dirigentes de La Moya citaron a Sisa y sus compañeros a la Gobernación de Chimborazo, oficina gubernamental en donde lograron que la autoridad competente prohibiera los intentos de despojar de las tierras a sus legítimos dueños, y consecuentemente, detuvieran la creación de la Nueva Moya.

Ante la negativa del gobernador y de los dirigentes de La Moya, Sisa y sus compañeros buscaron alternativas. Acudieron al dueño de la hacienda Luisa, Carlos Ariz Arsua y propusieron su deseo de comprar un lote de terreno para el cementerio. Pero el hacendado sugirió que compraran seis hectáreas. Esto despertó los ánimos del grupo. Ellos vieron en esta oferta la oportunidad de levantar la Nueva Moya en esos terrenos. Comunicaron la noticia a los demás miembros, quienes, entusiasmados optaron por comprar cuanto antes, pero en el momento en que supieron que este terreno estaba embargado por el Banco Nacional de Fomento se retiraron. «Mucha gente vino contenta a comprar su lote de terreno. En la notaria dijeron que la propiedad estaba a punto de ser expropiada por el Banco, entonces se desanimaron. Solo nos quedamos nuevamente los diez compañeros promotores», señala Esteban Sisa (Entrevistado el 15.03.17).





La perseverancia del grupo permitió que adquirieran el terreno de seis hectáreas de la hacienda Luisa. Con esta propiedad, Esteban Sisa, que para aquel entonces era funcionario del Municipio de Riobamba, gestionó la intervención inmediata de esta institución en las tareas de allanamiento del suelo y la posterior lotización con características urbanas. Esto atrajo la atención de algunos moradores de La Moya, de Corona Real y de Rumicruz, quienes se adhirieron a la cooperativa de vivienda y adquirieron sus lotes.



Esteban Sisa (izquierda), fundador de la Comunidad Jatari Campesino (Foto: Pierrick Van Dorpe).

Las seis hectáreas de tierra, sobre las cuales se levantó la cooperativa de vivienda, permitieron a los fundadores de la nueva comunidad a tener el espacio suficiente donde levantar las obras de infraestructura educativa, recreacional y un parque. Esteban Sisa sostiene: «en La Moya no teníamos espacio. En esta nueva comunidad destinamos dos hectáreas solo para construir aulas de la unidad educativa, una hectárea para el estadio y otra para el parque» (Entrevistado el 15.03.17).

En efecto, al cabo de pocos años se construyeron las aulas y los talleres mecánicos del colegio y de la escuela, construyeron el estadio y la plaza. Actualmente, en *Jatari Campesino* funciona la «Unidad Educativa Intercultural Bilingüe Capitán Giovanni





Calles», que ofrece los niveles de educación inicial, básica y bachillerato. Con esta institución educativa, la comunidad a pesar de tener pocos años de vida organizativa, se ha convertido en un centro de educación de prestigio que concentra estudiantes de Rumicruz, La Moya, Pulinguí, Tagualac, Tunsalao, San Vicente y San José de Gaushi.

Si bien es cierto que *Jatari Campesino* no ha logrado llegar a ser parroquia rural, pero también es cierto que, en comparación con las demás comunidades, ha logrado posesionarse como una comunidad central en cuanto a infraestructura y centro de educación. Esto significa que, en parte, se han cumplido los anhelos de los primeros fundadores, en cuanto a ver su terruño, convertido en una comunidad piloto, en relación con las comunidades aledañas.

Las primeras casas que se construyeron en *Jatari Campesino* fueron de tapial y zinc, que los habitantes levantaron con mingas y los aportes económicos propios. A mediados de la década de los noventa, lograron conseguir el préstamo de vivienda del Ministerio de Desarrollo Urbano y levantaron casas de bloques y eternit en la mayor parte de los lotes y construyeron el sistema de alcantarillado, siendo hasta el momento la única comunidad de la zona que cuenta con este servicio básico.

Claro está que la nueva comunidad tenía el diseño urbano, con una unidad educativa, las calles y el estadio, pero no llegó a crear suficientemente el sentido de pertenencia de los miembros. Necesitaban de un elemento simbólico que concediera identidad, afanzara la cohesión social, dado que la lucha y el establecimiento de la interacción social atraviesa el mundo imaginario (Geertz, 1973). Así como los habitantes y los dirigentes de Rumicruz establecieron el «Patronato del Niño Jesús y la Fiesta de los Reyes» como el momento expresivo de su identidad e independencia de La Moya, los habitantes de *Jatari Campesino* designaron como su patrón a la imagen del Niño Jesús, donado por Estela Falconí, en aquel entonces, directora de la Cruz Roja de Chimborazo, que





en la década de los noventa del siglo pasado había gestionado los recursos de la Cruz Roja española con los cuales se construyeron la guardería y la casa comunal en La Moya y *Jatari Campesino*. «La Fiesta del Niño» se celebra anualmente, el primer domingo después de la solemnidad de la epifanía. Anualmente se designan algunos priostes, cargo que recae en familias con cierto prestigio económico, a quienes el resto de los vecinos colaboran con las *jochas* o contribuciones y obsequios que llevan los demás.

En el proceso de la consolidación de la organización comunitaria, muchos han sido los esfuerzos realizados por los dirigentes y por los miembros. Desde los primeros años de la década del 2000, junto con las comunidades de San José de *Gausbi*, San Vicente, La Moya y Rumicruz, gestionaron ante el Consejo Provincial de Chimborazo la construcción de la carretera asfaltada que fue inaugurada en el año 2013.

En estos últimos años, hay la apuesta por el turismo comunitario con el apoyo del Padre Pierrick Van Dorpe, el Ministerio de Turismo, la Empresa de Ferrocarriles del Ecuador y el Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal de Riobamba (GADMR). De acuerdo a los funcionarios de GADMR, los beneficiarios de este proyecto «han logrado superar la pobreza, no tienen necesidad de migrar a otros lugares» (Entrevistados el 18.09.16). Las protagonistas de esta iniciativa son mujeres que a diario reciben a los turistas en la cafetería, explican sobre la vida cotidiana, las costumbres que tienen como indígenas y la agricultura. Ofertan artesanías y vestidos confeccionados con la lana de llama y alpaca.

La cafetería de *Jatari Campesino* es el lugar de llegada de los turistas; luego las mujeres, de La Moya conducen a su comunidad, donde los visitantes pueden disfrutar del almuerzo ofrecido en la casa turística *Urkukunapak wasi*. Luego del almuerzo, los turistas recorren las montañas y las llanuras del sector y por la tarde toman el tren con destino a Riobamba.





La apuesta por el turismo comunitario es una de las estrategias de desarrollo que ha sido difundido ampliamente por el gobierno nacional en estos últimos años. En las comunidades aledañas a la línea férrea, el Ministerio de Turismo ha involucrado a los actores locales, especialmente a los indígenas, para ofrecer iniciativas y paquetes turísticos (Ministerio de Turismo, 2017). En la parte norte de la provincia de Chimborazo, la coordinación zonal 3 del Ministerio de Turismo, y la Empresa Nacional de Ferrocarriles del Ecuador han promovido el proyecto turístico del «Tren de Hielo», que corresponde al recorrido de la Estación Urbina, hasta *Jatari Campesino*. En este trayecto, los turistas disfrutan del paisaje cercano a las faldas del Chimborazo, escuchan los testimonios de Baltasar Ushka, el último «hielero» del Chimborazo, y visitan la casa turística y el centro de interpretación en el museo de los «hieleros» que se encuentra en La Moya.

La organización comunitaria de *Jatari Campesino* ha sido animada por la figura carismática de Esteban Sisa. Él fue parte de los adolescentes y jóvenes que recibieron las capacitaciones de la MA y de la Iglesia en época de Mons. Leonidas Proaño, en temas de liderazgo y desarrollo comunitario. «La escuela para mí ha sido importante. Mis padres no quisieron que estudie, argumentando que me iba a enseñar a ser vago. En estos tiempos se pensaba que quien estudiaba era un vago. Por suerte pude entrar en la escuela construida por la MA y recibir cursos. Inquieto acudí también a las reuniones organizadas por Mons. Proaño. En esos cursos tomé conciencia de cuán importante era trabajar por el pueblo», señala Sisa (Entrevistado el 15.03.17). Sisa fue el impulsor de la creación de *Jatari Campesino*, el gestor de las obras de infraestructura y el fundador de la unidad educativa. Hasta nuestros días, desempeña las funciones del presidente de la comunidad.

El liderazgo de Esteban Sisa es conocido también fuera de la comunidad. En la década de los noventa presidió a los Misioneros Quichuas, una organización de los misioneros indígenas de Chimborazo, patrocinados por la Diócesis de Riobamba. Formó





parte de la dirigencia del Movimiento Indígena de Chimborazo, participó como miembro de la Corporación de las Organizaciones Indígenas de Calpi, y ha fundado ocho barrios urbanos en la ciudad de Riobamba.

En conclusión, en este capítulo se han analizado las causas que motivaron el fraccionamiento del anejo La Moya y la emergencia de las nuevas comunidades. Entre los factores que influyeron en la decadencia de la organización se destaca la presión de los cuatrerros que, amenazando la seguridad, provocaron el aglutinamiento habitacional en lugares estrechos al filo de la quebrada y alejados de los terrenos de la llanura. La disputa por el agua, la ausencia de lugares amplios para la construcción de la infraestructura educativa y otras mejoras en el centro comunal, la emergencia de un cuadro de dirigentes jóvenes con la intencionalidad de romper con el centro parroquial de Calpi, y con la dependencia a los poderes tradicionales de administración de la población indígena, fueron otros de los motivos que provocaron la decadencia de La Moya. La ruptura con el anejo tradicional por las causas antes expuestas, promovió el aglutinamiento de barrios como Tunsalao, *Guantul*, Corona Real hacia las demás comunidades, y la fundación de las comunidades de *Rumicruz y Jatari Campesino*.

Hoy en día, La Moya, Rumicruz y *Jatari Campesino*, son tres comunidades jurídicas y autónomas; sin embargo, sus habitantes conservan cercanía, amistad, aunque de manera momentánea. En el momento de las fiestas intentan demostrar unidad, cuando la muchedumbre festiva tanto de Rumicruz, La Moya y *Jatari Campesino* atraviesan las tres comunidades, invitando a todas y a todos a la fiesta. «Rumicruz, La Moya y Jatari Campesino somos lo mismo», son las consideraciones generales de todos quienes participan de las festividades. Pero una vez concluidas las fiestas, cuando retornan a la vida cotidiana, aparecen de nuevo las disputas siempre motivadas especialmente por el acceso al servicio de agua entubada.



