



TRANSITANDO POR LA HISTORIA DE PESILLO EN EL SIGLO XX



Oswaldo Echeverría-Cachipueno
Raúl-Clemente Cevallos
Armando Flores Ruiz
Fabio Cruz Góngora



TRANSITANDO POR LA HISTORIA DE PESILLO EN EL SIGLO XX

**Oswaldo Echeverría-Cachipuendo
Raúl-Clemente Cevallos
Armando Flores Ruiz
Fabio Cruz Góngora**

Ibarra – 2024

Una gráfica de la mujer indígena pesillana de los años 60's sentada en el corredor de su choza, en el que se refleja la cotidianidad las labores entre el quehacer del hogar y la crianza de los niños.



TABLA DE CONTENIDO

Presentación	11
Prólogo	15
CAPÍTULO I	20
La zona de estudio	22
La dinámica de propiedad, y divisiones jurídicas territoriales de pesillo.	24
Una visión desde la perspectiva histórica de Cayambe	25
Contexto territorial de la parroquia Olmedo-Pesillo	27
Conformación geográfica del territorio en estudio	29
La hacienda en la época de los arrendatarios	32
Implicaciones de la ley de manos muertas	32
El propósito de la política agraria	32
Debilitar el poder de la iglesia católica	33
Modernización y eficiencia productiva	33
Redistribución de la tierra y justicia social	33
Integración y control del trabajo indígena	33
Estabilidad y control político	33
Fomento de cooperativas y educación bilingüe	34
Propiedad del territorio y la división en haciendas menores	36
CAPÍTULO II	44
Las luchas indígenas	46
Los movimientos de resistencia y lucha por los derechos	46
Formación de organizaciones indígenas	46
Evolución y resistencia	48
El simbolismo del teniente político en Olmedo Cayambe a inicios del siglo xx	51
La mujer kichwa transitando la historia ecuatoriana	56
La indumentaria de las mujeres kichwas de Pesillo-Cayambe	59
Significado social y económico de la indumentaria kayampi	60
Significado simbólico y cultural	61
El significado de los ponchos rojos	61
Significado cultural y espiritual del poncho rojo	63
La raíz andina del pueblo ancestral kayampi	64
La persistencia de la idiosincrasia andina	65
Sincretismo religioso y resistencia	66
El levantamiento indígena de 1961: una forma de protestar para continuar viviendo	69
Contexto del levantamiento indígena de 1961	69
Impacto del levantamiento	69
Levantamiento indígena de 1991	70
Nuevamente los de poncho rojo	71
Impacto del levantamiento indígena de 1991	71
Contexto del levantamiento	71
Significado del levantamiento	72



Comuneros de pesillo en un partido de ecuavoley en la plaza principal de la casona de hacienda Pesillo.

CAPÍTULO III

74

El proyecto Cayambe en el contexto de la reforma agraria y colonización, años 60's	76
Los gañanes en el contexto de pesillo Cayambe y su evolución bajo el sistema de wasipunku	76
El rol y condiciones de los gañanes	76
Transición a trabajadores y el sistema de Huasipungo [wasipunku]	76
Las cooperativas agropecuarias	77
Ejecución del proyecto pesillo	79
La cooperativa agropecuaria “Simón Bolívar”	80
Aspecto social	81
Modelo de la empresa	82
Relaciones institucionales	82
Servicios de salud	83
Vivienda	83
Aspectos político, jurídico y técnico	83
Cooperación familiar	84
Mingas [minka] semanales	85
Festividades: reciprocidad, solidaridad y celebraciones	86
Beneficios colectivos	86
Equidad en la distribución de recursos	86
Balance económico	87
Cooperativa agropecuaria “Atahualpa”	87
Aspectos generales	87
Aspectos económicos	87
Aspectos jurídicos	87
Aspectos técnicos	88
Festividades: San Juanes, Inti Raymi y conmemoración de los Santos.	88
Significado del Inti Raymi para la Hacienda en el Siglo XIX en Cayambe	90
Las festividades: El ciclo agrícola y laboral	91
La reciprocidad en la festividad del Sol	91
El sincretismo religioso	93
Resistencia Cultural y el contexto de la celebración	94
Persistencia y transformación de la Celebración	96
Solidaridad	97
La fiesta de la cosecha y la práctica del Sistema de Dones	99
La “chicha” o licor de maíz	100
Los alimentos en la celebración	100
Las octavillas en Cayambe	101
Contenido de las Octavillas	101
Impacto y legado	102
Las veladas, vísperas y fiestas de los santos en septiembre.	102



Jornalero, socio de la Cooperativa Simón Bolívar en su choza de paja y Llunchi en Turucucho.

CAPÍTULO IV	108
Pesillo: cuna de líderes indígenas	110
Mama Dolores Cacuango	111
Mama Dulu y Luisa María de la Torre: el encuentro de dos visionarias	114
Fundación de la FEI	114
La educación bilingüe	114
Solidaridad y resistencia	115
Aspectos más destacados de la vida de Mama Dulu	115
Lucha por la tierra	116
Fundación de escuelas bilingües	116
Resistencia y perseverancia	116
Viajes a Quito	117
Mama Dolores Cacuango: “La Loca”	117
Las parábolas andinas de una mujer andina	118
Mama Dolores Cacuango, siempre luchó descalza	119
Rosa Elena Amaguaña Alba (Mama Tránsito Amaguaña)	121
En 1931 llega el momento de encarar la situación	123
Las escuelas de educación bilingüe	128
La sucesora de Dolores Cacuango	128
Las dos mamas en una lucha escabrosa	132
Amadeo Alba: un amanecer próximo para el pueblo indígena	134
 CONCLUSIONES	 141
 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	 145



Indígena adulto mayor de Pesillo: sus rasgos faciales y su indumentaria, dan cuenta el estado de ánimo al que se llegaba en la tercera edad, luego de haber pasado una vida dura bajo el sistema de huasipungo.

PRESENTACIÓN

Raúl-Clemente Cevallos

Docente Investigador de la Universidad Técnica del Norte

El siglo XX fue testigo de una transformación profunda en la vida de Pesillo, una comunidad arraigada en la tradición y en la lucha por la justicia social. En este contexto, Irmgard Nimmervoll-Ruttner, trabajadora social y enfermera de origen austriaco, desempeñó un papel crucial al participar en un programa de voluntariado financiado por el estado de Austria a través de la ONG Juventudes Austríacas. Su presencia y trabajo en la región trajeron una perspectiva internacional y humanitaria a una comunidad en plena transformación, destacando los retos y avances que marcaron el siglo pasado en Pesillo.

Pesillo, ubicado en la región de Cayambe, ha sido históricamente un terreno fértil para la resistencia y la lucha por los derechos de los campesinos. Durante el siglo XX, la dinámica de propiedad y las divisiones jurídicas territoriales en Pesillo reflejaron las tensiones y desafíos enfrentados por los huasipungueros, quienes, bajo el sistema de arrendatarios, vivían en condiciones de explotación y desigualdad. Esta situación motivó la organización de movimientos de resistencia, que buscaban reformar el injusto sistema agrario y mejorar las condiciones de vida de los trabajadores indígenas.

En este contexto de lucha, Dolores Cacuango emergió como una figura emblemática. Su compromiso con la justicia social y su lucha por la educación bilingüe en kichwa y español proporcionaron una base sólida para la organización de los pueblos indígenas. La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), fundada en 1944, fue uno de los logros significativos de su movimiento, consolidando un frente unido contra la opresión y exigiendo reformas esenciales, como el acceso a la tierra y la mejora de las condiciones laborales.

La intervención del Partido Comunista en la región, junto con el apoyo de la Unión Soviética, proporcionó un marco ideológico que influyó en la dirección de los movimientos campesinos. La educación bilingüe, promovida por figuras como Cacuango, se

Pastoreo de ganado vacuno en los campos de Santa Rosa de Pesillo. En la gráfica se visualiza el primer camión adquirido por la cooperativa Atahualpa en los años 60's, una FORD 650.



convirtió en una herramienta clave para el empoderamiento de los indígenas, permitiéndoles acceder a mayores oportunidades y participación en la vida política y social del país. Este enfoque se alinea con la Reforma Agraria implementada en la década de 1960, que buscó transformar la estructura de propiedad agraria y garantizar los derechos de los campesinos.

Los años 60 fueron un período de cambio crucial para Pesillo. La Ley de Manos Muertas, que abordó la problemática de la tenencia de tierras, y la formación de cooperativas agropecuarias como la Cooperativa Simón Bolívar, fueron hitos importantes en la reorganización de la vida rural. La participación activa de líderes como Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Amadeo Alba y Luisa María de la Torre en este proceso subraya la determinación de los indígenas para lograr un trato justo y equitativo. Su capacidad para movilizar a las comunidades y enfrentar los desafíos de la época sentó las bases para la consolidación de una estructura cooperativa que transformó la dinámica social y económica de la región.

Las asambleas de socios y las cooperativas representaron un cambio significativo en la gestión de las tierras y en la relación entre los campesinos y las autoridades. El papel de los “gañanes” y los “huasipungos” en este proceso de reforma refleja la complejidad de la transición de un sistema de explotación hacia un modelo más equitativo.

En la narrativa de Pesillo durante el siglo XX, el trabajo del colectivo comunitario resuena como ejemplos de resistencia, compromiso y transformación. Su lucha por la justicia social, la educación y los derechos de los campesinos ha dejado una huella imborrable en la historia de Pesillo, consolidando un legado de dignidad y esperanza para las generaciones futuras.

Esta Presentación no solo celebra los logros alcanzados, sino que también reconoce el esfuerzo continuo de aquellos que, con valentía y determinación, han transitado por la historia de Pesillo en el siglo XX, dejando un legado que continúa inspirando y guiando a las generaciones presentes y futuras en su búsqueda de justicia y equidad.

Mujeres y niños en el pastoreo de ovejas y chanchos siendo arreados a lomo de burro transitando por los campos de Llanos de Albas – Pesillo.



PRÓLOGO

Oswaldo Echeverría-Cachipuendo

Docente Investigador de la Universidad Técnica del Norte

Los documentos gráficos de hechos y escenas del pasado son esenciales para rescatar y preservar la historia. Este compendio de imágenes, cuidadosamente conservado por Irmgard Nimmervoll-Ruttner durante más de cincuenta años, representa una valiosa fuente para comprender nuestro pasado. Oswaldo Echeverría, encargado de investigar el origen y la conservación de estas fotografías, nos ofrece el siguiente relato:

Durante mi infancia en Pesillo, crecí en el seno de una familia trabajadora de la Cooperativa Agropecuaria Simón Bolívar, compartiendo las experiencias cotidianas de la comunidad. Mi tiempo se dividía entre el pastoreo de animales de corral y la vida escolar, lo que me proporcionó numerosos recuerdos de interacción con otros niños. Asistí a la escuela Ernesto Noboa y Caamaño, hoy conocida como Unidad Educativa del Milenio “Olmedo-Pesillo”. Entre mis compañeros de entonces, los nombres de Walter y Eddy Albacura resuenan con familiaridad, ya que ambos son hijos de Félix Albacura y Micaela Colcha.

Mis esfuerzos en la docencia y la investigación han sido observados por mis coterráneos en Pesillo, quienes han reconocido tácitamente mi papel en la documentación de información relevante para nuestra historia. Mi tesis de Máster Internacional en Gestión de Destinos Turísticos, realizada en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, se centró en el “Estudio de los acontecimientos históricos de Pesillo para el establecimiento de rutas temáticas” (no publicada). Basado en este trabajo, en 2012 promoví la donación de un banco de textos a las escuelas y al colegio de la parroquia Olmedo, con el fin de enriquecer los recursos educativos de nuestra comunidad.

A mediados de 2017, recibí una llamada de Eddy Albacura, quien me invitó a conocer unas fotografías antiguas de Pesillo que su hermana, María Piedad Albacura, y su hijo, Byron Paúl Guatemal, habían conservado; estas imágenes, enviadas desde Austria por

Irmgard Nimmervoll-Ruttner, madrina de bautizo de María Piedad, fueron tomadas durante su estancia en Pesillo en los años 60 y 70. Reconociendo la importancia histórica de las fotografías, Eddy consideró que yo era la persona adecuada para asumir la tarea de archivar y estudiar este material. Mi sorpresa y gratitud al recibir esta responsabilidad fueron inmensas, y procedí a revisar cuidadosamente los archivos proporcionados.

Al principio, me encontré con imágenes familiares que no podía identificar debido a su aparente diferencia con el entorno de Pesillo. Por un momento, llegué a pensar que se trataba de lugares distintos del Ecuador, hasta que reconocí la Casona de la Hacienda Pesillo, pero invertida. Fue entonces cuando comprendí que las imágenes habían sido digitalizadas desde los negativos, del lado reverso. Solo al utilizar aplicaciones de edición fotográfica logré corregir este detalle y restablecer el lado anverso de las imágenes.

Me impresionó, en primer lugar, la calidad de las fotografías de aquella época: eran imágenes en alta resolución y a color. Sentí una profunda gratitud hacia Eddy por haberme considerado como la persona adecuada para asumir la tarea de valorar y preservar estas imágenes. Al mismo tiempo, comprendí la enorme responsabilidad que tenía con la población de Pesillo, ya que se trataba de un patrimonio histórico que debe estar disponible para las generaciones futuras. Este material no solo documenta una época crucial, sino que garantiza que el registro de nuestra historia quede asegurado para la posteridad.

Decidí emprender una investigación para contextualizar históricamente las fotografías y fusionar la gráfica con el relato correspondiente. Para ello, me asocié con el antropólogo y lingüista Raúl Clemente Cevallos Calapi; Raúl y yo compartimos similitudes en nuestros orígenes territoriales: él en Turuku, Cotacachi, y yo en Pesillo, Cayambe. Raúl es hijo de un padre blanco mestizo y una madre otavaleña, mientras que yo soy hijo de un padre blanco mestizo y una madre indígena del pueblo Kayambi. Esta conexión familiar y cultural nos proporciona una comprensión profunda y compartida de las perspectivas etnográficas e históricas, que son aplicadas para la redacción de este libro.

La investigación presentada en este documento articula el contexto histórico y etnográfico de Pesillo en el siglo XX, integrando tanto los testimonios orales de los habitantes

indígenas locales como las fotografías capturadas por Irmgard Nimmervoll-Ruttner entre 1968 y 1976. Este registro fotográfico es especialmente valioso por ser material inédito y único. A través del lente de “la gringa Irma”, como se la conocía en Pesillo, se ha logrado preservar una visión auténtica de la época. Casi sesenta años después, el avance tecnológico ha permitido digitalizar estas imágenes en alta resolución, conservando su registro de color natural y ofreciendo una ventana fiel a la historia.

Las fotografías abarcan el período crucial de debate e inicio de la Reforma Agraria y Colonización, implementada a partir de 1964, que marcó el comienzo de una transformación social significativa en la Hacienda Pesillo. No obstante, estas imágenes también capturan un estilo de vida que persistió a lo largo del siglo XX, reflejando las dinámicas y el sistema de producción de hacienda que caracterizó esa época.