En efecto, este es uno de los problemas fuertes que no han sido resueltos, pese a los cuarenta años del uso de las fuentes de agua que nacen en la parte central de las montañas de La Moya. Existe la distribución desigual del líquido vital. Los miembros de La Moya consideran que tienen derecho a más cantidad de agua, porque las fuentes están en su territorio, mientras que los habitantes de *Jatari Campesino* y Rumicruz poseen poca cantidad de agua, no obstante de ser más numerosos. Debido a la carencia de agua, Esteban Sisa gestionó del Gobierno Autónomo Descentralizado de la Provincia de Chimborazo, la excavación de un pozo que ya está listo para ser explotado. Pero en el caso de Rumicruz, el acceso al líquido vital sigue siendo una necesidad imperiosa. «Sin agua por igual hay resentimientos», manifiesta Esteban Sisa (Entrevistado el 15.03.17). La dotación del servicio de agua en condiciones de igualdad garantizará, de cierto modo, la unidad del antiguo anejo La Moya, pese a que, en términos organizacionales, se mantengan autónomas cada una de las comunidades.





## CAPÍTULO IV

### LA ACTIVIDAD ECONÓMICA EN LA MOYA

En este capítulo se analizan las actividades económicas de La Moya y las comunidades adyacentes, desde la perspectiva histórica. Las preguntas básicas que permiten abordar la temática en cuestión son: ¿Cuáles fueron las fuentes de trabajo que tuvieron los habitantes de La Moya? ¿Cuál era el proceso de vinculación con el mercado? ¿Qué actividades económicas se realizan hoy en día? La reflexión consta de cuatro partes: en la primera parte, se describen las prácticas alternativas que los habitantes de La Moya generaron para garantizar la supervivencia; la segunda, detalla la actividad de extracción del hielo que realizaban los antiguos habitantes de La Moya, al margen de las actividades tradicionales de la agricultura y la ganadería. En la tercera parte, se señala la activación de la labor agropecuaria que se fomentó después de la intervención de la MA; y, finalmente, se puntualizan las nuevas acciones que, en la actualidad, intentan crear fuentes de ingresos económicos en la actualidad.

#### Prácticas alternativas de supervivencia

El antiguo anejo *Cabocao*, más tarde conocido como La Moya, si bien es cierto estuvo rodeada de los grandes latifundios:



por el este la hacienda Luisa y por el oeste la hacienda Chimborazo, propiedad de Víctor García, no estuvo vinculado directamente con el régimen hacendario. Sus habitantes tenían tierras fértiles en las laderas y arenales en las llanuras de *Guasbi Chico*, San José de *Gausbi*, San Vicente, *Batsacón* y cerca de Tapi. Estas tierras no eran atractivas para los hacendados que acumulaban grandes extensiones de tierras en las llanuras fértiles con agua de regadío y en lugares donde podían introducir la maquinaria agrícola (Barsky, 1984).

La tenencia de la tierra en las montañas, laderas y arenales obedecía al antiguo sistema del reparto de tierra heredada de los incas. Aun cuando habían pasado cinco siglos desde la colonización española, trescientos años del funcionamiento de la hacienda y 150 años de vida republicana, los indígenas de La Moya, así como de otras comunidades de la serranía, mantenían lotes de tierra en la parte baja que va de los 2700 m s.n.m, en la parte intermedia a los 3000 m.s.n.m, hasta los 3700 m s.n.m en la parte alta. Con respecto a este tipo de distribución de la tierra heredada de los incas, el etnohistoriador ucraniano, nacionalizado estadounidense y gran estudioso de las sociedades andinas, John Murra (1972), en su libro *El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas*, explica que la sociedad inca se interconectaba de acuerdo con el manejo de los diversos pisos ecológicos que garantizaban el acceso a los productos y el mantenimiento de la paz. Según Murra, en el piso ecológico bajo estaban las poblaciones adyacentes al mar que proporcionaban a las poblaciones intermedia y alta el pescado y la sal, mientras que en el piso intermedio producían el maíz, y, en el piso ecológico alto, la papa. El maíz, la papa y la sal fueron los productos básicos para la alimentación en los Andes. Los habitantes de cada piso ecológico intercambian los productos, por tanto, no podía haber rivalidades. Este esquema de tenencia de la tierra y el intercambio de productos entre las diversas localidades se mantuvieron a través de los tiempos y se adaptaron también en pisos ecológicos que van de los 2700 m s.n.m, hasta los 3700 m s.n.m.





Los habitantes de La Moya poseían tierras en los tres pisos ecológicos que van desde los 2700 a los 3600 m s.n.m. Los lotes de tierra de la parte baja, cercanos a Calpi, San Andrés y Riobamba permitían cultivar el maíz y acceder a la adquisición de la sal en los mencionados centros parroquiales y en la ciudad. Los terrenos de las llanuras y de las laderas intermedias posibilitaban tener cebada, lentejas y pastoreo entre los meses de marzo y junio. Las tierras de altura proporcionaban papas, mellocos, pastos en épocas de sequía cuando las llanuras quedaban desérticas, paja para el techo de las chozas y servía de leña para la cocina. La escasez de alimentos en los pisos ecológicos alto y bajo era recompensada con productos que se producían en las llanuras intermedias y en las laderas, garantizando así, la soberanía alimentaria. Los años de sequías prolongadas que provocaban hambruna, obligaba a migrar a los anejos interiores de la hacienda Chimborazo -*Tambo Huasba, Shobol* y La Delicia- para recoger el resto de la cosecha, práctica conocida como la *shala*.

La *shala* procede del desarrollo de ciertos derechos que las comunidades indígenas andinas han logrado institucionalizar con el correr de los tiempos. Llama la atención particularmente la ausencia de la palabra pobre en kichwa. Al leer los diccionarios kichwas del Padre Juan Grimm (1892) y de Luis Cordero, editados a finales del siglo XIX, el lector se sorprenderá que no aparece la palabra pobre, pareciera que en kichwa no existe este término. Sin embargo, Cordero (1892) señala la expresión *huagcha* como pobre, pero explicando que esto se refiere a «individuo que por carecer de padres o por no trabajar, se arrima a otro para subsistir a costa de este» (p. 38). En el uso lingüístico cotidiano de los indígenas de Chimborazo, el vocablo *huagcha* viene de *huagchu*, que tal como se explicó anteriormente, significa el cordero mimado o la llama tierna suelta en la chacra, que tiene la libertad de comer en cualquier lugar de la finca, que no puede estar sujeta, que tiene el derecho de recibir las atenciones necesarias de sus dueños. «Todas las familias tienen su huagchu, la oveja pequeña halagada. Al huagchu no se le amarra, queda suelto. Si de pronto este se pierde, se busca hasta



encontrarlo, cuando se muere sin haber crecido lo suficiente se entierra, su carne no se consume», señala Mercedes Pilamunga, de Guangopug (Entrevistada el 24.03.12).

Huagcha, procedente de huagchu en el contexto de la interrelación humana indígena hace referencia a los huérfanos, a las viudas, a los viudos, a los forasteros y a las personas que no tienen tierras, tal como explica Agustina Carguachi de la comunidad Santa Teresita, «nosotros decimos *huagcha* a los niños y jóvenes huérfanos, a las viudas y viudos, a la gente que viene de afuera y a aquellos que no tienen más que el lote de su casa» (Entrevistada el 14.09.12). Dada la situación adversa que atraviesan, estas personas adquieren derechos especiales al interior de las comunidades: tienen derecho a la *shalana*, es decir, a recoger los frutos del resto de la cosecha de cebada, trigo, habas y papas, libremente en cualquier terreno, aún en otras comunidades. «No siempre había en la casa suficientes productos. Cuando no había papas íbamos a *Tambo Huasha*, La Delicia, *Shobol*, *Chuquipugyo*, hasta *Guanujo* en la Provincia de Bolívar a pedir que nos dejen *shalar*», señala Rosario Buñay, de Rumicruz (Entrevistada el 23.09.13). Hasta nuestros días los moradores de las comunidades de San Pedro de Rayo Loma y Santa Rosa de Colluctus de Cicalpa, Colta en los meses de junio y julio emigran a *Guanujo*, a la Magdalena y a Chillanes a recoger los restos de la cosecha de maíz y de trigo. Después de una semana de trabajo regresan a sus casas con tres quintales. Nadie puede oponerse al derecho de *shalar*. En Guaranda y en las comunas de Chimborazo saben de antemano que no pueden impedir a recoger los restos de la cosecha. En el día de la cosecha de papas en Pull, un padre de familia exhorta a su hijo, «no recogerás todo el grano, dejarás algunas papas, más tarde han de venir los niños de San Pedro». Además, existe la creencia de la obligación de dejar los granos, «creemos que, si no dejamos los granos para que sean recogido por los *huagchas*, el año siguiente no va a haber suficientes productos, porque la madre tierra se enoja», dice Polinario Sagnama de Pull (Entrevistado el 24.04.12).





Los *buagchas* tienen el derecho de *kutiar*, es decir, pueden cultivar dos a cuatro surcos en cualquier terreno donde estén realizando la siembra. «En Columbe, mantenemos la costumbre de ir a solicitar dos o cuatro surcos a las personas que están sembrando, se les dice: ‘por favor déjenos sembrar mis granos en su chacra’, y ellos responden: ‘venga por favor, es un honor que usted deposite sus semillas en mi lote’, entonces, con confianza hacemos la siembra», manifiesta Carmelo Agualsaca (Entrevistado el 21.05.16). Todos saben que hay este derecho y, por ende, facultan a los *buagchas* a realizar la siembra. De este modo se garantiza la soberanía alimentaria. En relación al derecho de *kutiar* que tienen los *buagchas* aparece también la palabra *huachu*, surco; asimismo, existe el apellido Huachu. Es común en Chimborazo encontrar con este apellido: María Huachu, José Huachu... Curiosamente, las personas que llevan este apellido, poseen pocas tierras en relación con otros comuneros. Hay la similitud de palabras en el uso lingüístico *buagcha*, *buagchu* y *Huachu*. Esto demuestra la importancia que tiene la responsabilidad comunitaria frente a los *buagchas* a fin de garantizar la supervivencia de todos los miembros. Aunque en La Moya no existe este apellido, esto se explica porque, todos los moradores poseen sus lotes de tierra.

Los *buagchas* podían disponer del páramo y de los bosques para la crianza de sus animales, sin que nadie lo impida y esto sucede hasta nuestros días. «Yo tengo mis terrenos en el páramo, pero a mí no me sirve. Hace años que por la edad no puedo trabajar. Ahora la propiedad es de uso común. Todos pueden ir a pastar», dice Isabel Sisa (Entrevistada el 17.05.16). «En el cerro todos tienen el derecho de ir a pastar a sus animales. Aquí, hay familias que no tienen muchos terrenos, pero pueden tener sus ovejas, vacas pastando en el cerro o en el filo del camino y de las acequias. Hay gente que vive así y mantienen a sus hijos», manifiesta Francisco Álvarez de la comunidad Chismaute (Entrevistado el 18.09.14). En el centro parroquial de Columbe, los pobres que no poseen terrenos pastorean a sus vacas y ovejas por las riberas del río; cuentan que esta práctica viene desde el tiempo de los mayores.