Por esta razón, la presente investigación etnográfica permite desentrañar a Pesillo como un espacio simbólico de gran significado histórico. A través del retrato detallado registrado por “la gringa Irma”, se proyecta una faceta esencial de la compleja realidad de la región. Estas imágenes no solo documentan la vida cotidiana de la época, sino que también reflejan el origen de la lucha por la libertad y la recuperación del territorio de Pesillo por parte de sus legítimos herederos: los pueblos indígenas locales. Así, este trabajo contribuye a la preservación y comprensión del valioso legado cultural y social de la comunidad.

Sobre la autora de las fotografías: Irmgard Nimmervoll-Ruttner

Irmgard Nimmervoll-Ruttner nació el 28 de septiembre de 1938 en Linz, Austria. En 1968, llegó a Pesillo, Ecuador, como parte de un programa de voluntariado financiado por el estado austríaco a través de la ONG Juventudes Austríacas. Su llegada marcó el inicio de una significativa etapa en la comunidad, donde se integró al trabajo social y sanitario, estableciendo su centro de operaciones en las inmediaciones de la Casona de Hacienda de Pesillo. Allí, compartió espacio con las oficinas del IERAC y la Cooperativa Agropecuaria Atahualpa. Su estancia en Pesillo duró aproximadamente un año, durante el cual cumplió su servicio a través del Servicio Alemán para el Desarrollo (DED).

Durante su tiempo en Pesillo, Irmgard no solo se dedicó a sus funciones profesionales, sino que también forjó vínculos afectivos con las familias locales. Recuerda con especial cariño a las hijas de la familia Cadena y a don Félix Albacura y su esposa, quienes la hicieron madrina en el bautizo de su hija, María Piedad. Participó activamente en las celebraciones locales, sumergiéndose en las costumbres y tradiciones, y disfrutó de la vida cotidiana de la comunidad, participando en misas, fiestas hogareñas y eventos comunitarios.

Otra figura destacada en su memoria es don Amadeo Alba, entonces gerente de la Cooperativa Agropecuaria Atahualpa, una de las cooperativas formadas en la comunidad de Pesillo y administradas por el IERAC. Además de su primera estancia en 1968, Irmgard visitó Pesillo en años posteriores: 1976, 1984, 1990, 1995 y 2000, manteniendo sus lazos con la comunidad.

Entre los recuerdos más preciados de su tiempo en Pesillo, Irmgard disfrutaba recorrer las montañas y los paisajes naturales. En una ocasión memorable, visitó la laguna de San Marcos, ubicada a 40 km de Pesillo, en la parte oriental del nevado Cayambe, a pesar de la falta de medios de transporte en ese entonces.

Hoy, a sus 86 años, Irmgard reside en su natal Austria, donde recuerda con cariño su juventud en Pesillo y el vínculo afectivo que estableció con las familias locales. Este libro es posible gracias a su interés por capturar la esencia de Pesillo a través de sus fotografías y su diligencia al conservar estos documentos durante décadas. Que esta publicación sea una manifestación de gratitud de los habitantes de Pesillo hacia “la gringa Irma”, quien dejó una huella imborrable en su comunidad.



Irmgard Nimmervoll-Ruttner antes y ahora.



Irmgard Nimmervoll-Rutnner en la fiesta de comadrazgo con la familia Albacura Colcha en el juego de las ollas encantadas.

CAPÍTULO I

La zona de estudio





LA ZONA DE ESTUDIO

El presente estudio se centra en el contexto histórico y etnográfico de Pesillo, utilizando una serie de fotografías tomadas entre los años 60 y 70 por Irmgard Nimmervoll-Rutnner. A través de estas imágenes, Nimmervoll-Rutnner documenta gráficamente las escenas de una comunidad indígena que, en esa época, se constituyó como la “zona roja del movimiento indígena del Ecuador.” Esta región se destacó por la representatividad de sus lideresas, quienes desafiaron el *status quo* y encabezaron la vanguardia de los ideales de la izquierda política.

En Pesillo, se establecieron procesos de lucha ideológica, donde la hacienda sirvió como el punto de convergencia para las clases sociales opuestas.

La información compilada y analizada, en contraste con las imágenes históricas de la zona de estudio, ofrece la posibilidad de interpretar una parte de la compleja realidad social y económica de la época. En esta atmósfera se tejió una trama de reivindicaciones políticas y se generaron espacios de identidad auténticamente comunitaria. El contenido, sin duda alguna, permitirá visualizar un panorama campesino de la época.

Mujer indígena de Pesillo en los años 60's en los campos de la hacienda.





Confluencia de indígenas en el cementerio de Pesillo en el día de los Difuntos. Las mujeres llevan pan, huevos cocinados y leche cuajada para compartir entre los comuneros para rezar por las almas de sus seres queridos.

La orientación de la información histórica y etnográfica de las imágenes contribuirá a la elaboración de una teoría social mediante el estudio de la realidad social de Pesillo, una comunidad situada en la región de Cayambe, Ecuador. Esta comunidad kichwa ha sido escenario de importantes transformaciones sociales y políticas a lo largo del siglo XX. De esta manera, se explora la evolución de su realidad social desde principios de 1900, destacando los factores económicos, políticos y culturales que han influido en la vida de sus habitantes, así como el papel de líderes indígenas en la lucha por los derechos y el bienestar de la comunidad.

A principios del siglo XX, Pesillo, al igual que muchas otras comunidades indígenas de Ecuador, basaba su economía en la agricultura y ganadería, bajo el sistema de haciendas. Este sistema feudal implicaba que vastas extensiones de tierra eran controladas por unos pocos terratenientes, mientras que la población indígena constituía la fuerza de trabajo. Los indígenas trabajaban en condiciones de semi-esclavitud, sin derechos laborales y con una escasa remuneración, lo que les hacía subsistir en una situación de extrema pobreza, sin acceso a servicios básicos como educación y salud. Además, mantenían relaciones sociales de marginación con la población blanca y mestiza. Esta realidad es claramente denunciada por Jorge Icaza en su novela **Huasipungo**.

El sistema de haciendas se caracterizaba por una jerarquía rígida y opresiva. Los trabajadores indígenas, conocidos como “huasipungueros”, estaban obligados a trabajar en las tierras de los terratenientes a cambio de pequeñas parcelas de tierra, utilizadas para conformar su hogar, generalmente en chozas de paja y bareque, así como un huerto para cultivar productos y criar animales de corral para su subsistencia. Este sistema perpetuaba la pobreza y la dependencia económica hacia los patrones hacendados, impidiendo cualquier posibilidad de movilidad social y desarrollo individual (Guerrero, 1991).

LA DINÁMICA DE PROPIEDAD, Y DIVISIONES JURÍDICAS TERRITORIALES DE PESILLO.

La zona andina que hoy comprende la parroquia Olmedo, desde 1650 hasta 1908, según evidencias, estaba registrada como posesión territorial de los clérigos de la Orden de los Mercedarios de la Redención de los Cautivos, quienes, como buenos secuaces, instituyeron la Hacienda Pesillo. Los **gañanes**, que posteriormente y de forma tardía alcanzaron el rango de trabajadores, constituían la población aborigen de la localidad bajo el sistema de **wasipunku**. A partir de la aplicación de la Ley de Manos Muertas durante el último período de gobierno de Eloy Alfaro, las propiedades de la iglesia fueron expropiadas y nacionalizadas.

Indígenas pesillanos transitando por las calles, luego de que el IERAC haya trazado los lotes del Centro Cívico.



Posteriormente, la Junta Nacional de Asistencia Social asumió la posesión territorial, y entre 1913 y 1964, en una dinámica ya mencionada, el territorio fue fragmentado en latifundios y traspasado como haciendas menores bajo alquileres o arriendos a nuevos propietarios e instituciones con el fin de impulsar la producción agropecuaria.

Los esfuerzos por alcanzar una nueva reforma agraria comenzaron en la década de 1930, pero solo se concretaron en 1964. Este naciente proceso social y político forjó un espíritu de transición en las haciendas administradas por el Estado, especialmente entre los pobladores de Pesillo, entre los que se destacan los mayordomos y kurakakuna, o líderes indígenas de la localidad.

La mano de obra de la población indígena fue el *Leitmotiv* que articuló el fomento y desarrollo del sistema de hacienda en las propiedades de la iglesia católica desde el siglo XVI. A esto se sumó el aparato administrativo estatal y la organización de cooperativas agropecuarias mediante parcelas agrícolas gestionadas por núcleos familiares extendidos o ayllus comunitarios.

Este proceso de administración agropecuaria entre hacendados y campesinos indígenas generó un legado histórico que aún pervive, cuyo postulado es incommovible, a tal punto que ni la desbordante modernidad ha logrado desestructurarlo.

Las actividades colectivas se han perpetuado a través de la memoria oral y las instituciones sociales denominadas: **ayni, minka, makita mañachi, ranti-ranti, wakchakaray y chimpapurana.** Mediante procesos de subterfugio identitario, han logrado sobrevivir y traspasar el tiempo y el espacio histórico.

UNA VISIÓN DESDE LA PERSPECTIVA HISTÓRICA DE CAYAMBE

En 1824, Cayambe se convirtió en una parroquia perteneciente a la provincia de Imbabura. En 1851, la Asamblea Nacional decretó que Cayambe alcanzara el estatus de cantón, junto con sus parroquias Tabacundo, Cangahua, Tocachi y Malchinguí. En 1855, Cayambe fue anexado al cantón de Quito, junto con el cantón Mejía, antes de ser restablecido como un cantón independiente en 1883. En 1912, las parroquias occidentales de Cayambe (Tabacundo, Tocachi, La Esperanza y Malchinguí), junto con las

parroquias de Atahualpa y San José de Minas del cantón de Quito, fueron segregadas para formar el cantón de Pedro Moncayo.

San Pedro de Cayambe, ubicada al noreste de la provincia de Pichincha en Ecuador, es la cabecera cantonal del cantón Cayambe. Esta región es atravesada por la línea ecuatorial y, según el censo de 2023, su población es de aproximadamente 107,660 habitantes, con una predominante población indígena (INEC, 2022).

Actualmente, el cantón Cayambe cuenta con ocho parroquias: tres urbanas (Cayambe, Juan Montalvo y Ayora) y cinco rurales (Olmedo, Cangahua, Otón, Ascázubi, y Santa Rosa de Cusubamba). Los campesinos de este cantón son mayoritariamente indígenas de la nacionalidad kichwa. Las parroquias rurales están principalmente habitadas por el pueblo Kayambi, cuyos habitantes son descendientes de las reducciones indígenas de la época colonial española.

La reducción colonial, al igual que la hacienda republicana y la parroquia de Olmedo, fue designada para ser un espacio político de cristianización e hispanización de los indígenas, a la vez que formaba una estructura administrativa para la extracción forzada de trabajo e impuestos. Antes del siglo XX, las haciendas de Pesillo y Guachalá, que por su extensión geográfica se asemejaban a las parroquias, con frecuencia sustituían las funciones económicas, civiles y religiosas del pueblo Kayambi (Becker & Tuttilo, 2009, p: 49).

La onomástica andina está generalmente vinculada o asociada al calendario santoral católico y al calendario “pagano” andino. La sincronización de estos significados, en algunos casos, enriquece la tradición lingüística, mientras que en otros, se discurre con la intención de hallar su significado.

El glotónimo **Cayambe** en correspondencia con la abundancia de información fundamentada en la etimología “folk”, propia de los pueblos latinoamericanos, cuando desaparece una lengua, los únicos vestigios que permanecen como testigos de la historia vivida son los nombres de los lugares. La tarea, por lo tanto, no es del todo fácil, y, como sostiene el prestigioso historiador peruano Rodolfo Cerrón-Palomino, ahí es donde surge el problema,

pues todo el mundo se pone a estudiar toponimia, pero sin base lingüística (Cerrón-Palomino, 2008).

Los estudiosos de la lengua siempre se han interesado por conocer los significados de los nombres de los pueblos en los que viven. Dado que las toponimias, por su complejidad, ofrecen persistencias sorprendentes, cuando no se encuentra su significado, con frecuencia se inventan conjeturas ingeniosas y, de manera inconsciente, someten las palabras a torturas fonéticas para encontrar algún sentido particular

El léxico **Kayampi** no es la excepción. En este contexto, los heteroglotónimos y autoglotónimos, es decir, las denominaciones extranjeras y propias de los hablantes, aportan a las lenguas y demás léxicos etimológicos. A partir de las figuras lingüísticas, tales como la antroponimia, la zoonimia y la fitonimia, entre otras, se permite investigar de manera reveladora las modificaciones del significado inicial de la denominación de los pueblos (Cevallos, Raúl, 2013).

Desde esta perspectiva, el glotónimo /Kayampi/ se registra con antecedentes de la lengua kitu. /**Kayam**/ significaría mozuelo, y /**pi**/ fuente de vida o resplandeciente. Y por su rol en la cultura karanki, indudablemente tendría acepción filológica kara que denotaría /**kayam**/ alto y frío y /**pi**/ lugar del hielo (Cfr. Andrade C. 2023 y De Santo Tomás, 1560 [1992]).

Desde esta perspectiva filológica, existe una apreciación curiosa que se detalla a continuación. Se argumenta que el conjunto fonético kayampi es de origen tsáfiqui, de la nacionalidad Tsáchila, y su significado se desglosa de la siguiente manera: /**kayam**/ significa “hermano” en la lengua tsáfiqui, y /**pi**/ es un fonema relacionado con las raíces de la lengua chibcha.

CONTEXTO TERRITORIAL DE LA PARROQUIA OLMEDO - PESILLO

Es una zona geográfica fría y húmeda, propia de los páramos andinos, con una población aproximada de 7,600 habitantes, una temperatura de 14 °C y una altura de 2,800 msnm. Es una tierra de abundante ganado vacuno y ovino, con una gran riqueza en la producción agrícola, evidenciada en las planicies de San Pablo Urco. En esta área se concentra la mayor riqueza agrícola

de la zona, en cuyo espacio geográfico se encuentra la principal hacienda agrícola y ganadera, “Pesillo”, un escenario donde los comuneros fueron sometidos históricamente.

El nombre del ilustre guayaquileño José Joaquín de Olmedo fue elegido para bautizar a la nueva parroquia, que alcanzó el grado de parroquia el 5 de enero de 1901. Los pobladores vieron la necesidad de otorgar vida e independencia a la jurisdicción de Pesillo como punto fundamental para su desarrollo. Los trámites para que el gobierno aprobara la ordenanza del Concejo Municipal de Cayambe, que creó la parroquia Olmedo, tomaron una década hasta el 26 de septiembre de 1911, cuando se decretó e inscribió a la comunidad de Pesillo como Parroquia Olmedo.

La Hacienda Pesillo, situada en Ecuador, es un caso de estudio emblemático para comprender la relación entre la Iglesia Católica y el Estado durante los turbulentos años de la Revolución Liberal. Administrada por la Orden de los Padres Mercedarios hasta principios del siglo XX, la hacienda fue testigo de las profundas transformaciones agrarias y sociales provocadas por las políticas de secularización del gobierno de Eloy Alfaro. Este período de transición ilustra tanto la lucha por la redistribución de tierras como los esfuerzos por integrar a las poblaciones indígenas en un sistema económico modernizado.