Los *buagchas* tenían la potestad de cultivar a medias con las familias pudientes y podían contraer matrimonio con las hijas o hijos de estos. «Mi papá había venido de la hacienda Encalado. Ahí no tenía nada. Llegando a *Chacaza*, había pedido a mis abuelitos un terreno para cultivar a medias. Paulatinamente ganó la confianza, pasado los tres años contrajo matrimonio con mi madre», expone Nicolás Tambo, de *Chacaza* (Entrevistado el 14.06.14). Similar a este testimonio, es el expresado por Manuel Chicaiza, de San Francisco, que manifiesta: «vine a esta comunidad hace más de sesenta años. En Miraflores, mi anejo no tenía nada. Mis padres eran pobres. Vine a trabajar, cogí un terrenito a medias, sembré, obtuve buena producción. A mi suegro le gustó el trabajo que hacía y un día me propuso que contraiga matrimonio con su primera hija, así llegué a formar mi hogar» (Entrevistado el 24.07.13).

Los *buagchas* tenían también el derecho de vivir en la casa de los cónyuges que no tenían hijos o de aquellos que poseían tierras y animales, tal como se puede vislumbrar en el testimonio de Manuel Llagsha, de *Guangopug*: «yo tuve dos hijos, pero recogí a otros dos niños que quedaron huérfanos. Ellos son como mis hijos, a todos puse en la escuela. Solo no llevan mi apellido, pero ya dimos unos terrenitos. A uno de ellos ayudé a comprar un terreno en La Mena Dos, al sur de Quito. Siento que él me quiere más que un hijo» (Entrevistado el 23.09.12).





Las mujeres de La Moya en *Tambo Guasba* cosechando la cebada (Foto: Pierrick Van Dorpe).

La institucionalización de otorgamiento de derechos, expuesto en los acápite anteriores, funcionaba también en La Moya. El consentimiento de derechos y la puesta en práctica de los mismos en La Moya, garantizaban la soberanía alimentaria y el fortalecimiento de las interrelaciones al interior del anejo y entre otros anejos. Si los alimentos escaseaban en una localidad, sus miembros podían ir a buscar productos en otro lugar y viceversa. Esta práctica de intercambios, conocido como el *randinpak* o reciprocidad, se convertía en palabras de Emilia Ferraro (2004), en don y deuda regalo, pero también una deuda que con el tiempo había que pagar. Así, cada cierto tiempo, los miembros de los anejos que ofrecieron sus productos a los otros en épocas de hambruna, podían venir a estos cuando escaseaban los productos en sus propias localidades. «En ciertas ocasiones del año, venían también acá, gente de Gatazo, de Colta y de Chuquipugyo por las papas, la cebada y el maíz», manifiesta Rosario Buñay (Entrevistada el 20.05.14).



Las prácticas de intercambio y de otorgamiento de derechos al interior de los anejos eran conocidos también por los hacendados; en algún momento, los indígenas llegaban a los predios de la hacienda, pero eran inmediatamente reprimidos. Los hacendados y sus mayordomos, a cambio de la *sbala* exigían que el don sea pagado con el trabajo gratuito. Esto provocaba conflictos y la búsqueda de nuevas estrategias de supervivencia.

### Los «hieleros» del Chimborazo

La idea de vivir en un anejo libre y de no depender de la estructura hacendaria, condujo a que algunos miembros de las familias León, Sisa y Miñercaja de La Moya buscaran alternativas para generar ingresos económicos. Una de estas opciones era la extracción de los bloques de hielo de las faldas del Chimborazo para vender en los mercados de Riobamba, Guaranda y Babahoyo. Los extractores de hielo eran conocidos como *raceros*, o «hieleros», personas que se dedicaban a esta dura tarea. El oficio de «hielero» era transmitido de una generación a otra, tal como señala Manuel Miñercaja: «mis antepasados eran “hieleros”, yo heredé de ellos este oficio. Mi padre se llamaba Hilario Miñercaja, con él iba a traer el hielo. Los viernes íbamos a las faldas del Chimborazo, y los sábados los adultos iban vender en Riobamba. De niño me tocaba cuidar y arrear a los burros. Había líos con los hacendados de *Shobol* que impedían el paso al Chimborazo. Así que nos tocó ir por *Chuquipogyo*, por la parte de *llama punku*, para evitar ser explotados por los amos» (Entrevistado el 20.03.17). En los años comprendidos entre 1950 y 1980 los «hieleros» renombrados fueron Vicente Telenchano, Manuel Sisa, Melchor León, Idelfonso León, Manuel Telenchano, Víctor Zula y Manuel Miñercaja.

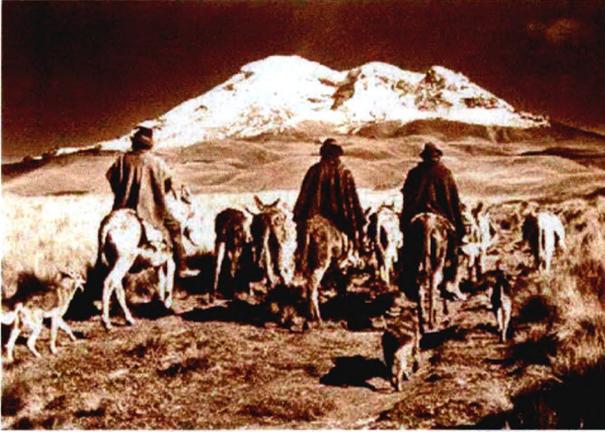




Tayta Manuel Miñercaja, antiguo «hielero» de Chimborazo junto a su familia (Foto: Igor Guayasamin).

Los «hieleros» iban al Chimborazo dos veces a la semana: los martes y los viernes. Salían de La Moya a las 4 am y llegaban a los pajonales cercanos a las faldas del Chimborazo a las 7 am. En ese lugar cortaban la paja y preparaban las soguillas que servían para sujetar los bloques de hielo. Al medio día se acercaban a los glaciales a los 5000 m.s.n.m. Ahí limpiaban la arena, hasta encontrar las rocas de hielo que posteriormente cortaban a fuerza de pico y hacha. Una vez cortados, los bloques eran envueltos en la paja y sujetos con las cuerdas. Por la tarde, los bloques eran transportados en las acémilas, hasta Cuatro Esquinas, desde donde se transportaban en buses a Riobamba y a Guaranda. En los mercados de estas ciudades cada bloque costaba un sucre o dos sucres. Los clientes que demandaban de este producto eran los heladeros y las señoras que expendían los refrescos y jugos en los mercados.

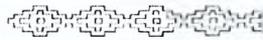




Los antiguos «hieleros» de La Moya en camino al Chimborazo (Foto: Igor Guayasamin).

La extracción del hielo demandaba la participación de 20 a 40 personas. Generalmente, ser «hielero» era un oficio de hombres jóvenes, pero acompañaban en menor número mujeres y niños que se encargaban de cortar la paja, de cuidar y arrear a los burros. «Yo empecé a trabajar como “hielero” de pequeño, cuidando a los burros», señala Manuel Miñercaja (Entrevistado el 20.03.16). Los adultos mayores y las mujeres pasaban en el anejo a cargo de los hijos, las labores agrícolas y el cuidado de otros animales domésticos. Extraer y transportar hielo era una tarea dura, pero el ideal de mantenerse independientes de la hacienda y de poder recibir la recompensa económica eran los motivos suficientes que mantenían con ánimo a quienes participaban de este sacrificado trabajo. «Los sábados y los martes veníamos a la casa con dinero en efectivo. En la comunidad casi no se conocía la plata», sostiene Manuel Miñercaja (Entrevistado el 20.03.17). Ciertamente, en aquel tiempo, en el medio rural no existía la costumbre de recibir la remuneración económica por el trabajo realizado. En las grandes haciendas, los indígenas trabajaban gratuitamente (Hurtado, 1997). En los anejos había la costumbre de retribuir el trabajo con la entrega de productos o la comida. En ciertos casos, la labor se realizaba por el intercambio de manos, pero sin la compensación





económica. Por estas situaciones, casi no se conocía el dinero. «Antes no teníamos plata. Pocas personas del barrio tenían monedas. Muchas cosas se hacían sin necesidad de dinero», señala Rafael Guamanshí (Entrevistado el 16.03.17).

A diferencia de los otros comuneros, los «hieleros» tenían dinero, conocían del valor de las monedas y los recursos que con estos se podía obtener. Años después, con los ahorros adquirieron, dos a tres hectáreas de tierras en las llanuras de *Gausbi*, Tunsalao, San Vicente y La Estación, cuando Pacífico Calero, dueño de la hacienda Luisa, disolvió una parte de su propiedad vendiendo a los indígenas. Más tarde, cuando los mestizos que habitaban los bordes de la carretera García Moreno vendieron sus fincas, también los «hieleros» pudieron comprar dichos predios. Años más tarde, cuando la hacienda Chimborazo empezó a fragmentarse por la división entre los herederos de Víctor García, también algunos «hieleros» adquirieron tierras del páramo.

De entre los «hieleros» antes mencionados, Manuel Miñercaja se dedicaba con más entusiasmo a la explotación del hielo. Dado que en el mercado de Riobamba no siempre pagaban un buen precio, comercializaba el hielo en Guaranda. «En Riobamba, había sábados que no se vendía el hielo. Guaranda sí era un lugar seguro de venta. Sea como sea, se vendía y se tenía dinero», recuerda Miñercaja (Entrevistado el 23.03.16). En los buenos tiempos, es decir, cuando los precios estaban elevados, los precios del hielo oscilaban entre 10 sucres en Riobamba y 20 sucres en Guaranda. Con el dinero ahorrado, Miñercaja en alianza con las familias Espinosa e Inga de *Tambo huasha*, adquirió 17 hectáreas de tierra en las cercanías a este anejo, propiedad apta para la agricultura y la ganadería. Aunque la compra no fue fácil, porque encontró resistencia por parte de Jorge Jara, de Cuatro Esquinas, mestizo que administraba la hacienda de Víctor García y no quería que los indígenas llegaran a ser propietarios de tierras.

En 1977, los hermanos Igor y Gustavo Guayasamin,

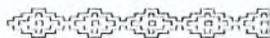




cineastas quiteños, se enteraron de las duras tareas de los «hieleros» del Chimborazo y decidieron producir el cortometraje que diera a conocer sus labores en el mundo. Los protagonistas principales de esta producción cinematográfica fueron los moradores de La Moya que, como anteriormente se señaló, han sido históricamente «hieleros». Según Borja (2004), en la introducción a la producción cinematográfica de Igor Guayasamín, ya desde los tiempos coloniales, los «hieleros» del Chimborazo caminaban cinco días para llegar a Babahoyo, Pueblo Viejo y Vinces. Participaron en las luchas de la Independencia, emboscaron al ejército español y llevaron por sus chaquiñanes a las tropas patriotas que pelearon en las cercanías de Guaranda el 9 de noviembre de 1820. Desde entonces han pasado 184 años, más de 50 presidentes, 32 dictaduras y decenas de encargados del poder, sin embargo, para ellos la historia se quedó en la Colonia.

La actividad de los «hieleros», al menos para los moradores de La Moya, desapareció en la década de los ochenta del siglo pasado. La causa de esta desaparición de acuerdo con Manuel Miñercaja, fue que «los jóvenes migraron a la costa, se compraron tierras y finalmente aparecieron las refrigeradoras» (Entrevistado el 23-03-17). En efecto, los jóvenes indígenas de La Moya y de otras partes de Chimborazo que en otrora permanecían en sus anejos o en las haciendas de la misma localidad, una vez disuelta la hacienda, migraron a la Costa, a prestar su mano de obra en las plantaciones de caña (Lentz, 1988) y de banano. La migración y el trabajo en las plantaciones permitían tener ingresos económicos seguros, conocer el valor del dinero y evitar el trabajo duro que implicaba ser «hielero». Efectivamente, los indígenas migrantes, con el dinero ganado, principalmente en la Costa, compraron tierras y construyeron casas de mejor calidad que los «hieleros». El tener más tierras y construir casas de zinc de dos pisos, era sinónimo de riqueza y de prestigio económico, lo cual motivaba a los jóvenes a dejar de lado el trabajo del hielo para ir a trabajar en las plantaciones costeras.



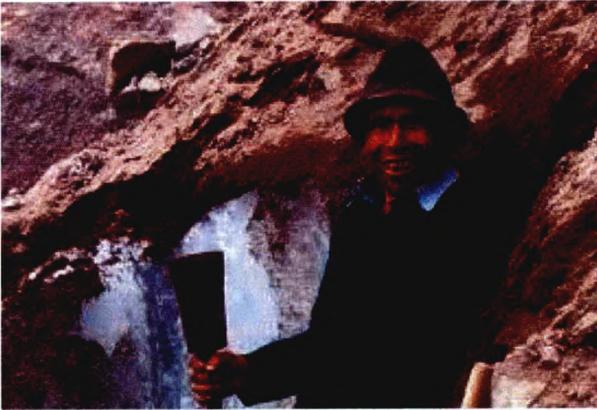


A la situación aludida en los párrafos anteriores, se unió el desarrollo tecnológico y el uso masivo de las refrigeradoras que producían el rechazo de la compra del hielo del Chimborazo por parte de los vendedores de helados, refrescos y jugos. Gracias a la tecnología, estos, a menor costo y en sus casas, podían producir hielo, sin tener que comprar en el mercado. No obstante, años más tarde uno de los antiguos «hieleros», Baltazar Ushca, de Pulinguí, retomó el oficio de «hielero» (Tuaza, 2007).

Los padres de Baltazar Ushca, al igual que los «hieleros» de La Moya se dedicaban a la dura tarea de extraer hielo del Chimborazo. Eran conocidos en las localidades de Pulinguí y de La Moya como *Tsarkus*, hijos del Chimborazo (Tuaza, 2007). Ushca trabajó como «hielero» desde los 15 años. Durante mucho tiempo, su trabajo era desconocido y escasamente apreciado. «Traía los bloques de hielo, nadie quería comprar. ‘Ya no necesitamos el hielo del Chimborazo’, decían en el mercado», señala Ushca (Entrevistado el 17.05.17). En 2007, el cineasta Igor Guayasamín produjo un nuevo reportaje sobre los «hieleros» con el título de «Baltazar Ushca, el último hielero del Chimborazo». El reportaje fue presentado en mayo de 2007, en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y llamó la atención de la opinión pública. En marzo de 2012, Gama TV, a través del programa «Héroes Verdaderos», hizo el reportaje sobre la vida y el trabajo de Baltazar Ushca, y en julio del mismo año, con el apoyo de la Unión Constructora, empresa quiteña dedicada a «la construcción y financiamiento de casas populares de calidad, con costos convenientes y, sobre todo, con un concepto de cumplimiento y dignidad para todos los clientes que buscan una oportunidad» (Ekos, 2017, p. 1), entregó la casa a Ushca en reconocimiento por su trabajo duro. En estos últimos años, el Gobierno Municipal de Guano otorgó a Ushca el nombramiento de guía turístico asignando el sueldo básico, más los beneficios de la ley. El 14 de noviembre de 2017, el Instituto Latinoamericano de Liderazgo de México otorgó a Ushca el doctorado *honoris causa*, «mayor reconocimiento que entrega una institución de educación superior a las personas que han hecho un aporte a la



sociedad» (Maggi, 2017, p. 2). En el discurso de otorgamiento del mencionado título, el rector pro-tempore para Sudamérica y Europa señaló, «Baltazar es un ícono para su comunidad y para el pueblo ecuatoriano, un pilar para impulsar el turismo, ya que muchos llegan a conocerlo e incluso quieren acompañarlo en su trayecto» (Maggi, 2017, p. 2).

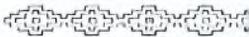


Baltazar Ushca: el último «hielero» del Chimborazo (Foto: Pierrick Van Dorpe).

## La activación de la labor agropecuaria

Los habitantes de La Moya, al igual que el resto de las poblaciones indígenas del Ecuador, económicamente dependían, en parte, de la producción agropecuaria. Cultivaban la cebada, las mashuas, las papas, las ocas, los mellocos, el maíz, las habas y alverjas. Al hablar de la economía de los indígenas, los estudios sostienen que «desde los tiempos de la colonia, la economía indígena ha sido, ante todo, una economía campesina. Y, como todos los campesinos, los campesinos indígenas han tenido que confrontar las presiones del mercado capitalista» (Korovkin, 2002, p. 43). No obstante, en el caso de La Moya, no siempre se cultivaba la tierra con el propósito de vender los productos en el mercado sino para garantizar la soberanía alimentaria al interior de la comunidad. «Muchos de los productos que sembrábamos aquí era para el consumo local. Casi nadie producía a gran escala sino





teníamos parcelas pequeñas que permitían obtener veinte quintales de papa, producto que compartíamos en familia», señala Silveria Sanunga, de *Jatari Campesino* (Entrevistada el 20.11.16).

Con la intervención de la MA, a finales de la década de los cincuenta del siglo pasado, se incorporaron nuevas técnicas de cultivo y semillas. Asimismo, mejoraron la crianza de las especies menores: cuyes, conejos y pollos. Se promovió la producción del ganado vacuno y la crianza de ovejas de raza *rambouillet*; se introdujo el cultivo de hortalizas: col, lechuga, zanahoria, la cebolla, culantro y el ajo; se sembró alfalfa, *reybrass*, pasto azul y trébol, que mejoraron considerablemente las capacidades para generar ingresos económicos a nivel local. La MA promovió también la siembra de eucaliptos en las llanuras y en las quebradas. Los nuevos productos mejoraron la dieta alimenticia y los excedentes eran vendidos en los mercados de Riobamba.

Las iniciativas de producción promovidas por la MA sufrían el deterioro en ciertas épocas del año, debido a la escasez de precipitaciones fluviales. Hasta a mediados de los setenta La Moya carecía de riego. Las vertientes que bajaban de las montañas eran de uso exclusivo de los mestizos que tenían las fincas en la parte baja. Pero esta situación cambió, cuando los indígenas dirigidos por Gerardo Romero y Tomás León gestionaron la posesión de los manantiales al servicio de toda la comunidad. Con el riego, las tierras mejoraron la producción, los pastos eran abundantes y de mejor calidad, lo cual permitió tener vacas lecheras.

Años después, aumentó el cultivo de ajo, cebolla, papa nabos y rábanos, productos de tiempo corto y apetecido en el mercado riobambeño. Esto hizo que la siembra de productos tradicionales de papas, ocas y mashuas en las tierras cercanas a las montañas, perdieran importancia. La siembra y la producción de las hortalizas demandaban de tierras fértiles y del uso excesivo de fertilizantes químicos. Esto permitió que desaparecieran las prácticas locales de fertilizar el suelo con abono de animales y lo que quedaba de las





cosechas. «Antes de conocer los abonos químicos, colocábamos el estiércol de animales en los cultivos. De adolescente tenía que arrear de seis a diez burros cargados de abono de animales hacia las laderas», recuerda Santiago Castro (Entrevistado el 22.12.16). Paulatinamente, los suelos dejaron de ser productivos y, para poder recuperar la fertilidad, los indígenas tenían que hacer altas inversiones en abonos químicos, en pesticidas e insecticidas. El cultivo de las hortalizas y la utilización de productos químicos fue parte de las prácticas sugeridas por la llamada «revolución verde» que había puesto en boga en América Latina y en el mundo durante la década de los cincuenta y setenta. La «revolución verde» tuvo como finalidad «generar altas tasas de productividad agrícola sobre la base de una producción extensiva de gran escala y el uso de alta tecnología», para lo cual ejecutaba la «selección genética de nuevas variedades de cultivo de alto rendimiento, asociada a la explotación intensiva permitida por el riego y el uso masivo de fertilizantes químicos, pesticidas, herbicidas, tractores y otra maquinaria pesada» (Cecon, 2008). Pero según los estudios de Cecon (2008), la «revolución verde» ha fracasado, por cuanto que supone «mayores ganancias para las empresas agroquímicas con graves consecuencias ecológicas para los agricultores». En efecto, en La Moya, los adultos mayores consideran, «la tierra ya no produce como antes. No hay hortalizas, las papas y otros productos son comprados en Riobamba. Dejamos de ser agricultores para criar las vacas» (Entrevistados el 16.09.16). Durante las décadas de los ochenta y noventa, en La Moya producían cebollas y otras hortalizas para vender en el mercado de Riobamba, pero el deterioro del suelo y los altos costos de la producción han hecho que se abandone este cultivo. La agricultura hoy en día es una actividad pequeña que abastece el consumo de las familias.

Por su parte, la siembra de eucalipto permitió a los lugareños contar con madera y leña. Gracias al cultivo extensivo del mencionado árbol, los habitantes de La Moya dejaron de ir a cortar la paja y de recoger los restos de la cosecha que en otros tiempos usaban como combustible de cocina. Contar con la madera





posibilitaba la fácil construcción de las casas, pero con el tiempo, el eucalipto provocó el deterioro de los suelos y la desaparición de los árboles americanos autóctonos como el capulí, que conserva la humedad y la fertilidad del suelo. En estos últimos años, existen intentos por recuperar el suelo con la siembra de plantas nativas; no obstante, el proceso tarda mucho tiempo.

A finales de los noventa, la actividad agropecuaria en La Moya fue decayendo. Los pequeños cultivos abastecían el consumo interno de las familias, pero no había suficiente producción destinada al mercado externo. Si bien es cierto que la intervención de la MA y años más tarde del Ministerio de Agricultura y Ganadería promovieron la producción agrícola para mejorar las condiciones alimenticias de la población local, sin embargo, tenían como objetivo la comercialización de los productos en el mercado de Riobamba. Pero esto no fue entendido suficientemente por los indígenas del lugar, porque las actividades agropecuarias en las comunidades no son realizadas propiamente con el objetivo de la comercialización. Los intercambios de productos escasamente requieren de un valor monetario. «Nosotros sembramos las papas para comer y poder compartir con los familiares y vecinos», manifiesta Martha Miñercaja (Entrevistada el 20.03.16). No obstante, el declive de la actividad agrícola en La Moya está relacionada con la preocupación del Estado por la explotación y exportación del petróleo y, asimismo, por la crisis económica que el Ecuador afrontó en las décadas de los ochenta y noventa, ocasionada por el fenómeno de «El Niño» y, particularmente, por la aplicación de las políticas neoliberales (Carrión y Herrera, 2012), que supusieron la apertura de los mercados internacionales, en este caso, el mercado andino. La apertura comercial trajo como consecuencia el ingreso de productos agrícolas de Colombia y del Perú a bajo precio, hasta tal punto que la actividad agropecuaria local no llegaba a cubrir ni los costos de producción. Por otro lado, otro de los factores que influyó en la caída de la agricultura y ganadería se explica también por el aumento del minifundio, provocado por «la herencia divisa y en vida», según la cual, «los padres ceden las tierras a sus hijos a



medida que estos forman sus propias familias. Esto ha generado una extremada parcelación» (Gascón, 2016, p. 311). La Moya, similar a otros anejos llamados libres, posee el territorio mayoritariamente parcelado. Las tierras tienen una superficie de entre 100 metros a 1000 metros. Cada vez que el padre o la madre de familia fallecen, las parcelas sufren una nueva división, quedándose más pequeñas.