En 1908, durante el segundo mandato de Eloy Alfaro, se promulgó la Ley de Manos Muertas o de Beneficencia, que representó un golpe decisivo a la estructura de poder de la Iglesia Católica. Esta legislación esencialmente expropiaba las tierras eclesiásticas, transfiriéndolas al Estado, con la Junta Central de Asistencia Social (J.C.A.S.) encargada de su administración. La ley no solo buscaba debilitar el poder terrenal de la Iglesia, sino también aumentar la eficiencia productiva de estas tierras mediante su reorganización y arrendamiento a terratenientes, quienes empleaban la fuerza de trabajo indígena conocida como huasipungueros.

La reorganización de la Hacienda Pesillo llevó a la creación de cinco haciendas de menor tamaño como parte de una estrategia para mejorar la productividad agrícola y ganadera. Con el tiempo, estas políticas dieron lugar al surgimiento de las cooperativas agropecuarias Simón Bolívar y Atahualpa, que

representan un modelo de organización y resistencia indígena frente a las políticas estatales.

Este proceso histórico está estrechamente vinculado con la vida y obra de líderes indígenas notables como Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango y Luisa Gómez de la Torre. Estas líderes, junto con la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), jugaron un papel crucial en la lucha por los derechos indígenas y la creación de plataformas de educación bilingüe. En particular, la escuela de educación bilingüe se convirtió en un símbolo de resistencia cultural y reivindicación de la identidad indígena en un contexto de opresión y explotación.

El estudio de la Hacienda Pesillo, por tanto, no solo ofrece una ventana hacia las políticas agrarias del Ecuador de principios del siglo XX, sino también hacia la resistencia y adaptación de las comunidades indígenas ante los cambios impuestos por el Estado. Este análisis permite comprender mejor las dinámicas de poder, resistencia y adaptación que marcaron esta etapa crucial de la historia ecuatoriana (Guerrero, 1991).

CONFORMACIÓN GEOGRÁFICA DEL TERRITORIO EN ESTUDIO

A más de 3,000 metros sobre el nivel del mar, en la cordillera de los Andes en Ecuador, al noreste del cantón Cayambe en la provincia de Pichincha, se encuentra el valle que antiguamente se conocía como la Gran Hacienda de Pesillo. Este territorio, que abarca más de 9,000 hectáreas, está mayoritariamente destinado a la producción de ganado lechero y al cultivo de productos agrícolas, principalmente papas, cebada y cebolla.

“El territorio que llegó a conformar Pesillo, según los documentos más antiguos, son un total de 800 caballerías, esto es 9.032 hectáreas dividida de este modo: al 8 de mayo de 1696: 500 caballería (5.645 has) de tierras de siembra y reja y 300 caballerías de Páramos (3.387 has)” (Costales, Piedad y Alfredo, 1987).

Hacia el siglo XVI, la posesión de tierras se estableció a través de la administración colonial, que, por medio de las llamadas “Mercedes”, otorgaba porciones de tierra, especialmente a los conquistadores y a las órdenes religiosas que llegaron de España para poblar el Nuevo Mundo.



Casa de la Tenencia Política De Olmedo (derecha). El centro poblado de Olmedo fue lotizado en los campos de El Dije en 1931 y ocupado por los “apegados y yanaperos”, mestizos que llevaban relaciones informales en las haciendas de la Asistencia, ocupando cargos de mayordomos o escribientes.



Si bien la fundación de Quito se efectúa en 1534¹, la zona de Pesillo, a 90 km. Al noreste, empieza a establecerse políticamente desde el año de 1559 con la entrega de la primera Merced al conquistador Juan Rodrigo Parrales y también al Convento de la Merced (Costales, 1987), el territorio se extendía desde los páramos de Pucará y Ventanillas al norte, por los linderos de la laguna de Puruhanta al este, la loma de Cusín y San Pablo al oeste, y Santa Ana y Cariacu al sur. Este proceso de apropiación territorial se consolidó hasta finales del siglo XVII, y desde entonces, el territorio no ha cambiado hasta la actualidad.

“Cuando han transcurrido desde su integración inicial (1559) cuatrocientos veinte y cuatro años, finales del siglo XX, Pesillo no ha perdido ninguna de sus características de territorialidad. La Reforma Agraria y lo que se dio en llamar – recolonización de las Haciendas de la Asistencia Social – en nada cambiaron las características de Pesillo: su gran unidad geográfica permaneció intocada en sus 800 caballerías” (Costales, Piedad y Alfredo, 1987).

En la actualidad, la zona en estudio es conocida como la parroquia Olmedo. Este cambio de nombre ocurrió el 5 de enero de 1901, cuando el municipio de Cayambe elevó a parroquia la jurisdicción de Pesillo. El decreto del municipio del cantón Cayambe de esa fecha describe Alvear (2006):

El I. Concejo Municipal de Cayambe, en sesión celebrada el 05 de enero de 1901 considera “Que es necesario dar vida e independencia a la importante jurisdicción de Pesillo, elevándole a Parroquia ya que reúne las condiciones de ley para ser elevada a esta categoría”, por lo que decreta:

Art. 1.- Elévase dicha sección a la categoría de Parroquia.

Art. 2.- Exprópiase el terreno suficiente para su formación.

Art. 3.- Encárgase la elección de este terreno a una junta nombrada por el Concejo.

Art. 4.- los lideros de la Parroquia serán los siguientes: por el Norte, los que dividen la Provincia de Pichincha de la de Imbabura; por el Sur, Oriente y Occidente, los que separan

¹ La fundación de Quito se celebra el 6 de diciembre de 1534. La ciudad fue fundada por el conquistador español Sebastián de Belalcázar, quien llegó a la región después de participar en la conquista del Perú junto a Francisco Pizarro. Otro personaje clave en la fundación fue Diego de Almagro, quien también tuvo un rol significativo en la conquista de territorios en América del Sur. La fundación de Quito marca el establecimiento formal de una ciudad española en la región, aunque ya existía una población indígena establecida mucho antes de la llegada de los españoles.

a Pesillo de las haciendas a las demás Parroquias del Cantón.

Art. 5.- Su nombre será Olmedo en memoria del ilustre cantor de Junín....

Los trámites para que el Gobierno apruebe el decreto del I. Concejo Municipal de Cayambe duraron diez años, hasta que don Carlos Freile Zaldumbide, encargado de la Presidencia de la República, el 26 de septiembre de 1911, eleva e inscribe a la comunidad blanco – mestiza ubicada en la hacienda Pesillo como Parroquia...

Hasta esa fecha, no se había establecido la población central que hoy es Olmedo; la administración estaba situada en Pesillo, con la casona de la hacienda como el centro de la región. En 1916, durante la presidencia del Dr. Alfredo Baquerizo Moreno, se iniciaron los trámites para la adjudicación de terrenos a las personas que vivían en condición de “apegados” o “arrimados” en la región. Este proceso culminó el 20 de abril de 1931, cuando se adjudicaron los terrenos del potrero “El Dije” para la lotización y venta de los predios a los interesados. Este evento consolidó definitivamente el centro poblado de Olmedo tal como se conoce hoy, donde se encuentran las oficinas de la Junta Parroquial y la Tenencia Política.

LA HACIENDA EN LA ÉPOCA DE LOS ARRENDATARIOS

Implicaciones de la Ley de Manos Muertas: La Ley de Manos Muertas significó la expropiación de las propiedades de la Iglesia, transfiriéndolas al Estado y, en teoría, a la comunidad. Este proceso fue crucial para dismantelar la estructura feudal y reducir la enorme influencia de la Iglesia en el ámbito rural. Sin embargo, la implementación de la ley y la redistribución de las tierras no fueron del todo justas ni eficientes. Muchos terratenientes lograron conservar o adquirir estas tierras mediante arrendamientos ventajosos, manteniendo el sistema de explotación laboral de los indígenas.

El propósito de la política agraria: La política agraria en la zona de Pesillo, Cayambe, a inicios del siglo XX, tuvo varios propósitos que reflejaban los objetivos más amplios de la Revolución Liberal liderada por Eloy Alfaro y su gobierno. Estos propósitos pueden analizarse en términos de reformas sociales, económicas y políticas

Debilitar el Poder de la Iglesia Católica: Uno de los principales propósitos de la política agraria de esta época fue reducir la influencia y el control de la Iglesia Católica sobre vastas extensiones de tierra. La Ley de Manos Muertas, promulgada en 1908, fue una medida clave en este sentido. Al expropiar las tierras eclesiásticas, el gobierno buscaba redistribuir estos recursos, socavando así el poder económico y político de la Iglesia, que había sido un pilar del conservadurismo en Ecuador.

Modernización y eficiencia productiva: La reorganización de las tierras expropiadas tenía como objetivo aumentar la productividad agrícola y ganadera. El gobierno liberal veía en la modernización del sector agrario una forma de impulsar el desarrollo económico del país. La división de grandes haciendas, como la Hacienda Pesillo, en unidades más manejables y su arrendamiento a terratenientes buscaban optimizar el uso de la tierra y mejorar las técnicas de cultivo y crianza de ganado.

Redistribución de la Tierra y Justicia Social: Aunque en la práctica muchas de las tierras expropiadas fueron arrendadas a terratenientes, uno de los propósitos declarados de la política agraria era promover una redistribución más equitativa de la tierra. Esta política pretendía corregir las desigualdades históricas y mejorar las condiciones de vida de las comunidades campesinas e indígenas, que habían sido marginadas y explotadas bajo el antiguo régimen terrateniente.

Integración y Control del Trabajo Indígena: La política agraria también buscaba integrar más eficientemente la fuerza de trabajo indígena en el sistema económico nacional. Los huasipungueros, indígenas que trabajaban en tierras arrendadas a cambio de una parcela para su subsistencia, se convirtieron en una parte crucial del modelo productivo. Aunque esta integración mantenía elementos de explotación, representaba un intento de regular y utilizar el trabajo indígena de manera más sistemática y productiva.

Estabilidad y Control Político: A través de la reorganización agraria, el gobierno de Alfaro también pretendía fortalecer su control político sobre las regiones rurales. Al debilitar

a la Iglesia y redistribuir la tierra, el gobierno buscaba ganarse el apoyo de las comunidades campesinas e indígenas, consolidando así su poder frente a la oposición conservadora y los grandes terratenientes.

Fomento de Cooperativas y Educación Bilingüe: La política agraria incluía la promoción de cooperativas agropecuarias y la educación bilingüe. Estos esfuerzos formaban parte de una visión más amplia de empoderamiento indígena y justicia social. Las cooperativas, como las de Simón Bolívar y Atahualpa, representaban un paso hacia formas más democráticas y equitativas de organización de la producción agrícola. La educación bilingüe, impulsada por líderes indígenas y movimientos sociales, fue un componente esencial para la preservación de la cultura indígena y la mejora de las oportunidades educativas.

Sobre este panorama, se considera que, la política agraria en la zona de Pesillo, Cayambe, a inicios del siglo XX reflejó un conjunto de objetivos interrelacionados que iban desde la reducción del poder de la Iglesia y la modernización económica hasta la promoción de la justicia social y la integración de las comunidades indígenas en el proyecto nacional. Estos propósitos fueron fundamentales para las reformas impulsadas por la Revolución Liberal, marcando un periodo de profundas transformaciones en el campo ecuatoriano.

El *telos* perseguido por los indígenas campesinos durante la transición del siglo XIX al XX ha sido férreamente impulsado por los excluidos de la historia ecuatoriana: los indígenas. Las presiones para cambiar la estructura agraria andina generaron contraargumentos de los terratenientes, quienes buscaron paliar la falta de tierra mediante la colonización y la parcelación de las haciendas estatales (Arnavat, y otros, 2018).

En el gobierno de Ponce Enríquez, concretamente en 1959 al expedirse un Decreto Ley de Emergencia, el Instituto Nacional de Colonización, propició una estrategia terrateniente en que se escudaba los siguientes subterfugios jurídicos, Barsky (1983):

Generar efugios sociales al creciente movimiento campesino establecido y originado en la propia hacienda estatal, pretender desviar la presión campesina sobre tierras andinas, a través del

traslado de campesinos a espacios geográficos improductivos, y costear a través del Estado la parcelación de tierras de los terratenientes, quiénes por su nivel de improductividad intentaban desprenderse de las mismas (p. 124).

En esta misma interpretación social de la historia política agraria, Barsky, labra los indicios sobre la derogación del huasipungo [wasipunku]², en que la abolición del precarismo fue el punto de coincidencias de distintas fuerzas sociales; sin embargo, hace notar que las diferencias entre estas brotan a partir de las formas específicas de abolición, “y por supuesto, donde se incluyen las tipificaciones que señalaba una naciente Reforma Agraria” (Barsky, 1983, p. 132).

No sorprende que, entre 1960 y 1961, los proyectos de abolición de la condición más precaria de la sociedad, denominada *wasipunku*, evidenciaran debates impetuosos en la Comisión Nacional de Reforma Agraria. En este escenario se distinguían tanto las intenciones reformistas de Velasco Ibarra y Arosemena, así como las del Consejo Nacional de Economía, el Instituto Indigenista Ecuatoriano, la Confederación de Trabajadores del Ecuador y la Federación Ecuatoriana de Indios.

En esta dinámica, es relevante destacar lo registrado por la Comisión Nacional de Reforma Agraria en 1961. Según Barsky (1983), el proyecto elaborado por esta Comisión, pese a la exclusión de los logros de su acción a un conjunto de precaristas donde se distingue a los yanaperos, sin duda alguna, atenuó significativamente las relaciones precarias, donde se evidencian tres problemas históricos:

Entrega de las parcelas de wasipunku en zonas deshabitadas e improductivas, entrega anticipada de parcelas a los huasipungueros a cambio de débitos adelantados por fondos de reservas, horas extras, vacaciones y utilidades, y de esta manera, se eternizaba la deuda de los huasipungueros; acceso disimulado hacia otros recursos de la hacienda para usufructuar sus servicios de pasto, agua y leña, cuyos elementos consintieron a los huasipungueros ampliar una desmedida forma de estrategia productiva. Esta situación

² La Academia de la Lengua Indígena del Ecuador, normatizó el alfabeto kichwa mediante los siguientes morfemas: 3 vocálicos y 15 consonánticos: i, u, a; ch, h, k, l, ll, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, w, y.

desvinculó abiertamente la posibilidad de acceso a la hacienda; adjudicación de los páramos, no como propiedad individual sino como como propiedad comunal, proceso que impedía las privaciones de la tierra y prohibía la venta o gravamen de las tierras (Barsky, 1984: 133).

Jorge Icaza publica la novela “Huasipungo” [Wasipunku] en 1934, obra clásica que constituye una denuncia directa a las relaciones entre blanco-mestizos hacendados y peones indígenas huasipungueros, beneficiarios de porciones de tierra dentro de la hacienda que los indígenas podían cultivar para sostener a su familia, a cambio de trabajo gratuito para las haciendas.

La trama y el relato que utiliza Icaza en su obra se ajustan plenamente a la realidad vivida en las haciendas constituidas a partir de la desmembración de la Hacienda Pesillo. Si bien hubo un cambio de propietario, pasando de la Iglesia de los Padres Mercedarios al Estado, esto no significó ninguna mejoría ni beneficios para la población indígena. Al contrario, con el sistema de arriendos, nuevos equipos de jefes se encargarían de presionar con mayor exigencia la productividad en las tierras. Como resultado, las obligaciones de los peones y servicias indígenas serían mucho más severas, manteniendo únicamente el fino equilibrio que evitaba disolver la simbiosis existente entre hacienda y huasipungo.

Sin embargo, surgieron diversos movimientos en reclamo a las duras condiciones y tratos, con mayores exigencias de trabajo y sin pago remunerativo. Esta institucionalización duró más de cincuenta años, desde 1912 hasta 1964, cuando se promulgó la Ley de Reforma Agraria y Colonización.

PROPIEDAD DEL TERRITORIO Y LA DIVISIÓN EN HACIENDAS MENORES

“Pesillo” ha tenido una variación de dominio territorial con el transcurso del tiempo, desde la época de la colonia hasta los días actuales, considerando que la primera conformación del territorio tiene origen en la colonización de la orden católica de los Padres Mercedarios. Para comprender el proceso se debe evocar a la cronología de las épocas que se desarrollaron en este lugar; Muriel Crespi (1968), antropóloga de la Universidad de Illinois divide las épocas conforme a la oralidad de los indígenas pesillanos en los años 60's, es así que determina las siguientes épocas.





Huasipungos en Pucará,
Arrayancucho y Queseracuco;
alrededores de la hacienda de
Pesillo.

Tiempo de los Incas: hace referencia a la época de la conquista de los Incas a los pueblos Kayambi y Karanqui, antes de la llegada de los españoles en 1492, aunque a Pesillo como tal, la primera colonización del territorio se dio en 1559.

Tiempo de los Padres: Se refiere a la época de la colonia y parte de la época republicana, en que se consolidó la posesión del territorio y conformación de la Hacienda Pesillo por parte de la orden religiosa de los Padres Mercedarios, que han aglutinado estas tierras desde los inicios de la colonización en 1559. En este año, junto con otros colonizadores, recibieron de parte de la Real Audiencia de Quito las denominadas “Mercedes”, títulos de propiedad de terrenos en el entorno de Pesillo. Para aquella época, es de entender que las condiciones de accesibilidad fueron muy distintas y con mucha dificultad, al no haber vías de comunicación entre monte y pantano, razón por la que con el pasar de los años y siglos, solamente una institución con la suficiente fuerza y dedicación estaban facultadas para permanecer en el lugar y desarrollar el sistema de hacienda, mientras que a las personas independientes se les dificultaba sostener sus propiedades y preferían emigrar a las nacientes ciudades, al existir mejores condiciones para su desarrollo, dejando atrás las tierras que se les fueron asignadas; algunas entregadas en donación, otras a través de venta, que en algunas ocasiones el medio de intercambio fue la celebración de un número de misas a favor del alma del vendedor (Costales, 1987). La Orden de los Padres Mercedarios aglutinaron el territorio comprendido a la inicial “Hacienda Pesillo” en alrededor de trecientos años, cuyos límites se menciona en el libro “Pesillo, documentos para su historia” y su dimensión corresponde a lo que hoy es la parroquia Olmedo – Pesillo, más el territorio de Cariacu [Karyaku]

El tiempo de la Asistencia: es la época comprendida entre 1908 en que se promulga la Ley de Manos Muertas y se ejecuta la expropiación de las propiedades a la Iglesia Católica, hasta 1964 en que se emite la Ley de Reforma Agraria y Colonización. Transitando más de cincuenta años, que fue administrada por el estado, a través de la Junta Nacional de Asistencia Social, la cual por presiones de la élite terrateniente, dividió el territorio en haciendas de menor tamaño para ser entregadas en calidad

de arriendo al sector privado. Con lo que se fragmenta la hacienda inicial y se crean las nuevas haciendas: Pesillo, La Chimba, Moyurco, San Pablo Urco y Cariacu, y más adelante en 1931, se lotiza el sector conocido como los terrenos de “El Dije”, en la que se designó para la conformación de la urbe de la cabecera parroquial de Olmedo.

Tiempo de las Cooperativas: Es la última época de la condición del sistema de producción de haciendas, que se impulsó a partir de la emisión de la Ley de Reforma Agraria y Colonización en 1964 y la creación del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, a través del que se conforman las denominadas “*cooperativas agropecuarias*”, que duró hasta inicios de los años 90’s. En esta última parte, en Pesillo, ya fragmentado territorialmente se crean las cooperativas Atahualpa y Simón Bolívar, asignándoles el dominio tanto de las tierras fértiles como las zonas de páramo aledañas a cada parte de tierra. No obstante, en las demás haciendas también se conformaron estas cooperativas agropecuarias, cuyos socios cooperados fueron los ex trabajadores de las haciendas, entre indígenas, arrimados y ex arrimados (Bustamante & Prieto, 1986).

Para los años 90’s los territorios que fueron de la cooperativa Simón Bolívar se consolidan como una nueva comunidad con un Gobierno Comunitario independiente, elevando al caserío de “*Turucucho*” como comunidad.

El territorio de la Hacienda Pesillo, administrado por la Orden de los Padres Mercedarios, permaneció bajo su control hasta principios del siglo XX. En 1908, durante el segundo mandato del gobierno de Eloy Alfaro y en el contexto de la Revolución Liberal, se promulgó la Ley de Manos Muertas o de Beneficencia. Esta ley estipulaba la expropiación de las tierras de la Iglesia Católica, que revertían al Estado. La Junta Central de Asistencia Social (J.C.A.S.) fue la institución encargada de la gestión administrativa de estas tierras desde 1908 hasta 1912.

Durante este período, se llevaron a cabo procesos de reorganización para mejorar la eficiencia productiva de las tierras expropiadas. La estrategia consistía en arrendar los predios a terratenientes “arrendatarios,” quienes se encargarían de la

administración y la productividad agrícola y ganadera, utilizando la fuerza de trabajo de los indígenas huasipungueros. Para una mejor articulación de este sistema, el territorio de la Hacienda Pesillo se dividió en cinco haciendas de menor dimensión.

La Junta Central de Asistencia Social, fue una institución estatal que se creó a través de la Ley de “Manos Muertas” o de Beneficencia, aprobada en el gobierno con administración de las tierras confiscadas en la Sierra desde La provincia del Carchi en el norte, hasta Chimborazo en el sur. “Según el inventario de bienes nacionalizados de 1917 La Junta de Beneficencia de Quito poseía un total de 34 haciendas...” (Landázuri, 1982, p. 37).

En la zona de Pesillo, la administración de la Junta Central de Asistencia Social (J.C.A.S.) permaneció hasta 1964, cuando fue sustituida por el naciente Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (I.E.R.A.C.). Esta institución procuró la creación de cooperativas agropecuarias con la integración de los trabajadores indígenas de las haciendas de la zona en estudio.

Una vez expropiadas las tierras y propiedades de la Iglesia de los Padres Mercedarios, la J.C.A.S., influenciada por los terratenientes de la época, decidió dividir este vasto latifundio en haciendas menores, como se detalla a continuación:

- Hacienda de Pesillo,
- Hacienda de la Chimba, [Chimpa]
- Hacienda de Moyurco, [Muyu Urku]
- Hacienda de San Pablo Urco, y [San Pablo Urku]
- Hacienda Cariacu. [Kari Yaku]³

En la división de territorios, Pesillo se quedó con los terrenos y páramos alrededor del centro matriz, que es la Casona de la Hacienda, ocupando un reducido 25% del total del territorio. Estos nuevos espacios de hacienda se dividieron también en propiedades cultivables, áreas de bosques y páramos.

De este modo, únicamente la hacienda de San Pablo Urco quedó bajo la administración de la J.C.A.S., por tal razón en el

³ La Academia de las Lenguas Indígenas del Ecuador tiene establecido un alfabeto kichwa compuesto por 15 fonemas consonánticos y 3 fonemas vocalicos. Además, Cfr. (De Santo Tomás, 1560 [1992]).

registro de catastros de los predios de esta institución, solo se menciona a las tres haciendas: Pesillo, La Chimba y Moyurco. No existe un registro de arrendamiento de la hacienda de San Pablo Urco independientemente en los archivos de la J.C.A.S.

El arrendamiento de los terrenos expropiados se convirtió en un incentivo clave para la producción agrícola. Los arrendatarios mostraron especial interés en las áreas de cultivo, es decir, aquellas zonas bajas y llanas con acceso a agua que permitían el cultivo eficiente de las tierras. Sin embargo, también era responsabilidad de los arrendatarios gestionar adecuadamente los páramos y cuidar las cuestiones limítrofes, asegurando un manejo integral y sostenible de todas las áreas bajo su administración.

“En relación con la integridad geográfica, los arrendatarios debían mantener los linderos de la hacienda, evitando posibles desmembraciones...” (Landázuri, 1982, p.51).

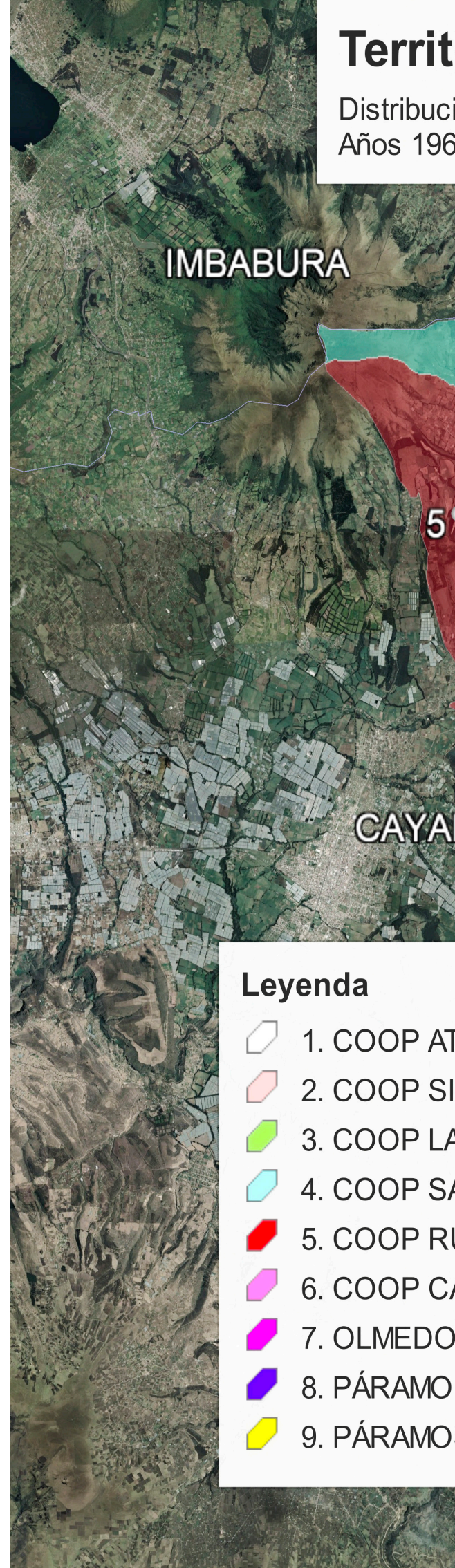
Para comprender la consolidación territorial de la Hacienda Pesillo, es esencial reconocer la intervención inicial del Convento de las Mercedes, que administró todas las propiedades hasta 1908. Tras la nacionalización de las tierras por parte del Estado, la Junta Central de Asistencia Social (J.C.A.S.) asumió la administración de los terrenos de la Hacienda, dividiéndolos en tres haciendas menores: Pesillo, La Chimba, y Moyurco. En 1920, se asignaron los territorios de Carabotija y El Dije para la creación del centro urbano de la parroquia Olmedo. En 1945, se agregó otro fragmento en los páramos del lado oriental, mientras que el territorio de Pesillo mantuvo toda la zona norte desde sus inicios.

Los eventos históricos se desarrollaron en la extensión de estas haciendas, con la división sirviendo principalmente para fines administrativos. Desde la perspectiva de la interacción social, siempre existió una estrecha relación entre todos los habitantes indígenas de la región, que continuaron interactuando y colaborando a lo largo de estas divisiones administrativas.

“Todo eso que usted ve, todo eso eran pajones, montes, todo esto eran pajones, chaparrales, nomás [...] todo yo me acuerdo, alcancé a ver. Era un trabajo unida, unida: Chimba, San Pablo Urco hasta la Quesera, Pesillo. Unida...” (entrevista a Tránsito Amaguaña, Prieto Mercedes, 1977).

Todo lo mencionado en la época de la Asistencia, queda en evidencia que su fragmentación se dio a partir del territorio inicial de propiedad de los Padres Mercedarios hasta 1908, en que la Hacienda Pesillo comprendía a todo el territorio íntegro. Para la época de aplicación de la Reforma Agraria en 1964 y consecuente creación de cooperativas agropecuarias, la conformación territorial tomó como referencia la misma organización que se tenía en la época de la Asistencia para derivar en las cooperativas agropecuarias. La conformación de estas cooperativas fue ejecutada por el IERAC; así también su rol de gestión involucraba también el diseño urbano de terrenos destinados para vivienda y huertos que se trazaron en las distintas zonas y fueron entregadas a los habitantes locales en Pesillo, La Chimba, San Pablo Urco, El Chaupi, Moyurco y Cariacu; esto fue la base para la conformación de poblaciones que existen hasta la actualidad.