La escasa rentabilidad en la actividad agropecuaria y el nivel mínimo de escolarización de la población han ocasionado que los jóvenes opten por trabajar en las ciudades como albañiles. Jorge Horbath (2008), en su estudio sobre la discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México, señala que «la mayoría de los indígenas que migran a las ciudades trabaja en oficios poco estables y acepta relaciones de trabajo de subordinación e incluso de servidumbre, probablemente con la idea de que se trata de situaciones transitorias» (Horbath, 2008, p. 31). «El oficio en el que más se insertan es en el de albañil, ya que es el que mayor mano de obra requiere, y también porque es considerado tradicionalmente el espacio de trabajo de los indígenas. Es el oficio más desgastante, más desprestigiado, más riesgoso y peor pagado» (Horbath, 2008, p. 33). Sin embargo, según Bueno (1994), «en la albañilería los indígenas tienen mayores posibilidades de movilidad y ascenso» (p. 16). En el caso de los jóvenes de La Moya, con el trabajo de albañiles mejoraron sus ingresos y construyeron sus casas de ladrillo y cemento. Conforme se fueron especializando en este trabajo, ganaron la fama de ser «buenos albañiles»; pronto fueron a trabajar en Guayaquil y Quito. De los jóvenes albañiles se distinguen dos: Alfredo Miñercaja, quien durante la década de los noventa se convirtió en contratista de albañiles y oficiales que trabajaban en las camaroneras de Guayaquil, y José Tene, quien hasta nuestros días es contratista para las construcciones del sector turístico, tanto en Riobamba como en otras ciudades del Ecuador. En el caso de Rumicruz, está el maestro Enrique Lata, quien a finales de los noventa dirigió los trabajos de construcción de una cadena de hoteles en Esmeraldas y Atacames, y entrenó a los jóvenes de La Moya y Rumicruz en el oficio de albañiles. En estos





últimos años, tener el oficio de albañil va restando importancia, porque el mercado laboral es escaso, y hay muchas personas, especialmente indígenas que buscan empleo en esta rama. Además, se considera que la Ley de Plusvalía o la Ley Orgánica para Evitar la Especulación sobre el Valor de las Tierras y Fijación de Tributos (2016), que exige gravar con impuestos el valor del predio vendido, habría perjudicado la industria de la construcción, provocado el declive del mercado inmobiliario y el despido de los albañiles.

### **La apuesta por el turismo comunitario**

La decadencia de la actividad agropecuaria y las pocas oportunidades laborales en el área de la construcción han hecho que los jóvenes y las mujeres busquen nuevas prácticas de generar ingresos económicos. Una de estas prácticas en el mundo rural que posibilita la activación económica, hoy en día es el turismo comunitario, «aquél tipo de turismo en el que la comunidad local tiene un control sustancial de, y participa en, su desarrollo y manejo, y una importante proporción de los beneficios se quedan en la comunidad» (WWF, 2001, p.4). Según López y Sánchez (2009, p. 89), el turismo comunitario es una actividad que «se fundamenta en la creación de los productos turísticos bajo el principio básico de la necesaria participación de la comunidad local». De acuerdo con Cruz Blazco (2012, p. 131), esta forma de turismo se presenta como «una oportunidad de puente entre la rentabilidad económica, la conservación del medio ambiente y el respeto sociocultural». El turismo comunitario «está apadrinado por diversas instituciones internacionales, entre las que destacan la Organización Mundial del Turismo y el Fondo Mundial para la Naturaleza» (Orgaz, 2013, p. 4). Por medio del turismo, «la población local busca mejorar su situación socioeconómica y conservar los recursos naturales de su territorio, a través del contacto establecido entre la comunidad local y el turista» (Orgaz, 2013, p. 4). En el caso de la provincia de Chimborazo, existen varias iniciativas de turismo comunitario en las comunidades indígenas que forman parte de la Corporación para el Desarrollo del Turismo Comunitario de Chimborazo



(CORDTUCH), organización que «identifica al turismo como una estrategia para conservar los recursos naturales, revalorizar la cultura y diversificar sus labores productivas desde la perspectiva participativa y sustentable» (CORDTUCH, 2018, p.1). Esta organización fue creada en el año 2000 con el auspicio de la Agencia Belga de Desarrollo. Actualmente forman parte de esta organización las iniciativas turísticas de *Nizan*, Casa Cóndor, *Calsbi*, *Razu ñan*, Artesana *Chuquipogio*, *Guarguallag*, *Baldalupaxi*, Palacio Real, UCASAJ, CEDEIN, *Killa Pakari* y Chimborazo (CORDTUCH, 2018, p. 2). En cada uno de estos emprendimientos turísticos ofrecen hospedaje, guía de alta montaña y a los lugares sagrados, tours de convivencia comunitaria, atención en medicina ancestral andina y artesanías.

La necesidad de promover el turismo comunitario en La Moya surgió de la petición de Vinicio Miñercaja, presidente de la comunidad en aquel entonces, quien, en 2010 solicitó el apoyo del Padre Pierrick Van Dorpe, párroco de Calpi, de nacionalidad francesa que apoyara con los proyectos de desarrollo, similar a la cooperación que viene realizando con otras comunidades de la parroquia de Calpi, tal como se describirá más adelante.

El padre Pierrick Van Dorpe, sacerdote de la Diócesis de Beauvais en Francia, llegó a Ecuador el 24 de enero de 1999 como misionero *Fidei Donum*. En el mes de mayo de ese mismo año fue posesionado como párroco de Calpi por Mons. Víctor Corral, obispo de Riobamba. Al llegar a Calpi, sostiene, «no pensaba en hacer proyectos de desarrollo. No quería ser misionero con plata. Un amigo sacerdote de Francia que vivía en los suburbios de Lima me contó que él hacía obras, pero que el gobierno no hacía nada por la gente. Pensé que el gobierno debe asumir estas responsabilidades» (Entrevistado el 12.12.17). Su ideal pastoral fue «vivir el ministerio de la presencia y el acompañamiento a las comunidades» (Entrevistado el 12.12.17). En efecto, durante dos años se dedicó a recorrer a pie las 18 comunidades indígenas de Calpi, a participar de la minga y de la vida cotidiana de los





habitantes. Este estilo de trabajo, pastoral provocó el quiebre en los imaginarios indígenas, y de los mestizos del centro parroquial.

Históricamente, los párrocos han sido considerados desde la colonia autoridades eclesiásticas en rango de igualdad o en ciertos casos de superioridad a los mandos civiles, especialmente a los tenientes políticos. Aún, hasta la década de los sesenta del siglo pasado era común ver la triple alianza: teniente político, hacendado y cura párroco en la administración y dominación de las poblaciones indígenas (Guerrero, 2010). No obstante, en San Juan y en otras parroquias de Chimborazo, ya desde la década de los sesenta, este tipo de autoridad tradicional paulatinamente había sido deslegitimada, tal como demuestran los estudios de Piper y Casanova (1969). Pero en Calpi, aún el párroco era considerado autoridad que vive al margen de la gente y que requiere de un trato especial. Con el acercamiento y acompañamiento pastoral del Padre Van Dorpe, los indígenas vieron en el sacerdote a la persona normal, a un aliado estratégico que podría escucharlos y apoyararlos en la resolución de sus problemas económicos y organizativos.



Padre Pierrick Van Dorpe junto con los raytas y las mamas de La Moya (Foto: Pierrick Van Dorpe).





La opción pastoral de aproximación del Padre Pierrick estaba inspirada en la espiritualidad de Jacques Loew (1908 – 1999), sacerdote, cargador del puerto de Marsella, fundador e impulsor de movimientos de evangelización, quien decía, «en la vida de Cristo, hay tres momentos: treinta años de amistad, tres años de evangelización y tres horas de sacramento». El mandato misionero es: «vayan a vivir el tiempo de la amistad». «Yo quería vivir la amistad», señala Van Dorpe (Entrevistado el 12.12.17). Sin embargo, pronto apareció la necesidad de promover los proyectos de desarrollo. En el primer año de estar en Calpi recuerda, «presidí la eucaristía para el entierro de cincuenta niños fallecidos por desnutrición y otras enfermedades. Esta situación me llevó a pensar ¿Qué hacer por las comunidades?» (Entrevistado el 12.12.17). La respuesta a esta preocupación llegó a través de las mujeres de San Francisco, quienes solicitaron el acompañamiento y la gestión económica para construir la casa turística y la fábrica de sombreros y mermeladas. Con el apoyo económico y también técnico de los amigos de Francia, construyeron la casa turística y la mencionada fábrica. Para hacer posible la gestión de estas iniciativas crearon la Fundación *Killa Pakari*.

Esta iniciativa despertó la inquietud en otras comunidades. Los dirigentes, principalmente las presidentas de las organizaciones de mujeres, solicitaron el apoyo para la construcción de panaderías, queserías y artesanías. En el caso de la comunidad de Palacio Real, las mujeres solicitaron el proyecto de la crianza de camélidos andinos y la creación del centro de turismo comunitario. Hoy en día, en esta localidad funciona la casa turística, el museo de la llama y el restaurante, donde se ofrecen platos típicos preparados con la carne de la llama (Moreno, Aldaz y Pacheco, 2016). Asimismo, se reconstruye la antigua casa hacienda y el centro de llama terapia. Junto con la promoción de la actividad turística, la crianza de los camélidos ha mejorado la calidad del suelo y permite generar ingresos económicos en la propia localidad. «La gente de Palacio, ya no migran a la ciudad, nos sentimos orgullosos de nuestra cultura, las mujeres llevamos plata a la casa, más que los maridos, nuestros





hijos estudian», señalan las encargadas del restaurante de Palacio Real (Entrevistadas, el 17.12.17).

En La Moya, con el apoyo del Padre Pierre Van Dorpe y sus amigos de Francia los miembros de la comunidad, especialmente las mujeres organizadas, han podido concluir la construcción de la casa turística -llamada *urkukunapak wasi*, la casa de las montañas-, el restaurant, el almacén de artesanías, el museo y el sendero de las montañas.