Tiempo de la Asistencia 1912-1964	Tiempo de las cooperativas 1964 – Inicios 90's	Actualidad Inicios 90's - Actualidad
Hacienda Pesillo	<ul style="list-style-type: none"> Cooperativa Atahualpa Cooperativa Simón Bolívar 	Comunidad de Pesillo Comunidad de Turucucho
Hacienda La Chimba	<ul style="list-style-type: none"> Cooperativa La Chimba 	Comunidad La Chimba
Hacienda San Pablo Urco	<ul style="list-style-type: none"> Cooperativa San Pablo Urco 	Comunidad San Pablo Urco
Hacienda Moyurco	<ul style="list-style-type: none"> Cooperativa El Chaupi Cooperativa Rumiñahui 	Comunidad El Chaupi Comunidad de Moyurco
Hacienda Cariacu	<ul style="list-style-type: none"> Cooperativa Cariacu 	Comunidad Cariacu

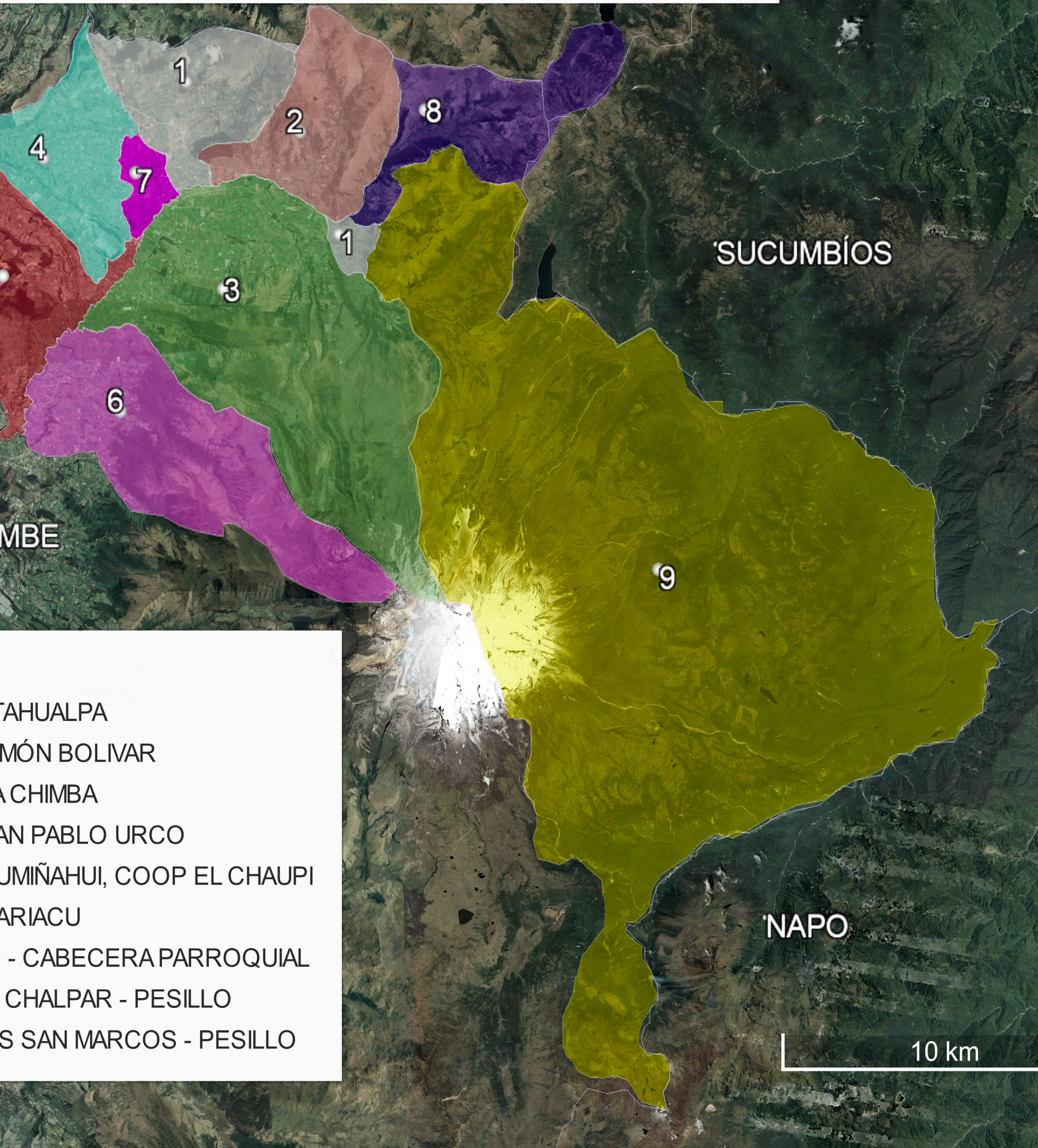


Leyenda

-  1. COOP AT
-  2. COOP SI
-  3. COOP LA
-  4. COOP SA
-  5. COOP RU
-  6. COOP CA
-  7. OLMEDO
-  8. PÁRAMO
-  9. PÁRAMO

orrios de las Cooperativas Agropecuarias

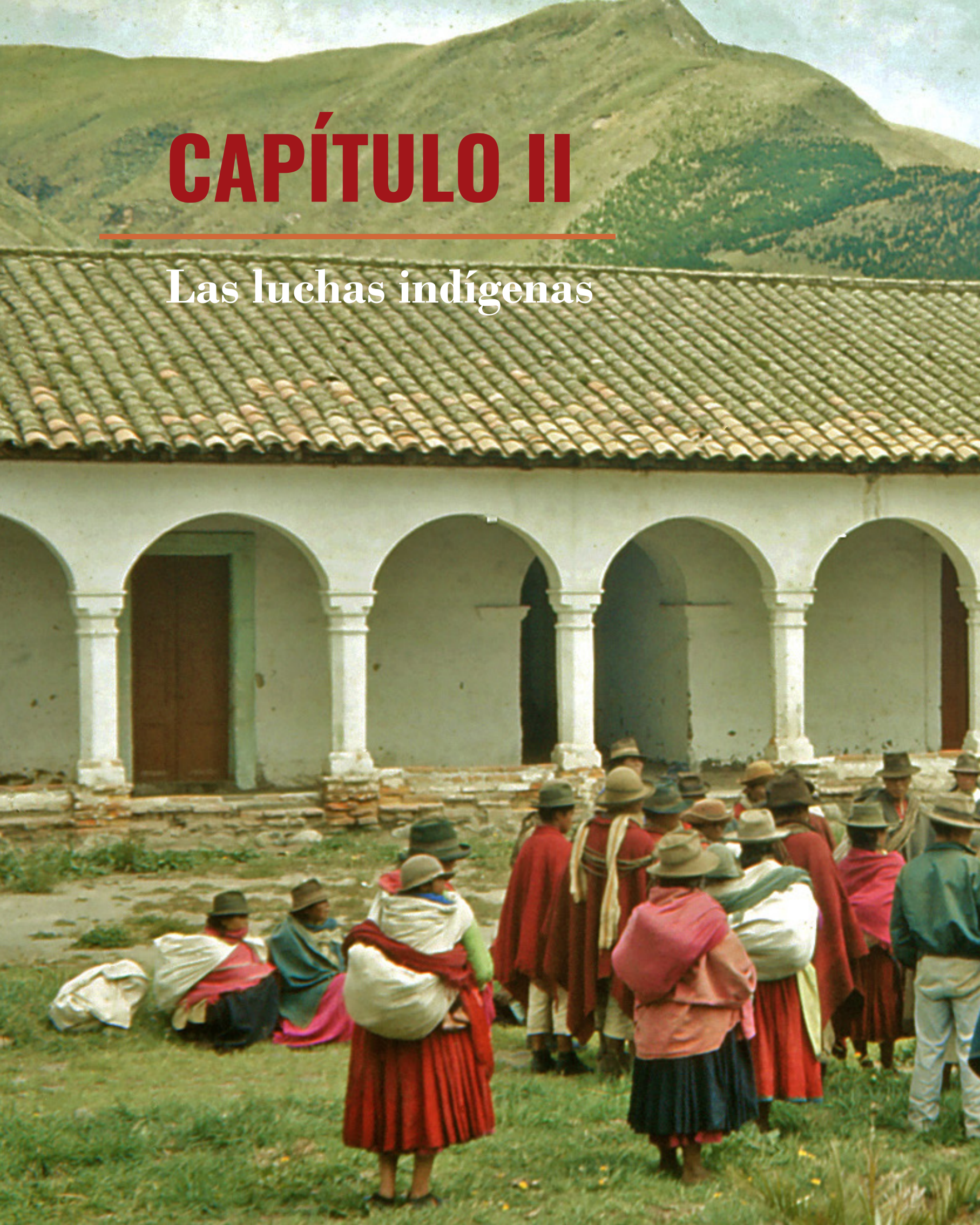
ión de terrenos de las cooperativas agropecuarias creadas por el IERAC
4 a 1992



- TAHUALPA
- MÓN BOLIVAR
- A CHIMBA
- AN PABLO URCO
- UMIÑAHUI, COOP EL CHAUPI
- ARIACU
- CABECERA PARROQUIAL
- CHALPAR - PESILLO
- S SAN MARCOS - PESILLO

CAPÍTULO II

Las luchas indígenas





LAS LUCHAS INDÍGENAS

LOS MOVIMIENTOS DE RESISTENCIA Y LUCHA POR LOS DERECHOS

En este contexto de explotación y desigualdad, surgieron movimientos de resistencia liderados por figuras como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, Luisa María de la Torre⁴ que fue una aliada incondicional de estas lideresas indígenas. Tanto Mama Dolores como Mama Tránsito pioneras en la organización de la lucha indígena, fueron artífices en la creación de la educación bilingüe⁵, en su escenario escolar, promovieron la educación en quichua y español. Su activismo se centró en la defensa de los derechos de los pueblos indígenas y la reivindicación de sus tierras; además, esta última fue de especial importancia en la creación de sindicatos agrícolas y la lucha por la reforma agraria. También extendieron su labor a la educación y capacitación de las comunidades indígenas.

FORMACIÓN DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS

El trabajo de estas lideresas condujo a la formación de importantes organizaciones indígenas, como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI⁶), fundada en 1944. Esta organización

⁴ Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña y Luisa de la Torre lucharon por la creación de la educación bilingüe como parte de su compromiso con la justicia social, la equidad educativa y el empoderamiento de los pueblos indígenas en Ecuador. Reconocieron que la educación bilingüe era esencial para garantizar un acceso equitativo a la educación, preservar la identidad cultural y lingüística, mejorar el aprendizaje y rendimiento académico, y promover el empoderamiento comunitario.

⁵ Entendieron que el sistema educativo tradicional excluía a muchos estudiantes indígenas debido a barreras lingüísticas y culturales. La educación bilingüe garantizaba un acceso más equitativo a la educación al ofrecer un enfoque inclusivo que respetaba y valoraba la diversidad cultural y lingüística de Ecuador.

⁶ La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) nació en Pesillo y con los indígenas huasipungueros por varias razones fundamentales: **Condiciones de Explotación:** Pesillo y otras comunidades de huasipungueros eran lugares donde los trabajadores agrícolas vivían bajo condiciones de explotación extrema, conocidas como huasipungo. Los hacendados controlaban las tierras y obligaban a los campesinos a trabajar largas horas por salarios miserables, perpetuando así un ciclo de pobreza y servidumbre. **Conciencia de Clase:** La opresión compartida y las experiencias similares de los huasipungueros en Pesillo y otras áreas llevaron a una creciente conciencia de clase entre los trabajadores agrícolas. Se dieron cuenta de que compartían una lucha común contra la explotación y la injusticia impuestas por los hacendados y buscaron formas de organizarse y resistir colectivamente. **Organización y Resistencia:** En este contexto,

se convirtió en un vehículo crucial para la movilización y la defensa de los derechos indígenas a nivel nacional. La FEI abogó por la reforma agraria, la mejora de las condiciones laborales y el acceso a la educación⁷ y servicios de salud para los indígenas.

La presión ejercida por los movimientos indígenas y campesinos resultó en una serie de reformas agrarias a partir de la década de 1960. La Ley de Reforma Agraria de 1964, junto con su revisión de 1973, tenía como objetivo redistribuir la tierra y mejorar las condiciones de vida de los trabajadores rurales. Sin embargo, la implementación de estas reformas fue desigual y, en muchos casos, ineficaz, lo que llevó a continuas manifestaciones y protestas por parte de los movimientos indígenas y campesinos.

Uno de los logros más significativos del activismo indígena en Pesillo fue la creación de escuelas bilingües. La educación en quichua y español no solo permitió a los indígenas acceder a conocimientos básicos, sino que también fortaleció su identidad cultural y lingüística. Este enfoque en la educación bilingüe y bicultural se convirtió en una estrategia clave para empoderar a las comunidades indígenas y asegurar la transmisión de su patrimonio cultural.

líderes como Mamá Dolores Cacuango y Mamá Tránsito Amaguaña jugaron un papel fundamental en la organización y movilización de los huasipungueros. Reconocieron la necesidad de unirse para enfrentar a los hacendados y luchar por sus derechos, y trabajaron incansablemente para organizar a la comunidad y dar voz a sus demandas. **Formación de la FEI:** La FEI surgió como una respuesta a las injusticias sufridas por los indígenas huasipungueros y otras comunidades indígenas en Ecuador. Pesillo y sus habitantes desempeñaron un papel central en la formación y consolidación de la federación, proporcionando un espacio donde los líderes indígenas podían reunirse, discutir estrategias y coordinar acciones para la defensa de sus derechos.

⁷ Empoderamiento Comunitario, comprendieron que la educación bilingüe no solo beneficiaba a los estudiantes, sino también a sus comunidades en general. Al fortalecer la identidad cultural y lingüística de los estudiantes indígenas, la educación bilingüe contribuía al empoderamiento comunitario y al desarrollo sostenible de las comunidades indígenas en Ecuador.

Pampa de pastoreo de borregos en los alrededores de la casona de hacienda Pesillo.



A finales del siglo XX y principios del XXI, Pesillo continuó su proceso de transformación. La comunidad logró avances significativos en términos de derechos y reconocimiento; sin embargo, todavía enfrenta desafíos en áreas como la pobreza, el acceso a servicios básicos y la plena implementación de derechos colectivos.

El legado de líderes como Cacuango y Amaguaña es palpable en la actual organización y activismo de las comunidades indígenas de Pesillo. Su lucha ha dejado una marca indeleble en la historia de Ecuador, inspirando a nuevas generaciones a continuar abogando por la justicia social, los derechos humanos y la equidad.

El estudio de la realidad social de Pesillo desde los inicios del siglo XX revela una historia de resistencia, lucha y transformación. A través de la organización y el activismo, las comunidades indígenas de Pesillo han desafiado la opresión y han trabajado incansablemente por un futuro más justo y equitativo. Su historia es un testimonio del poder de la solidaridad y la resiliencia en la búsqueda de la justicia social.

EVOLUCIÓN Y RESISTENCIA

A pesar de las limitaciones y la continua explotación, la reestructuración agraria y la nueva organización del trabajo ofrecieron oportunidades para el surgimiento de líderes indígenas y movimientos sociales que lucharon por mejores condiciones y derechos. La transformación de los gañanes en trabajadores más reconocidos, junto con la persistencia de las injusticias, llevó a una creciente conciencia y resistencia. En este contexto, líderes como Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango emergieron, abogando por reformas agrarias más justas y el reconocimiento de los derechos indígenas.

El papel de los **gañanes** y su evolución bajo el sistema de **wasipunku** en la Hacienda Pesillo Cayambe es fundamental para comprender la historia agraria y social de la región. La Ley de Manos Muertas, aunque imperfecta en su implementación, representó un intento crucial de modernizar la estructura agraria y disminuir la influencia de la Iglesia. Esto permitió una lenta pero significativa transición hacia el reconocimiento de los derechos laborales y la lucha por la justicia social. La historia de los gañanes es, en

esencia, una historia de resistencia y adaptación frente a siglos de opresión y explotación.

El estudio etnográfico de Pesillo, durante la intervención de la Reforma Agraria a inicios del siglo XX, proporciona un valioso marco para comprender el proceso de lucha por la tierra y la educación bilingüe en una comunidad indígena de Ecuador. Este análisis revela una serie de conclusiones importantes sobre la interacción entre las políticas gubernamentales, las dinámicas locales y las aspiraciones de la población indígena.

La Reforma Agraria en Ecuador, especialmente con la Ley de Tierras de 1964 y la Ley de Reforma Agraria y Colonización de 1973, tuvo como objetivo redistribuir tierras y mejorar las condiciones de vida de los campesinos, particularmente las comunidades indígenas que habían sido históricamente marginadas. En Pesillo, estas reformas marcaron un punto de inflexión para el movimiento indígena local.

La lucha por la tierra en Pesillo estuvo marcada por varios factores:

- a. **Histórico:** Durante siglos, las comunidades indígenas de Pesillo fueron desposeídas de sus tierras, primero por la colonización española y luego por las políticas republicanas que favorecían a las élites criollas y mestizas.
- b. **Organización Comunitaria:** Al igual que muchas otras en el país, la comunidad de Pesillo comenzó a organizarse para reclamar sus derechos sobre la tierra. Las organizaciones campesinas y los sindicatos desempeñaron un papel crucial en la movilización y la concienciación sobre los derechos agrarios.
- c. **Conflictos y Represión:** La lucha por la tierra no estuvo exenta de conflictos. Las élites terratenientes y las autoridades locales a menudo respondieron con violencia a las demandas de los campesinos indígenas. Este periodo se caracterizó por una serie de enfrentamientos y represiones, pero también por victorias significativas que permitieron la recuperación de tierras.
- d. **Educación Bilingüe:** La cuestión de la educación bilingüe es otro aspecto central del estudio etnográfico. La lengua kichwa y la recuperación de la identidad indígena y cultural constituyeron

herramientas que colisionaron con la imposición del español como único idioma oficial en la educación, lo que marginó las lenguas indígenas y, por ende, sus culturas. La demanda por una educación bilingüe fue, en parte, un esfuerzo por preservar y revitalizar la identidad cultural indígena. Las políticas educativas permitieron un justo y creciente reconocimiento de la necesidad de una educación que respete la diversidad lingüística del país. En Pesillo, la implementación de programas de educación bilingüe se consideró una forma de empoderar a la comunidad y mejorar las oportunidades educativas y económicas.

e. Participación Comunitaria: La comunidad desempeñó un papel activo en la promoción y el desarrollo de la educación bilingüe. Las escuelas comunitarias, con currículos que incorporaban tanto el idioma quichua como el español, surgieron como resultado del esfuerzo conjunto de líderes indígenas y educadores comprometidos.

f. Impacto Socioeconómico: La redistribución de tierras y la mejora en la educación tuvieron un impacto significativo en la comunidad de Pesillo, en que se destaca la Mejora en la Calidad de Vida, y la obtención de tierras permitió a las familias indígenas mejorar sus condiciones económicas a través de una agricultura más productiva y sostenible.

g. Fortalecimiento de la Identidad

La educación bilingüe no solo facilitó el acceso a mejores oportunidades laborales, sino que también reforzó el sentido de identidad y cohesión comunitaria. Además, generó un empoderamiento político, ya que, con tierras propias y una educación más inclusiva, la comunidad de Pesillo ganó mayor protagonismo en la arena política local y nacional, abogando por políticas que beneficien a las poblaciones indígenas.

El estudio etnográfico de Pesillo durante la intervención de la Reforma Agraria revela un proceso complejo y multifacético de lucha y transformación. La redistribución de tierras y la implementación de la educación bilingüe fueron mecanismos cruciales para empoderar a las comunidades indígenas, mejorar su calidad de vida y preservar su identidad cultural. Estas

luchas y logros no solo reflejan la resistencia y resiliencia de la comunidad de Pesillo, sino también el potencial transformador de políticas inclusivas y participativa.

EL SIMBOLISMO DEL TENIENTE POLÍTICO EN OLMEDO CAYAMBE A INICIOS DEL SIGLO XX

A inicios del siglo XX, en Olmedo, Cayambe, el teniente político desempeñaba un papel fundamental que iba más allá de sus funciones administrativas y judiciales. Esta figura era un símbolo de la autoridad estatal en un período de significativas transformaciones políticas y sociales en Ecuador. Durante esta época, marcada por la Revolución Liberal y las reformas de Eloy Alfaro, el teniente político actuaba como un enlace vital entre el gobierno central y las comunidades rurales. Su presencia representaba la extensión del poder del Estado en áreas remotas, asegurando la implementación de nuevas políticas que buscaban debilitar las estructuras tradicionales de poder, como la Iglesia y los terratenientes, mientras se promovía un Estado más secular y moderno. La figura del teniente político no solo simbolizaba el control y la ley, sino también la promesa de un nuevo orden social y económico en un tiempo de cambio y expectativa.

Durante el segundo mandato de Eloy Alfaro, y con la promulgación de la Ley de Manos Muertas, el teniente político desempeñó un papel fundamental en la ejecución de las Reformas Liberales. Su presencia en Olmedo, Cayambe, representaba el esfuerzo del gobierno liberal por debilitar el poder de la Iglesia Católica y redistribuir las tierras expropiadas. Era responsable de supervisar la reorganización de las haciendas y garantizar que las nuevas políticas se implementaran, reflejando así el cambio hacia un Estado más secular y moderno.

Además de ser un ejecutor de las reformas, el teniente político actuaba como mediador de conflictos entre terratenientes, indígenas y campesinos. En un tiempo de transición y tensión, su papel era crucial para mantener el orden y resolver disputas relacionadas con la tierra y el trabajo. Simbolizaba la ley y el orden en un entorno donde las relaciones de poder estaban siendo redefinidas, lo que lo convertía en un agente clave en la gestión de conflictos locales.

Para la población local, el teniente político representaba una figura de autoridad que encarnaba el poder del Estado y sus nuevas ideologías. No solo imponía las leyes, sino que también simbolizaba el cambio y la posibilidad de un nuevo orden social y económico. En un periodo de grandes expectativas y desafíos, el teniente político era visto tanto como un agente de progreso como una figura de control y supervisión, capaz de influir significativamente en la vida cotidiana de las comunidades.

El teniente político también servía como un enlace vital entre el gobierno central y las comunidades rurales, transmitiendo políticas y órdenes del gobierno a nivel local. Este rol le confería un carácter simbólico como puente entre los centros de poder y las comunidades, facilitando la comunicación y la implementación de políticas. Así, aseguraba que las decisiones del gobierno central se entendieran y aplicaran en las regiones rurales, permitiendo una integración más efectiva de estas áreas al proyecto nacional del Estado ecuatoriano.

Además de sus funciones administrativas y judiciales, el teniente político desempeñaba un papel crucial como enlace entre el gobierno central y las comunidades rurales. Su responsabilidad principal era transmitir las políticas y órdenes del gobierno a nivel local, asegurando que las directrices estatales llegaran a las poblaciones más alejadas. Esta función le confería un rol simbólico como puente entre los centros de poder y las comunidades, facilitando la comunicación y la implementación de políticas.

El teniente político no solo actuaba como un mensajero del gobierno, sino que también interpretaba las necesidades y preocupaciones de las comunidades rurales, comunicándolas de vuelta al gobierno central. Esto permitía una interacción bidireccional entre el Estado y los ciudadanos, asegurando que las decisiones políticas tuvieran en cuenta las realidades locales. En un tiempo en que las comunicaciones eran limitadas, su presencia era vital para conectar a las comunidades rurales con el resto del país, promoviendo una mayor cohesión social y política.

No obstante, el teniente político, es uno de los personajes más controversiales en la vida social del sector rural de la comunidad andina. Según información señalada por Becker & Tuttillo (2009) citado en (Arnavat, y otros, 2018), en 1930, las parroquias disponían de un teniente político que era responsable ante las autoridades

cantonales, que cumplía funciones tanto civiles y militares, en cuya razón tenía la potestad de imponer multas de hasta 30 sucres y seis días reclusión mayor.

El establecimiento del laicismo en la sociedad ecuatoriana, impulsado por la Revolución Liberal de 1895, permitió que el teniente político asumiera funciones previamente controladas por la Iglesia, como el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones en el registro civil. Esta figura, que a menudo resultaba controvertida, desempeñó un papel crucial en la secularización de la sociedad y la consolidación del Estado laico.

Además de sus funciones administrativas, el teniente político también era responsable de organizar las *minkas*, o trabajos comunitarios forzosos, que obligaban a los indígenas Kayampis a participar en proyectos públicos como la construcción de canales de riego, puentes, casas comunales y capillas. Estos trabajos, aunque presentados como esfuerzos comunitarios, a menudo servían para beneficiar a la élite local y consolidar el control estatal sobre las poblaciones indígenas. Para 1930, el teniente político recibía un salario de 30 sucres al mes, una cantidad significativa en comparación con los ingresos de los trabajadores manuales, quienes ganaban entre 20 y 30 centavos diarios. Esta disparidad salarial reflejaba no solo la jerarquía social de la época, sino también las tensiones inherentes al papel del teniente político como intermediario entre el Estado y las comunidades rurales, a menudo en detrimento de las poblaciones más vulnerables (Becker & Tuttilo, 2009).

Este personaje público, que sometió ferozmente a los campesinos de la época, como sostiene Sáenz: “El gobierno nacional de Quito designaba al teniente político, y en áreas como las parroquias rurales de Cayambe este funcionario representaba la extensión del poder estatal blanco ante las comunidades y asuntos locales indígenas” (Sáenz, 1933, p. 49).

A nivel cantonal, el gobierno central de Ecuador designaba a una persona para el puesto de jefe político, quien era el equivalente del teniente político en el ámbito del cantón. Este funcionario tenía la responsabilidad de supervisar a los tenientes políticos en las parroquias locales, asegurándose de que las políticas del gobierno central se implementaran de manera uniforme en todas las áreas bajo su jurisdicción. Juntos, el jefe y los tenientes políticos

representaban la imposición del control gubernamental central sobre los asuntos locales, reforzando la presencia del Estado en todo el territorio (Arnavat, y otros, 2018)


Además del jefe político, cada cantón contaba con un consejo, que, a diferencia del jefe político y del teniente político, estaba integrado por funcionarios elegidos localmente. Este consejo tenía la tarea de representar los intereses de la comunidad y actuar como un contrapeso al poder central. Sin embargo, en la práctica, la estructura de poder estatal a menudo operaba en contra de los intereses de la población indígena, ya que las decisiones importantes seguían estando en manos de funcionarios designados por el gobierno central. Esta centralización del poder, junto con la presencia de figuras como el jefe y el teniente políticos, reflejaba una dinámica de poder que a menudo desatendía las necesidades y preocupaciones de las comunidades indígenas. Estas comunidades se veían obligadas a adaptarse a las políticas y decisiones que no siempre reflejaban sus intereses, lo que generaba tensiones y resentimientos en un periodo de grandes cambios sociales y políticos.

El teniente político y los hacendados colaboraban estrechamente con el párroco local o cura para consolidar el control sobre los indígenas. La autoridad religiosa era un extraño blanco o mestizo que buscaba explotar a los indígenas en su propio beneficio. Hassaurek decía en la década de 1860 que “los indios sufren tres clases de opresores cotidianos: el gobierno, los hacendados y los curas; estos últimos, sin embargo, se dice que son los peores de todos” (Hassaurek, 2015, p.174).

Las raíces de su función en esta economía rural se asentaban en el sistema de encomienda posterior a la conquista española en que los conquistadores esperaban educar y cristianizar a los nativos. El cura enseñaba a los indígenas la doctrina y realizaba ritos, como bautizos, matrimonios y entierros. Por estos servicios recibía un pago en forma de tareas, primicias diezmos. A los que no pagaban los amenazaba con castigos, excomuniación y maldición eterna. A pesar de que Eloy Alfaro prohibió estos pagos en 1898 como parte de sus reformas liberales, los curas continuaban cobrándolas como un impuesto obligatorio. Eliminar estos pagos se convirtió en una exigencia habitual para las organizaciones indígenas. (Becker & Tuttillo, 2009, p.52) citado en (Arnavat, y otros, 2018).



La zona norte de Cayambe, considerada el punto de insurgencia comunista, en cuyo espacio andino, la iglesia católica disponía de grandes haciendas, sin duda alguna, la iglesia sobrevivió la agonía del poder, y los clérigos durante sus homilías desplegaban metáforas como la de sobredimensionar la bondad para viajar al descanso eterno en el cielo y se satanizaba la desobediencia como una forma de limitar la influencia comunista en la ideología indígena. Este grupo humano sometido por la iglesia por los latifundistas y por todos aquellos que no se llamaban indios, en modestas chozas con cubierta de paja y paredes de bahareque, cuyo interior era mudo testigo de la pobreza, la exclusión, el hambre y el frío del volcán que tutelaba su indigencia.



La gallardía y juventud del chagra pesillano montando su caballo, que en aquella época constituía un recurso indispensable y cotidiano, utilizado como el principal medio de transporte para recorrer los campos y montañas en la actividad agrícola y ganadera.

LA MUJER KICHWA TRANSITANDO LA HISTORIA ECUATORIANA

Las mujeres kichwas de Cayambe vestían con pesadas polleras de colores diversos y se cubrían con **pachallina**, cuyas formas variaban para indicar su estado civil. Este vistoso atuendo contrastaba maravillosamente con los ponchos rojos y azules y los pantalones blancos que usaban los hombres, quienes, a pesar de las adversidades, enfrentaban el frío del majestuoso volcán Cayambe con ásperas bufandas alrededor de sus cuellos y sonrisas en sus rostros. No era sorprendente que, en aquella época, una sola vestimenta cubriera el cuerpo atlético de hombres y mujeres, dado el costo elevado de la ropa, que para 1925 oscilaba entre 20 y 30 sucres.

La escasez de recursos impulsó a las familias a desarrollar habilidades y destrezas en el ámbito doméstico. Los comuneros confeccionaban sus propias vestimentas en improvisados telares llamados “kallwa”. Subsistían con la escasa producción de sus pequeñas parcelas, conocidas como **huasipungos**, y realizaban trabajos no remunerados para los hacendados. La tasa de mortalidad infantil era alarmante, y las jornadas laborales superaban las 12 horas diarias, lo que dejaba poco tiempo para la educación formal. Además, el acceso a las escuelas estaba prohibido para los indígenas, lo que resultaba en niveles de analfabetismo sumamente altos en la región. En términos socioeconómicos, estos indígenas empleados en haciendas permanecían en el nivel más bajo de la escala (Suárez, 1935, p- 32-35). La vida para estos indígenas no cambió significativamente a lo largo del siglo XX.

Como una sentencia de mal augurio histórico, las condiciones de penuria continúan adheridas a los harapos de la pobreza, como la madre selva a un muro antiguo. Además de la absoluta pobreza y marginalidad social y política, los comuneros de la zona, según testifican las imágenes registradas por Irmgard Nimmervoll-Ruttner, resistieron a la severidad de los preceptos que la Iglesia Católica imponía a través del catecismo y el adoctrinamiento obligatorio para los feligreses indígenas. Estas imposiciones religiosas se manifestaban en efigies que, a lo largo de sus vidas, se convirtieron en compañeros de su sufrimiento, sin mostrar jamás compasión por el dolor de los indefensos.

Además de la absoluta pobreza y marginalidad política, los comuneros de la zona enfrentaban una incompreensión cultural inconmensurable y un racismo manifiesto por parte de la sociedad dominante. Estas condiciones los convertían en seres bravíos, sumergidos en el dolor y el hambre. Viajeros y exploradores como Osculatti, Stenvenson, Whympet, Michaux, Humboldt, La Condamine, y el propio Hassaurek describieron a los indígenas como “miserables y degradados”, reflejando la visión estereotipada y despectiva que predominaba en aquella época (Hurtado, 2014, p. 7).