El diseño de las construcciones combina los elementos de la cultura indígena andina con los detalles de la arquitectura contemporánea. El museo de las montañas está decorado con las fotografías del quiteño Miguel Benalcázar y con las maquetas pintadas de Pablo Sanaguano, pintor riobambeño que visibiliza los elementos de la cultura indígena a través de las pinturas. Las fotografías y las maquetas llevan las narrativas elaboradas por Yolanda Guamán, profesional indígena, funcionaria del Ministerio de Turismo y estudiosa de los camélidos andinos, a partir de los testimonios de los adultos mayores sobre las montañas y el pasado histórico de La Moya. El museo cuenta con dos salas de interpretación, en donde las mujeres explican a los turistas sobre la historia de los «hieleros», la vida cotidiana de la comunidad, su pasado histórico, las tradiciones, las creencias, las leyendas y la mitología de la localidad. En el centro del museo, destaca la entrada al *Kuntur machay* la representación del agujero que se encuentra en las faldas del Chimborazo y que, según las leyendas locales, sería la entrada a la ciudad escondida en el interior del nevado, quien logre entrar a este sitio se vuelve próspero en la vida.

*Urkukunapak wasi* es una casa cómoda para hospedar a 16 personas. Fue construida sobre la antigua casa comunal que estuvo abandonada por muchos años. En la parte alta posee habitaciones, y en la planta baja funciona el restaurante, en donde se ofrecen platos típicos de la zona. En la parte intermedia, entre el museo y *urkukunapak wasi* está el almacén de artesanías. En este lugar



se puede encontrar suéteres, ponchos, anacos, muñecas y otros objetos elaborados con la lana de llama y de alpaca.

La casa turística, el restaurante, el museo y el almacén de artesanías son gestionados por la organización de mujeres. En estos últimos años, el grupo de mujeres ha recibido los cursos de cocina, artesanías, gestión turística y hotelera impartidos por los amigos de Francia y los voluntarios de Riobamba, entre otros. Mantienen contactos con el Ministerio de Turismo y la Empresa Nacional de Ferrocarriles del Ecuador. Semanalmente, reciben la visita de los turistas nacionales y extranjeros, a quienes explican el museo, entonan melodías típicas de la zona con la bocina, invitan a recorrer el sendero de *Lobo ñan*, una caminata de dos horas que permite conocer la flora y la fauna del lugar.

Estableciendo el balance general de estos emprendimientos, las mujeres señalan que han mejorado sus ingresos económicos, ya no esperan los recursos económicos que traen los esposos. Mientras que la mayoría de ellos migran a la ciudad, ellas en el campo posibilitan la existencia de fuentes de trabajo y obtienen recursos. Hoy en día, en La Moya, como en las comunidades aledañas, son las mujeres quienes permanecen en la comunidad y promueven, trabajos agropecuarios y mantienen el funcionamiento de los espacios y propiedades de la comunidad. Si bien es cierto que existen incomprendiones, personas que cuestionan el trabajo del grupo, es cierto también que acciones como el turismo comunitario permiten levantar la autoestima de las mujeres.





Mujer dirigente de la Organización de Mujeres del Turismo Comunitario (Foto: Pierrick Van Dorpe).

En conclusión, la actividad económica de La Moya se ha desarrollado desde las prácticas agrícolas familiares en sus propias tierras, el intercambio de productos entre las familias del lugar y otras, en virtud del reconocimiento de los derechos, especialmente de las personas vulnerables; atravesando por la activación de la producción agropecuaria orientada al mercado con el apoyo de la MA, hasta llegar al turismo comunitario. Aunque no hay el desarrollo con grandes réditos económicos, sin embargo, la actividad agropecuaria y actualmente el turismo comunitario, garantizan la supervivencia de los miembros mejorando la calidad de vida. Cabe destacar que muchos de los emprendimientos que existen en esta comunidad se deben a los recursos provenientes del mundo de la cooperación y de la generación de las capacidades locales, mientras que los aportes del Estado son mínimos. Por otro lado, las diversas iniciativas de desarrollo han introducido la idea de las ganancias económicas, pero escasamente es interiorizado por los moradores del lugar.

Los recursos económicos son necesarios; no obstante, hay ciertas prácticas de intercambio que en la comunidad indígena no





necesariamente pasan por el dinero. Se siembra y se produce para compartir. Si alguien de los familiares llega al restaurante a la hora de la comida, el grupo de mujeres saben que deben proporcionar alimento, aunque no pague. Si alguien pide crédito, conocen que no pueden exigir intereses ni el tiempo exacto para la devolución del dinero, se pagará cuando se pueda. Estos aspectos, provocan malestar, pérdida de recursos y el declive de las iniciativas, tal como se puede constatar en el campo del desarrollo rural en estos últimos años. En esta situación, las mujeres atraviesan un doble conflicto: por un lado, está el deseo de generar ganancias económicas y ser competitivas en el mercado turístico, pero, por otro lado, está la deuda de la economía moral. Qué es preferible, ¿tener más dinero o estar bien con la familia? Las prácticas de intercambio no mediadas por el dinero son comúnmente aceptadas por la comunidad, pero la escasa ganancia económica constituye en pérdidas. Esto es uno de los aspectos que escasamente ha sido analizado por el mundo de la cooperación. Habrá que promover nuevas agendas de investigación que permitan entender a profundidad los aspectos antes mencionados.





## CONCLUSIONES

A partir del estudio de la trayectoria histórica del antiguo anejo Cabocao, conocido posteriormente como comunidad La Moya, se concluye que se llamaba anejo libre a las poblaciones indígenas y campesinas que estaban en los márgenes de las haciendas y separados de los centros parroquiales. Generalmente, eran localidades situadas en territorios irregulares, montañas, laderas y terrenos arenosos que no atraían el interés de los latifundistas que desde la época colonial buscaban los mejores predios, aptos para la agricultura y la ganadería.

Se llamaban también anejos libres, porque al interior de ellos escasamente intervenían los hacendados y las autoridades de los pueblos. Los habitantes de estas parcialidades poseían tierras propias, ya sea dentro del propio anejo o en otros anejos que garantizaban la supervivencia. En el imaginario colectivo de los miembros de los anejos, las tierras eran recibidas por herencia de sus antepasados, quienes, a su vez, habían recibido por medio de títulos de la Corona Española o de Eloy Alfaro, el precursor de la revolución liberal de 1895 y presidente de la República. En efecto, sus habitantes y cabecillas cuando había intentos de invasión de tierras comunales por parte de los hacendados, los mestizos de los pueblos y la tasa exagerada de cobro de impuestos, argumentaban que eran anejos libres, indios que poseían sus tierras por herencia de sus antepasados y que habían recibido con títulos del Rey de España o de Eloy Alfaro, tal como se pudo ver en el caso de la demanda presentada por los indígenas de Pulinguí al gobernador de Chimborazo, citada en el segundo capítulo.

En términos políticos, los anejos eran gobernados por los alcaldes y regidores nombrados por los párrocos de los pueblos. Desempeñaban la función de controlar a la población, para que acudieran a la doctrina en los centros parroquiales, «pasaran» las

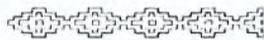


fiestas religiosas en calidad de sacerdotes, y pagaran devotamente los diezmos y primicias a los párrocos. En algunos casos, asumían la responsabilidad de velar por la vida moral de los habitantes; es decir, en una época caracterizada por la ausencia del Estado en el medio rural y los abusos de los blanco-mestizos, administraban la justicia y resolvían los conflictos familiares y colectivos. Estas autoridades tradicionales duraban en sus cargos toda la vida. En ciertos casos, los hijos y los nietos heredaban la tradición de ser alcaldes y regidores. Pero al ser cargos honoríficos, suponían deudas y la consecuente pérdida de tierras, dado que sus propiedades eran sustraídas por los mestizos que habían otorgado el préstamo, ya fuera en dinero como en productos alimenticios y la chicha (Burgos, 1997).

A los indígenas que habitaban en los anejos libres, los mestizos y los hacendados conocían como «indios sueltos»; mientras que los indígenas que vivían al interior de los predios de las haciendas les llamaban wayra apamushkas, «traídos por el viento», que no tienen un patrón que les protegiera ni tierras buenas para pastar sus rebaños. Sin embargo, ser «indios sueltos», daba cierto orgullo étnico, porque a diferencia de los indígenas conciertos, ellos no tenían patrón, poseían tierras, celebraban fiestas e interactuaban con los mestizos de los pueblos en calidad de compadres; los varones acudían a la escuela, recibían misiones religiosas, y años más tarde, a los organismos de cooperación internacional de desarrollo como la MA; compraron tierras de las primeras haciendas que empezaban a desaparecer, desarrollaron estrategias de supervivencia en condiciones de vida adversa, formaron organizaciones, buscaron independizarse de los centros parroquiales, y migraron hacia la Costa, a las ciudades principales del Ecuador y fuera del país.

No obstante, dado el contexto histórico, político, económico y social caracterizado por la discriminación (Burgos, 1997), la libertad de los anejos y de los indios sueltos no era plena. No dependían de la hacienda, pero estaban sometidos a los poderes





terrenales de las autoridades parroquiales, teniente político, el jefe del registro civil y el cura párroco. Además, por tradición, obedecían a las familias pudientes de los pueblos que en la época colonial habían sido encomenderos, pero que con el correr de los tiempos se convirtieron en «Apus y doñas», que obligaban a las familias indígenas a pasar la fiesta al santo de su propiedad o por la responsabilidad de correr la lista –nómina–, cuando los indios de los anejos sueltos venían a la doctrina.

Más allá del elemento ceremonial, la subordinación a los mestizos se producía por deudas contraídas por la compra de víveres o la chicha, por los cuales, quienes otorgaban favores cobraban con el mejor lote de tierra sustraído arbitrariamente a los deudores. Pero los llamados indios sueltos educaban a sus hijos en recuperar las propiedades perdidas, a través de pagos, compras y siembras al partir. La estrategia efectiva de acceder a tierras y de subsanar las asperezas en la relación entre indígenas y mestizos era el compadrazgo ritual. Este implicaba el intercambio de favores y, para los indígenas, una oportunidad para que sus hijos estudiaran y aprendieran nuevos oficios. En el caso de los litigios de tierras, linderos y conflictos familiares, la intermediación de los compadres mestizos ante las autoridades permitía resolver los inconvenientes cuanto antes. Muchos de los compadres eran «tinterillos», es decir, personas que sabían leer, escribir y de articular la demanda de acuerdo con un lenguaje políticamente correcto y comprensible a las autoridades (Guerrero, 2010). Tener compadres mestizos era también la posibilidad de cierta movilidad social y de contar con protectores fuertes y seguros ante las situaciones conflictivas del compadre indio con el resto de los miembros del anejo.

Aunque los compadres mestizos garantizaban la resolución de ciertos conflictos y permitían la integración a la vida parroquial; no obstante, la parroquia era vista como un espacio de explotación y de discriminación. Las autoridades civiles y religiosas eran consideradas como personas adversas a la población indígena. La pertenencia y la participación en el pueblo solo eran posibles a la





hora de barrer las calles, las plazas y arreglar el cementerio (Pallares, 2000). Esta situación provocó las ideas de emancipación de los anejos de las parroquias. En La Moya, hubo el interés de formar una nueva parroquia, propiamente indígena, aunque la migración de los jóvenes dirigentes hacia Riobamba declinó este ideal.