Hassaurek sobre la vida de los comuneros de las haciendas en Cayambe es conmovedora y, a la vez, reveladora. Este diplomático, quien fuera cónsul de Abraham Lincoln en la década de 1860, describe con notable naturalidad un pasaje sobre la resemantizada fiesta de Inti Raymi en el año 1863. Retrata un panorama de una zona fría, inclemente, hosca, y sucia, con un ambiente rebelde, sometido y, a la vez, díscolo. Curiosamente, Hassaurek se refiere a los cayambeños en términos despectivos, calificándolos de agresivos y violentos, lo que refleja una visión prejuiciada y estereotipada de la población indígena de la época (Hassaureck, 2015, p.161).

Sin embargo, para la presente investigación resulta relevante la apreciación que Hassaureck (2015 [1864]) en su diario, y registra lo siguiente: los indígenas eran forzados a trabajar en las haciendas desde el albor del día hasta el crepúsculo de la tarde. Durante estas extenuantes jornadas, similares a las de los esclavos, recibían a cambio un pequeño solar de tierra, telas de muy mala calidad, *muchikus*, *anacos*, *waras* y *ushutas* para sus familias. Después de largas horas de trabajo, regresaban a sus chozas únicamente para dormir y mitigar su ilimitado cansancio físico (p.78).

Los trabajadores indígenas eran obligados a realizar tareas que atropellaban su dignidad humana. Entre estas faenas se incluían abrir caminos, tender puentes y cargar sobre sus espaldas tanto a las hacendadas como grandes cubos de agua, tareas que rebasaban los límites de la conciencia y el respeto humanos. Esta explotación sistemática reflejaba un sistema que despojaba a los indígenas de su humanidad y perpetuaba una dinámica de opresión y sufrimiento.

Los indígenas de la zona de Cayambe recogían leña tanto para sus familias como para la hacienda, convirtiéndose involuntariamente en los primeros devastadores de las microcuencas que embellecían el paisaje andino. Estaban obligados a realizar esta ardua tarea, ya que no había excusa válida para evadirla, como lo sentenciaba César Dávila Andrade en sus elegías a las mitas. Por estas labores, recibían un salario de medio real por un día de trabajo que podía extenderse hasta 15 horas. Este mísero ingreso apenas alcanzaría los 23 dólares en un año calendario y jamás fue suficiente para compensar ni cubrir sus deudas.

Esta precaria situación económica perpetuó el peonaje por deudas, es decir, una deuda impagable y eterna que se transmitía de generación en generación. Lo inaudito de esta situación era que contaba con la venia de la Iglesia Católica y sus representantes. Los hacendados compraban y vendían las deudas de los indígenas, una práctica que solo podía compararse con la esclavitud. Esta realidad reflejaba un sistema opresivo que privaba a los indígenas de su libertad y perpetuaba su sufrimiento, consolidando una estructura de poder que beneficiaba a los terratenientes a expensas de la dignidad humana.

Hassaurek, como testigo de las haciendas de Cayambe, observó cómo se encubría el dolor de los oprimidos y la soberbia de los opresores. De manera recurrente, se preguntaba: “¿Puede esto converger en revueltas o levantamientos?” Esta pregunta parecía prever lo que vendría décadas después con el surgimiento del movimiento indígena adscrito al Partido Comunista.

La sentencia de Hassaurek es premonitoria: “¿Será posible en el futuro mantener a miles de seres humanos, de cuyo trabajo, duro y mal pagado, vive todo el país, en un estado de lamentable servidumbre y opresión, frente a las tradiciones y estilo de vida de la élite de Cayambe?” Una élite que el propio Whympfer describió como poseedora de una “exagerada autoestima,” refiriéndose a Antonio de Jarrín, con quien ascendió al Cayambe en 1880 (Hassaureck, 2015, p.171).

La indumentaria de las mujeres kichwas de Pesillo-Cayambe

La indumentaria de las mujeres kichwas de Pesillo-Cayambe a inicios del siglo XX es un elemento de gran significado cultural, social y político. Su vestimenta no solo reflejaba la identidad y las tradiciones ancestrales de la comunidad, sino que también servía como un símbolo de resistencia y cohesión frente a las transformaciones y desafíos impuestos por las políticas coloniales y liberales.

La vestimenta de las mujeres kichwas era una manifestación visible de su identidad cultural y su conexión con las tradiciones ancestrales. Caracterizada por prendas como el anaco (falda), el lliclla (manta), la blusa bordada, el sombrero, y los abalorios de cuentas, la indumentaria era un testimonio vivo de su herencia cultural. Cada prenda y adorno tenía significados específicos, relacionados con la historia, la cosmología, y las prácticas comunitarias de los kichwas.

El anaco, que es una especie de falda tradicional, simbolizaba la conexión con la tierra y el ciclo de la vida, mientras que el lliclla, una manta utilizada para cubrir los hombros y la espalda representaba la protección y el abrigo de la comunidad. Las blusas bordadas, a menudo con motivos florales y geométricos, reflejaban la habilidad y creatividad de las mujeres, así como su relación con la naturaleza y los elementos. Los sombreros, con su diseño particular, denotaban el estado civil y la posición social de las mujeres dentro de la comunidad. Los abalorios de cuentas, que adornaban el cuello y las muñecas, no solo eran decorativos, sino que también narraban historias de linaje y pertenencia cultural.

A través de su vestimenta, las mujeres kichwas de Pesillo-Cayambe afirmaban su identidad y resistencia ante las imposiciones externas. La indumentaria funcionaba como una forma de comunicación y empoderamiento, reafirmando el sentido de comunidad y continuidad cultural en un contexto de cambio y adaptación. En un mundo donde las políticas coloniales y liberales buscaban asimilar y transformar, las mujeres kichwas mantenían viva su herencia y cultivaban un sentido de pertenencia y fortaleza que trascendía las generaciones.



En un contexto de dominación y opresión, tanto colonial como republicana, la vestimenta tradicional de las mujeres kichwas cayambeñas se convirtió en un símbolo de resistencia y autoafirmación. Al mantener y usar su ropa tradicional, estas mujeres afirmaban su identidad y autonomía cultural frente a las políticas de asimilación y homogenización impuestas por el Estado y la sociedad mestiza dominante. Esta elección era una forma de desafiar la marginación y reivindicar su lugar y valor dentro de la sociedad ecuatoriana.

Voluntaria extranjera visitando a las mujeres y niños en sus hogares para hacer registro médico.

Significado social y económico de la indumentaria Kayampi

La indumentaria también señalaba el rol social y económico de las mujeres kichwas dentro de sus comunidades. Las mujeres eran las encargadas de tejer y confeccionar muchas de sus prendas, habilidades esenciales para la vida cotidiana y de gran valor económico. Los tejidos y bordados hechos a mano eran productos apreciados tanto dentro como fuera de la comunidad, y el dominio de estas técnicas representaba un conocimiento valioso transmitido de generación en generación.

La manera en que las mujeres se vestían podía indicar su estatus dentro de la comunidad. Las variaciones en los diseños, colores y adornos de las prendas a menudo señalaban la edad, el



estado civil y la posición social. Además, las festividades y eventos comunitarios eran ocasiones para mostrar la riqueza y diversidad de la vestimenta tradicional, fortaleciendo los lazos comunitarios y la cohesión social. Las mujeres de Pesillo, a través de su indumentaria, mostraban una mezcla de resiliencia y apertura a nuevas influencias, sin perder su identidad cultural.

Significado simbólico y cultural

La indumentaria de las mujeres kichwas de Pesillo-Cayambe a inicios del siglo XX tiene un profundo significado simbólico y cultural. Era una expresión de identidad cultural, resistencia y cohesión comunitaria, reflejando la historia y las tradiciones ancestrales de la comunidad kichwa. Además, representaba el rol social y económico de las mujeres dentro de sus comunidades y su capacidad de adaptación frente a los cambios impuestos por el contexto político y social. La vestimenta tradicional de estas mujeres es, por tanto, un símbolo poderoso de su legado cultural y de su lucha por la autoafirmación y la resistencia frente a la opresión.

El significado de los ponchos rojos

De igual manera, el significado de los ponchos rojos de los kichwas Cayambis de Pesillo es profundo en términos culturales, sociales y políticos. Esta prenda no solo es un elemento distintivo de la indumentaria tradicional, sino que también encarna símbolos de identidad, resistencia y cohesión comunitaria. Los ponchos rojos son reconocidos por su capacidad de unificar a la comunidad, sirviendo como una declaración visual de pertenencia y orgullo. En tiempos de conflicto, el color rojo ha sido asociado con la valentía y la resistencia, reforzando su papel como un símbolo de fortaleza frente a la adversidad.

Tanto la indumentaria de las mujeres como los ponchos rojos de los hombres kichwas de Pesillo-Cayambe son testimonios vivos de la rica herencia cultural de los pueblos indígenas ecuatorianos. Estos elementos reflejan una identidad que ha perdurado a lo largo del tiempo, resistiendo la asimilación y manteniendo viva una tradición que es al mismo tiempo una celebración de la diversidad y un acto de resistencia cultural.



El poncho rojo es una prenda tradicional que forma parte integral de la identidad cultural de los hombres kichwas. Su color y diseño específicos son distintivos de la región y reflejan la herencia ancestral de la comunidad. Los ponchos son tejidos a mano utilizando técnicas transmitidas de generación en generación, lo que les confiere un valor cultural significativo y una conexión profunda con las raíces históricas de los kichwas (Arnavat, y otros, 2018).

Los ponchos rojos son más que una simple prenda de vestir; son un símbolo de identidad y unidad. En las festividades y eventos comunitarios, el uso del poncho rojo por parte de los hombres es una declaración de pertenencia y orgullo cultural. Además, durante las ceremonias y rituales, el poncho rojo se convierte en un elemento central que conecta a los participantes con sus ancestros y con las prácticas culturales que han sido preservadas a lo largo del tiempo.

La confección de estos ponchos es una labor artesanal que requiere habilidad y dedicación. Utilizando telares tradicionales, los artesanos kichwas emplean lana de oveja o alpaca, teñida con tintes naturales extraídos de plantas y minerales de la región. Este proceso artesanal no solo asegura la calidad y durabilidad de la prenda, sino que también mantiene viva una tradición que es esencial para la identidad cultural de los kichwas kayampis. De

Familiares y amigos indígenas acompañando al sepelio de un ser querido en el cementerio de Pesillo. Era común que los familiares del fallecido lleven comida cocinada en sábanas para hacer una pampa mesa y compartir entre los asistentes en el lugar, luego del sepelio.

modo que esta prenda masculina, es mucho más que una prenda de vestir para los “runas kayampis”; es un símbolo de resistencia cultural, un medio de conexión con sus ancestros, y una expresión de orgullo y unidad comunitaria. A través de esta prenda, la comunidad kayampi preserva y celebra su herencia cultural, asegurando que sus tradiciones y valores sean transmitidos a las generaciones futuras.

En un contexto de dominación y opresión, tanto colonial como republicana, el poncho rojo se convirtió en un símbolo de resistencia y autonomía para los hombres kichwas. Durante la Revolución Liberal y las políticas agrarias de principios del siglo XX, incluidas las reformas de Eloy Alfaro, las comunidades indígenas enfrentaron cambios significativos. En este contexto, el uso del poncho rojo simbolizaba la resistencia contra la asimilación y la opresión, reafirmando la identidad kichwa frente a las políticas estatales que buscaban debilitar sus estructuras tradicionales y autonomía.

Significado cultural y espiritual del poncho rojo

El poncho rojo también es un símbolo de cohesión y solidaridad dentro de la comunidad. Durante reuniones, celebraciones y rituales comunitarios, los hombres vestían sus ponchos rojos, reforzando el sentido de pertenencia y unidad. Esta prenda ayudaba a distinguir a los miembros de la comunidad, fortaleciendo los lazos sociales y la identidad colectiva.

El color rojo en la vestimenta tradicional kichwa tiene profundas connotaciones espirituales y rituales. Puede estar asociado con la vitalidad, la fuerza y la conexión con la tierra y los antepasados. Durante ceremonias y festividades, el uso del poncho rojo no solo tenía un propósito estético, sino que también servía para invocar la protección y la bendición de los espíritus y deidades.

De modo que, el color rojo del poncho kayampi no es solo una elección estética; tiene un significado simbólico que representa la fuerza, la resistencia y la valentía de la comunidad kichwa. En muchas culturas indígenas, el rojo es considerado un color de protección y poder, y su uso en la vestimenta diaria y ceremonial refuerza estos atributos. Los diseños geométricos y patrones que

adornan los ponchos también tienen su propio simbolismo, a menudo representando elementos de la naturaleza, la cosmología, y la historia de la comunidad.

A inicios del siglo XX, los ponchos rojos adquirieron un significado político. Líderes indígenas y activistas que luchaban por los derechos de sus comunidades utilizaban esta prenda como símbolo de su lucha y liderazgo. En las movilizaciones y protestas, el poncho rojo era un signo visible de la resistencia indígena contra las políticas opresivas del Estado y de la defensa de sus tierras y derechos.

Los ponchos rojos de los hombres kichwas de Pesillo-Cayambe a inicios del siglo XX representan mucho más que una prenda de vestir. Son un símbolo poderoso de identidad cultural, resistencia y cohesión comunitaria. A través del poncho rojo, los kichwas afirmaban su herencia ancestral, resistían la opresión y demostraban su unidad y solidaridad. Además, esta prenda encarnaba significados espirituales y políticos, reforzando el liderazgo y la lucha por los derechos de las comunidades indígenas.

El poncho rojo, por tanto, es una manifestación visible de la resiliencia y la fortaleza de la identidad kichwa frente a los desafíos y cambios del siglo XX. Al mantener viva esta tradición, los kichwas continúan celebrando y preservando su rica herencia cultural, asegurando que su legado perdure a través de las generaciones.

La raíz andina del pueblo ancestral Kayampi

Cayambe, una zona paradisíaca del callejón interandino, ha sido históricamente un bastión de la cultura indígena, especialmente del pueblo Kayampi. Desde la época colonial, esta región ha sido predominantemente habitada por comunidades indígenas que han preservado sus tradiciones ancestrales a pesar de los desafíos impuestos por el dominio colonial y republicano.

Un censo realizado en 1969 revelaba que, aunque Cayambe era una región principalmente indígena, existían treinta y cuatro dueños de tierras y cuatro administradores religiosos con propiedades en la zona. Estos propietarios, de ascendencia española, residían principalmente en las grandes urbes andinas, lo

que reflejaba una dinámica de poder en la que las élites urbanas controlaban vastas extensiones de tierra en áreas rurales habitadas por comunidades indígenas.

La conexión del pueblo Kayampi con su tierra es profunda y arraigada en la historia andina. A lo largo de los siglos, han mantenido una relación simbiótica con el entorno natural, lo que les ha permitido sostener su cultura y modos de vida tradicionales frente a las presiones externas. En este sentido, Cayambe no solo representa un espacio físico, sino también un símbolo de resistencia y continuidad cultural para los Kayampi, quienes siguen luchando por sus derechos y reconocimiento en una sociedad que ha intentado, históricamente, marginalizarlos.