Los ideales de emancipación de los anejos libres de los centros parroquiales se fueron desarrollando con la influencia de las misiones religiosas católicas y evangélicas, junto con el mundo de la cooperación para el desarrollo. En el caso de La Moya, primero los religiosos redentoristas, más tarde las religiosas misioneras Lauritas y en la década de los ochenta, el padre Carlos Vera y el «Equipo Misionero Itinerante» motivaron a los indígenas a valorar su anejo, a crear espacios comunitarios, y a depender menos de la parroquia. «Aquí mismo podemos hacer todo, Tayta Dios está también en los anejos y no solo en el templo de Calpi», fueron las opiniones que los dirigentes vertían a los miembros, después de la realización de las misiones populares.

Pero las parroquias no solo eran centros ceremoniales de las cuales se podía independizar sino, también sitios, de intercambio comercial. Solo en la parroquia los indígenas podían comprar el pan, la sal, la panela, las frutas tropicales y las hortalizas. En los anejos solo se producía la papa, el maíz, las alverjas y la cebada. Cuando llega el mundo de la cooperación, a través de la MA, esta institución introduce la práctica de la siembra de las hortalizas y, años después, fundaciones como el Instituto Cooperativo Ecuatoriano y la Fundación Konrad Adenauer, ICE KAS promueven la instauración de las tiendas comunales. Estas nuevas prácticas permitieron que las comunidades tuvieran autonomía y rompieran con la dependencia parroquial. Hoy en día, la parroquia ya no funciona como centro ceremonial ni existen vínculos de carácter económico con las comunidades. Sin embargo, las elecciones, las fiestas patronales y los gobiernos parroquiales provocan cierta conexión entre comunas y centros parroquiales.





Las juntas parroquiales nacieron con la Constitución de 1998. Las primeras elecciones de las autoridades de estos organismos se realizaron en el año 2000. Estableciendo el balance general del funcionamiento de las juntas parroquiales, José Sánchez-Parga (2007) considera que estas debilitaron a las organizaciones comunitarias, por cuanto centralizaron las políticas públicas en los centros parroquiales y las comunas dependían más del presidente de la junta que de los cabildos. Con esto se acabó el sueño y la consolidación de la autonomía comunal, que implicó años de trabajo, de lucha y de esfuerzo tanto de los indígenas como de los actores cooperantes. Con las juntas parroquiales, las parroquias vuelven a ser centros políticos y espacios de resolución de conflictos, por lo que, los cabildos y los moradores de las comunas deben acudir obligatoriamente a los centros parroquiales.

Otro de los aspectos que refuerza la potestad de las parroquias es el cierre de las escuelas en las comunidades (Martínez, 2016), que obliga a las madres y a los padres de familia a llevar a sus hijas e hijos a los establecimientos educativos parroquiales, con lo cual se refuerza los antiguos espacios de dominación heredados del pasado colonial en menosprecio de los esfuerzos de tener las escuelas en las comunas. Con la centralidad de los gobiernos parroquiales se construyen más obras de infraestructura educativa y sanitaria en los centros de las parroquias, mientras que las construcciones de las comunidades quedan obsoletas. Asimismo, dado que las políticas públicas de los gobiernos autónomos parroquiales no siempre se realizan bajo la lógica democratizadora sino clientelar, a fin de conseguir las obras surgen nuevas comunidades, provocando la ruptura de la estructura organizativa comunal de larga duración.

En cuanto a los procesos de cambio de denominación de anejo a comunas cabe destacar que esto fue posible en el caso de La Moya, en parte, por la influencia recibida de las misiones populares de los Padres Redentoristas, las Misioneras Lauritas y el Equipo Misionero Itinerante, que sembraron la idea de tener una organización fuerte e independiente de la parroquia y, en parte, tiene



que ver con los aportes de los organismos de cooperación. En La Moya se recuerda el trabajo realizado por la MA que hizo posible el reconocimiento jurídico de la comuna y la instauración de la elección anual de los cabildos. Pese a que ya en 1937, el gobierno nacional emitiera la Ley de Régimen de Organización y de las Comunas, esta ley era completamente desconocida en las comunidades. Fueron los técnicos de las instituciones, como de la MA, quienes promovieron el conocimiento de esta ley y consecuentemente fundaron comunidades y legalizaron la organización comunal ante el Ministerio de Agricultura y Ganadería, organismo del gobierno nacional encargado de otorgar el reconocimiento jurídico.

Si bien es cierto que la organización comunal ha atravesado procesos de transformación desde el anejo a la comunidad, con cierta autonomía de los centros parroquiales, con obras de infraestructura, muchas de ellas ejecutadas con los recursos económicos y tecnológicos recibidos del gobierno, pero especialmente de las instituciones de cooperación, que con la emergencia de nuevas instituciones como la junta parroquial, el cierre de las escuelas, se ven debilitadas, sin embargo, es el referente fundamental para los indígenas. Sus problemas se resuelven en la comunidad. Ni la ley, ni el mundo de la cooperación, ni la religión cohesionan a los miembros, pero el recuerdo del anejo y de su pasado histórico hace que haya la unidad en la comunidad y sus miembros afronten los problemas fácilmente.

Queda como desafío seguir planteando más agendas de investigación que permitan conocer a profundidad los diversos procesos organizativos que tienen las comunidades indígenas, sus maneras de posicionarse en el mundo y en la historia, conocer sus capacidades de resolver conflictos y las relaciones que se establecen entre las comunidades y el Estado.





## Referencias bibliográficas

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria*, (28), 55-68.
- Andino, V. (1988). *El misionero indio de los indios*. Riobamba, Ecuador: Editorial Pedagógica Freire.
- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo*, Ecuador. Quito, Ecuador: FLACSO – ABYA YALA, IFEA.
- Arguedas, J. (1958). *Ríos profundos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Losada.
- Arrieta, M. (1984). *Cacha cuna de la nacionalidad ecuatoriana*. Riobamba, Ecuador: FODERUMA.
- Auqui, F. (2015). Microverticalidad, poder y mercado en los Andes Equinocciales (Tesis de maestría). FLACSO, Ecuador.
- Ayala, E. (1994). Historia de la revolución liberal ecuatoriana. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- Azogue, A. (2016). Maneras de ser comunidad (Tesis de doctorado). FLACSO, Ecuador.
- Barsky, 1984. La reforma agraria ecuatoriana. Quito: Corporación Editora Nacional.



- Baud, M., Koonings, K., Oostindie, G., Ouweneel, A. y Silva, P. (1995). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Becker, M. (2015). *¡Pachakutik!: movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en el Ecuador*. Quito: FLACSO, Abya Yala.
- Borja, C. (2004). *Hieleros de Chimborazo. Entrevista a Igor Guayasamín*. Disponible en [http://www.terraecuador.net/revista\\_29/29\\_chimborazo.htm](http://www.terraecuador.net/revista_29/29_chimborazo.htm).
- Bravo, A. (1988). *El soñador se fue, pero su sueño queda*. Riobamba, Ecuador: Fondo Documental Diocesano.
- Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayo sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Bretón, V. (2012). *Toacazo en los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito, Ecuador: FLACSO, Abya Yala.
- Bueno, C. (1994). Migración indígena en la construcción de la vivienda en la ciudad de México. *Nueva antropología*, (28), 7-24.
- Burgos, H. (1997). *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- Carrión, D. y Herrera, E. (2012). *Ecuador rural del siglo XXI*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Casagrande, J. y Piper, A. (1969). La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador. *América Indígena*, XXIX (4). Universidad de Illinois.
- Chamorro, M. (2014). La familia campesina en los Andes colombianos (Tesis de maestría). FLACSO, Ecuador.





- Ceccon, E. (2008). La revolución verde: tragedia en dos actos. *Ciencias* (91), 20-29. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/644/64411463004.pdf>.
- Comunidad Andina (2010). *El agua de los Andes: un recurso clave para el desarrollo e integración de la región*. Lima, Perú: AECID.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Conclusiones*. Salamanca: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Cordero, L. (1955) [1892]. Diccionario quichua – español. Quito, Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- CORDTUCH (2018). *El punto más cercano al sol te espera por ti*. Disponible en <https://www.cordtuchcc.org/>.
- Cruz Blazco, M. (2012). Turismo, identidad y reivindicación sociocultural en Chile. *Turismo y sostenibilidad: V jornadas de investigación en turismo*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp. 127-147.
- Das, V. y Poole, D (2008). Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social* (27), 19-52.
- Documento de Medellín (1968). *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. México: Librería Parroquial de Clavería, S.A.de C.V.
- Durkheim, E. (1974). *Las reglas de método sociológico*. Madrid, España: Ediciones Morata.
- Durkheim, E. (1967). *Educación como socialización*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- EKOS (2017). *Unión Constructora*. Disponible en <http://www.ekosnegocios.com/empresas/Empresas.aspx?idE=18118&nombre=UNI%C3%93N%20CONSTRUCTORA%20UNICONSTRUCT%20S.%20A.&b=1>.



- Equipo Misionero Itinerante. (2016). *46 años caminando al servicio del Reino*. Riobamba, Ecuador: Editorial Pedagógica Freire.
- Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo*. Quito, Ecuador: FLACSO y Abya Yala.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.
- GAD Parroquial de San Andrés (2013). *Gestiones realizadas*. Disponible en <https://sanandres.gob.ec/>.
- García, A. (1985). *Modelos operacionales de reforma agraria y desarrollo rural en América Latina*. San José de Costa Rica: Editorial IICA.
- Gascón, J. (2016). Turismo residencial y crisis de la agricultura campesina. Los casos de Vilcabamba y Cotacachi (Andes ecuatorianos). *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio cultural*, (14), 2, 309-318.
- Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- Gobernación de Chimborazo. (1944). *Demanda de los indios de Pulingú*. Hojas sueltas.
- González Holguín, D. (1952). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamado el quechua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Grimm, J. (1892). *Gramática quichua (Dialecto de la República del Ecuador)*. Freburgo de Brisgovia: Herder
- Guamán, J. (2006). FEINE, *la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala, Corporación Editora Nacional.



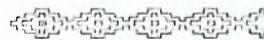


- Guerrero, A. (1983). *Haciendas y lucha de clases andina*. Quito, Ecuador: Editorial El Conejo.
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transcritura*. Quito, Ecuador: FLACSO, IEP.
- Hernández, M. (2012). *En los márgenes de nuestra memoria histórica*. Lima, Perú: Universidad San Martín de Porras.
- Horbath, J. (2008). La discriminación laboral de los indígenas en los mercados urbanos de trabajo en México: revisión y balance de un fenómeno persistente. M. Zabala (Compiladora), *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe* (pp. 25-52). Bogotá: Siglo del hombre y CLACSO.
- Hurtado, O. (1997). *Las costumbres de los ecuatorianos*. Quito, Ecuador: Editorial Planeta.
- Ibarra, H. (1992). *Indios y cholos*. Quito, Ecuador: Editorial El Conejo.
- Icaza, J. (1934). *Huasipungo*. Quito, Ecuador: Imprenta Nacional.
- Illicachi, J. (2014). Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Instituto Indigenista Interamericano (1963). Instrucciones y esquemas generales para la elaboración de los informes descriptivos de proyecto de desarrollo de la comunidad en América Latina. *América Indígena, vol. XXII*, (3), 263-268.
- Jaramillo A. (1983). *El indio ecuatoriano*. México D.F: Editora Nacional.
- Korovkin, T. (2002). *Comunidades indígenas, economía de mercado y democracia en Los Andes ecuatorianos*. Quito, Ecuador: CEDIME y Abya Yala.
- Lentz, C. (1986). De regidores y alcaldes a cabildos: cambios en



- la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba, Chimborazo. *Ecuador Debate* (12), 189-212.
- Lentz, C. (1988). Los Pilamungas en San Carlos (pp. 167-196). *Población, migración y empleo en el Ecuador*. Quito, Ecuador: ILDIS.
- Lentz, C. (2000). La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. A. Guerrero (Compilador), *Etnicidades* (pp. 201 – 233). Quito, Ecuador: FLACSO.
- Ley de Régimen de Organización y de Comunas (1937). Quito, Ecuador: Talleres Gráficos de Educación.
- López, T y Sánchez, C. M. (2009). Turismo comunitario y generación de riqueza en países en vías de desarrollo. Un estudio de caso en el Salvador. REVESCO: *Revista de Estudios Cooperativos*, (30), 85-103.
- López-Ocón, L. (1985). Etnogénesis y rebeldía andina. La sublevación de Fernando Daquilema en la Provincia de Chimborazo en 1871. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- Lyons, B. (2006). *Remembering the hacienda: religion, authority and social change in highland Ecuador*. University Texas Press.
- Maggi, E. (13 de noviembre de 2017). Baltazar Ushca recibió el doctorado *honoris causa*. El Telégrafo. Recuperado de <https://www.eltelegrafo.com.ec>.
- Mariezcurrera, D. (2008). La historia oral como método de investigación histórica. Gerónimo de *Uztaris*, (23/24), 227-233.
- Martínez, C. (2016). El desmantelamiento del Estado multicultural. *En Ecuador Debate* (98), 35-50.
- Mencías, J. (1962). *Riobamba (Ecuador): estudio de elevación socio cultural y religioso del indio*. Friburgo, Suiza y Bogotá,



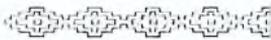


- Colombia: Oficina Internacional de Investigaciones Sociales de FERES.
- Mills, W. (1986). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ministerio de Turismo del Ecuador (2017). Ruta de lujo en el tren Ecuador. Recuperado de <http://www.turismo.gob.ec/ruta-de-lujo-en-el-tren-ecuador>.
- Moreno, S. (1985). Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Murra, V. (1972). *El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas*. Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco, Perú.
- Murra, V. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo Andino*. Lima, Perú. Instituto de Estudios Peruanos.
- Orgaz, F. (2013). Turismo comunitario como herramienta para el desarrollo sostenible de destinos subdesarrollados. *Nomadas* (38), 1-13.
- Ortiz, G. (2007). *Los redentoristas y su labor con los indígenas del Ecuador*. Riobamba, Ecuador: Archivo del Convento de San Alfonso.
- Pablo VI. (1975). *Evangelii Nuntiandi*. Recuperado de [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi.html).
- Pallares, A. (2000). Bajo la sombra de Yaruquíes Cacha se reinventa. A. Guerrero (Compilador), *Etnicidades* (pp. 267-314). Quito, Ecuador: FLACSO.



- Paris, Julio (1894). *Ecuador Runacunapac rezana libro*. Benziger & Co, Suiza: Tipógrafos de la Santa Sede Apostólica en EINSIEDELN.
- Paris, Julio (1922). *Jahua Pacha Ñan*. Benziger & Co, Suiza: Tipógrafos de la Santa Sede Apostólica en EINSIEDELN.
- Patzi, F. (2008). *Sistema comunal e identidades culturales contemporáneas*. La Paz, Bolivia: Editorial Vicuña.
- Pérez-Agote, A. (2016). Religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad. *Papeles de CEIC* (2), 1 - 29.
- Platt, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Prieto, M. (2015). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la sierra del Ecuador; 1925 – 1975*. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Quintero, R. y Silva, E. (1998). *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Abya Yala.
- Real Academia de la Lengua Española (2016). *Diccionario de la lengua*. Recuperado de <http://dle.rae.es/?w=diccionario>.
- Ramón, Galo (1993). *El regreso de los Runas*. Quito: COMUNIDEC, Fundación Interamericana.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Registro Oficial del Ecuador # 158 (1966). *Ley del Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos*. Recuperado de <http://www.derecho-ambiental.org/Derecho/Legislacion/Ley-Creacion-INNERHI.html>.





- Ricouer, P. (2000). *La memoria, la historia y el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rodas, R. (2006) *Dolores Cacuango, gran líder del pueblo indio*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Rodríguez, J. (2014) Visiones y representaciones: imágenes y guerrillas en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales*, vol. III (145), 147-160.
- Rostworowski, M. (2005). *El Estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rubio, G. (1947). *Nuestros indios, estudio geográfico, histórico y social de los indios ecuatorianos, especialmente aplicado a la provincia de Imbabura*. Quito, Ecuador: Imprenta de la Universidad.
- Rubio, G. (1987). *Los indios ecuatorianos, evolución histórica y políticas indigenistas*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- Salgado, M. (2011). Indios inquietos y altivos: lenguaje y prácticas políticas en el tiempo de las sublevaciones. La sublevación de Riobamba de 1764 y la de Otavalo de 1777 (Tesis de doctorado). Quito: FLACSO, Ecuador.
- Salomon, F. (2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Quito, Ecuador: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Santana, R. (1995). *¿Ciudadanos en la etnicidad?* Quito: Abya Yala.
- Sánchez-Parga, J. (1986). Etnia, Estado y la forma clase. *Ecuador Debate* (12), 25 – 77.



- Sánchez-Parga, J. (2007). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: CAAP.
- Sánchez, F. (2008). *¿Democracia no lograda o mal lograda? Un análisis del sistema político del Ecuador: 1979 – 2002*. Quito: FLACSO, Ecuador.
- Sánchez, 2014 desarrollo
- Scott, J. (1976). *The Moral Economy of the Peasant*. Connecticut: Yale University Press
- Tobar, J. (1992). *El indio en el Ecuador independiente*. Quito, Ecuador: PUCE.
- Tuaza, L. (2010). Concepciones del estado y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas (1940-1969). En F. Burbano, (Ed), *Transiciones y rupturas: el Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*, (pp. 465-513). Quito, Ecuador: FLACSO.
- Tuaza, L. (2011). Crisis del movimiento indígena. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Tuaza, L. (2012). *Etnicidad, política y religiosidad en los Andes centrales del Ecuador*. Riobamba, Ecuador: Casa de la Cultura Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo.
- Tuaza, L. (2013). Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo. *Revista de Ciencias Pedagógicas y de Innovación, Vol. 1 (2), 33 – 42*.
- Tuaza, L. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la hacienda en el contexto de la cooperación. *Revista de Antropología Social, (23)*, 117 – 135.
- Tuaza, L. (2017). *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas*. Riobamba, Ecuador: Universidad Nacional de Chimborazo.





- Ulloa, E. (2009). *Caciques de Chimborazo*. Riobamba, Ecuador: Casa de la Cultura Benjamín Carrión Núcleo de Chimborazo.
- Vaca, P. (2017). *Santiago de Calpi: teleológico, autoperfectivo e inmortal con su armonía musical*. Riobamba, Ecuador: Editex.
- World Wide Fund For Nature (2001). *Directrices para el desarrollo del turismo comunitario*. United Kingdom: WWF.





Luis Alberto Tuaza Castro, es doctor en Ciencias Sociales, mención en estudios políticos y magister en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO – Ecuador); es profesor e investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo; investigador asociado de la FLACSO. Desde hace 18 años trabaja con las comunidades indígenas de Colta y Guamote. Es autor de los libros: *Kawsaypay yuyaykuna* (2018), *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas* (2017), *Etnicidad, política y religiosidad en los Andes centrales del Ecuador* (2012) y *Crisis del movimiento indígena ecuatoriano* (2011). Varios de sus artículos han sido publicados por la FLACSO – Ecuador, UNESCO, CRESPIAL, el Instituto Internacional para la Educación Superior de América Latina y el Caribe, El Centro Andino de Acción Popular, la Universidad de Sevilla, la Revista de Americas/Society de New York, la Revista Antropológica de la Universidad Católica del Perú, el CAAP, la Revista Ciencias Pedagógicas y de Innovación, la Revista *Amérique Latine Histoire & Mémoire de Francia* y la Revista de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro de Latin America Studies Association. Los temas de interés del autor son etnicidad, desarrollo, participación política, teorías del Estado, organización popular y antropología andina.





Unidad de Publicaciones y Propiedad Intelectual (UPPI)

ANEJOS LIBRES E INDIOS SUELTOS:LA MOYA Y SUS ALREDEDORES se terminó de imprimir en el mes de enero de 2018 en la imprenta de la Universidad Nacional de Chimborazo. Se imprimieron 300 ejemplares y utilizaron las tipografías: Garamond Regular y Bold.

Este libro es innovador en el sentido de que Dr. Tuaza, el autor de esta obra, es un descendiente de estas personas quienes son los protagonistas en estas historias. Tuaza nos muestra el poder de la voz subalterna cuando logra apropiarse de las herramientas intelectuales de las ciencias sociales, y también, las herramientas espirituales de la cristiandad. Ahora la dinámica es diferente y el mundo indígena tiene que seguir luchando, pero las luchas de hoy contra la maquina capitalista son más tecnológicas, psicológicas, e internamente más dificultosas. La apuesta por el turismo comunitario, por ejemplo, trae nuevos problemas con la necesidad del dinero, los patrones culturales del mundo globalizado, poco a poco puede transformar la ética del concepto de ayllu hacia otras formas de pensar como el individualismo. En este sentido la lucha del mundo indígena ahora es una lucha globalizada y hay que buscar nuevas formas de vivir en comunidad, de relacionarnos, de compartir la vida, de ser mutuos con otras personas, la tierra, los apus, y Dios. La memoria sigue siendo un eje de resistencia, y este libro demuestra que, todavía queda mucho que aprender e investigar sobre la sabiduría olvidada de los yuyakkuna.

Michael A. Uzendoski  
FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9942-935-73-1



9 789942 935731

ISBN: 978-9942-935-74-8



9 789942 935748

**Unach**  
UNIVERSIDAD NACIONAL  
DE CHIMBORAZO

VICERRECTORADO DE INVESTIGACIÓN,  
VINCULACIÓN Y POSGRADO

DIRECCIÓN DE INVESTIGACIÓN

GESTIÓN DEL CONOCIMIENTO  
Y PROPIEDAD INTELECTUAL