En el Censo de 1779 circunscribía a ocho trabajadores religiosos, 695 blancos, 6848 indígenas y 1882 individuos libres de varios colores, para un total de 8833 personas. Aunque la población blanca aumentó, la inmensa mayoría de la población de Cayambe siempre ha sido india. Otras fuentes reflejan también estas características demográficas. En su informe del siglo XVIII, Jorge Juan y Antonio de Ulloa describieron a los habitantes de Cayambe como totalmente indígena, al igual que hizo Edward Whymper en 1880 (Juan y Ulloa, 1978: 301; Whymper, 1892: 178). Cuyo contexto, sigue siendo un calco de un pasado brutal. (Ulloa & Juan, 1748) (Whymper, 1892)

La persistencia de la idiosincrasia Andina

La iglesia católica, con una actitud a menudo imponente y avasallante, intentó destronar la identidad religiosa de los pueblos indígenas que respetaban y veneraban a la **Pacha Mama**. Las deidades del espectro sideral tenían un rango de **Tayta** y **Mama**, términos que reflejan respeto y conexión con lo sagrado en la cosmovisión andina. Sin embargo, los habitantes de Cayambe continuaron honrando a sus deidades ancestrales a través de un sincretismo cultural, adaptando y reinterpretando las celebraciones católicas para preservar sus propias tradiciones.

Un ejemplo claro de esta resistencia cultural es la celebración de **Inti Raymi**, una festividad que se realiza durante el solsticio de junio. Esta ceremonia, que honra al **Tayta Inti** o Dios Sol, es una forma de agradecimiento por las cosechas y una celebración de la

fertilidad y la vida. Aunque el ritual fue inicialmente suprimido por las autoridades coloniales, los indígenas encontraron formas de integrarlo en el calendario católico, camuflando sus prácticas ancestrales bajo la apariencia de celebraciones religiosas cristianas.

Las manifestaciones culturales y religiosas que la Iglesia consideraba “paganas” encontraron un refugio en el teatro del santoral católico, donde los indígenas continuaron practicando sus rituales en un contexto que a menudo escapaba a la comprensión y control de los colonizadores. Esta persistencia es un testimonio de la resiliencia cultural y la capacidad de adaptación de los pueblos andinos, que lograron mantener viva su identidad a pesar de la intensa presión para asimilarse a las normas culturales y religiosas europeas.

Sincretismo religioso y resistencia

El sincretismo religioso es un fenómeno común en las culturas que han enfrentado la colonización. En el caso de los pueblos indígenas de los Andes, la imposición del catolicismo por parte de los colonizadores españoles se encontró con una rica tradición espiritual que valoraba la relación con la naturaleza y los ancestros. En lugar de abandonar sus creencias, las comunidades indígenas incorporaron elementos del cristianismo en sus prácticas, creando una mezcla única que perdura hasta hoy.

Este proceso no solo permitió la continuidad de las tradiciones andinas, sino que también funcionó como una forma de resistencia cultural. Al camuflar sus rituales y creencias en el marco de la fe católica, los indígenas pudieron preservar su patrimonio espiritual sin enfrentarse directamente con las autoridades coloniales, que a menudo veían estas prácticas como heréticas o subversivas.

Inti Raymi: Una celebración de la vida y la fertilidad andina

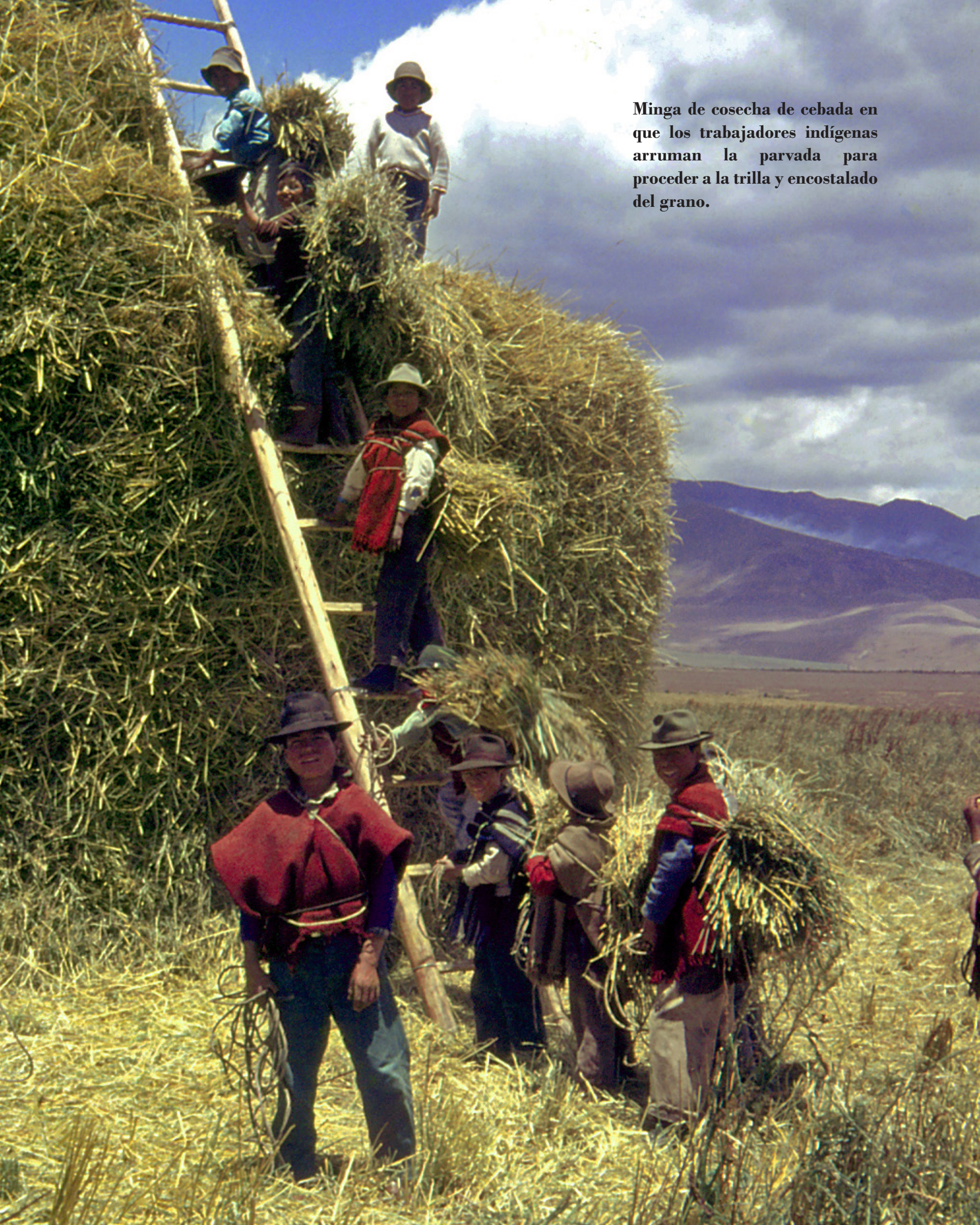
La fiesta de Inti Raymi en Cayambe es quizás uno de los ejemplos más notables de esta fusión cultural. Celebrada en honor al sol, esta festividad no solo agradece las cosechas, sino que también marca un tiempo de renovación y esperanza para el año venidero. La importancia de Inti Raymi radica en su capacidad para conectar a las comunidades con sus ancestros y con la tierra, reforzando los lazos comunitarios y afirmando una identidad cultural que ha resistido el paso del tiempo.



La persistencia de la idiosincrasia andina en Cayambe y otras regiones de los Andes es un testimonio de la resiliencia cultural frente a la opresión colonial. A través del sincretismo y la adaptación, los pueblos indígenas han mantenido vivas sus tradiciones, asegurando que su rica herencia cultural continúe siendo una fuente de identidad y orgullo para las generaciones futuras.



Celebración de las fiestas de San Juan en la plaza frente a la casona de hacienda Pesillo. Se muestran los personajes de la danza: aruchicos, chinucas, ramas de gallo cargadas en el caballo, campanillas, entre otros.



Minga de cosecha de cebada en que los trabajadores indígenas arruman la parvada para proceder a la trilla y encostado del grano.

EL LEVANTAMIENTO INDÍGENA DE 1961: UNA FORMA DE PROTESTAR PARA CONTINUAR VIVIENDO

Como señala A. Guerrero, a finales del turbulento año de 1961, las calles y plazas de Quito, una capital andina todavía apacible y recóndita, con apenas 400 mil habitantes, fueron desbordadas durante un día por una marea humana que nunca había osado hollar aquel espacio de poder étnico y político blanco, tácitamente prohibido y habitualmente eludido por las comunidades indígenas. Entre 10 y 15 mil indígenas huasipungueros recorrieron, silenciosos pero amenazantes, todo el centro de la ciudad, desde la plaza de Santo Domingo hasta el parque de la Alameda

Este levantamiento representó un hito en la historia de la resistencia indígena en Ecuador. Los huasipungueros, trabajadores rurales sometidos a condiciones de explotación extrema bajo el sistema de huasipungo, marcharon para reclamar sus derechos y visibilizar las injusticias que sufrían en las haciendas. La protesta fue una manifestación de desesperación y determinación, un grito colectivo para reclamar dignidad y justicia social.

Contexto del Levantamiento indígena de 1961

La década de 1960 fue un periodo de intensos cambios sociales y políticos en Ecuador. El sistema de huasipungo, que consistía en la explotación de los indígenas a cambio de pequeñas parcelas de tierra, había perpetuado la pobreza y la marginación de las comunidades rurales. Las reformas agrarias propuestas durante los años previos habían sido insuficientes y, en muchos casos, agravaron las condiciones de vida de los indígenas.

El levantamiento de 1961 no solo fue una protesta contra las condiciones laborales inhumanas, sino también un desafío directo al statu quo. Al marchar por el centro de Quito, los indígenas rompieron con siglos de exclusión y segregación, ocupando un espacio simbólicamente reservado para la élite blanca y mestiza de la sociedad ecuatoriana.

Impacto del Levantamiento

La marcha tuvo un profundo impacto en la conciencia nacional. No solo puso de relieve las condiciones de vida de los

indígenas, sino que también marcó el inicio de una nueva era de activismo político indígena en Ecuador. Este evento inspiró a futuras generaciones a continuar la lucha por sus derechos y contribuyó al surgimiento de movimientos indígenas más organizados y políticamente activos en las décadas siguientes.

El levantamiento de 1961 es un recordatorio poderoso de la capacidad de las comunidades indígenas para movilizarse y exigir cambios. A través de su protesta pacífica pero firme, los huasipungueros enviaron un mensaje claro: no serían ignorados ni silenciados en su búsqueda de justicia y equidad (Guerrero, 1983).

A. Guerrero destaca que la marcha de 1961 fue un momento decisivo en el que los indígenas tomaron el control de su narrativa histórica. Al desafiar el poder establecido y reclamar su espacio en la capital, demostraron que la resistencia es una forma legítima de luchar por la supervivencia y el reconocimiento. Esta acción valiente no solo desestabilizó temporalmente el orden social de la época, sino que también plantó las semillas para un cambio duradero en la percepción y el tratamiento de los pueblos indígenas en Ecuador.

Levantamiento Indígena de 1991

En 1991, el país fue nuevamente testigo de la fuerza del movimiento indígena en Ecuador. Tres décadas después del levantamiento de 1961, los indígenas sorprendieron al país con una manifestación masiva que inmovilizó el tráfico en las carreteras andinas, detuvo la vida económica de la sierra y cortó los intercambios regionales con la costa y la Amazonía. Este levantamiento, liderado principalmente por organizaciones indígenas, desestabilizó la vida política y comercial urbana, resaltando el poder de organización y movilización de las comunidades indígenas.

Este levantamiento no solo fue una respuesta a las condiciones económicas y sociales que afectaban a las comunidades indígenas, sino también una protesta contra las políticas neoliberales que amenazaban sus tierras y modos de vida. Las políticas de ajuste estructural implementadas por el gobierno habían exacerbado la desigualdad económica y social, impactando negativamente a los pueblos indígenas y rurales.

Nuevamente los de poncho rojo

Los participantes del levantamiento de 1991, muchos de ellos vestidos con los tradicionales ponchos rojos, símbolo de identidad y resistencia, se congregaron en plazas y espacios públicos. Este atuendo se convirtió en un emblema de lucha, simbolizando la resistencia de los pueblos indígenas frente a siglos de opresión y exclusión. Los “hermanos históricamente desheredados” marcharon hasta la Plaza Grande de Quito, un lugar cargado de simbolismo histórico, donde sus ideales habían sido reprimidos en el pasado.

Impacto del Levantamiento indígena de 1991

El levantamiento indígena de 1991 tuvo un impacto significativo a nivel nacional. No solo destacó la capacidad de movilización de las comunidades indígenas, sino que también puso en evidencia las injusticias que enfrentaban. Este movimiento fue un catalizador para cambios futuros, promoviendo el reconocimiento de los derechos indígenas y fortaleciendo la voz política de las comunidades.

Este evento también inspiró a las generaciones futuras a continuar la lucha por la justicia social y la equidad, consolidando el papel de los movimientos indígenas en el ámbito político ecuatoriano. A nivel internacional, el levantamiento atrajo la atención hacia las luchas de los pueblos indígenas en América Latina, fomentando la solidaridad global y el apoyo a sus causas.

Contexto del Levantamiento

El levantamiento de 1991 se llevó a cabo en un momento de creciente descontento social y económico en Ecuador. Las reformas neoliberales habían generado una serie de problemas económicos, incluyendo el aumento del desempleo y la pobreza, que afectaban desproporcionadamente a las comunidades indígenas. Este contexto de crisis económica y social proporcionó el terreno fértil para la movilización masiva de los pueblos indígenas, quienes exigían cambios estructurales para mejorar sus condiciones de vida (Guerrero, 1991).

Significado del Levantamiento

El levantamiento de 1991 no solo fue una protesta contra las políticas económicas del gobierno, sino también una afirmación de la identidad y la autonomía indígena. A través de su movilización, los pueblos indígenas de Ecuador reafirmaron su papel como actores clave en la política nacional, demostrando que sus voces no podían ser ignoradas.

En conclusión, el levantamiento indígena de 1991 es un testimonio de la resiliencia y la determinación de los pueblos indígenas de Ecuador. Su lucha por la justicia social y la equidad continúa inspirando a las generaciones actuales, recordando al país la importancia de reconocer y respetar la diversidad cultural y los derechos de todas sus comunidades.



Minga de corte de avena en el sector del Hospital: terrenos de la Cooperativa Agropecuaria Atahualpa. En los campos se cultivaban cereales como trigo, cebada, quinua, avena, legumbres como: habas, chochos, maíz, frejol, arvejas y papas.





CAPÍTULO III

El proyecto Cayambe en el contexto de la Reforma Agraria y Colonización, años 60's



EL PROYECTO CAYAMBE EN EL CONTEXTO DE LA REFORMA AGRARIA Y COLONIZACIÓN, AÑOS 60'S

LOS GAÑANES EN EL CONTEXTO DE PESILLO CAYAMBE Y SU EVOLUCIÓN BAJO EL SISTEMA DE WASIPUNKU

En el contexto histórico de la Hacienda Pesillo en Cayambe, el término “gañanes” se refiere a los trabajadores agrícolas, generalmente indígenas, que estaban subordinados a los terratenientes y a la estructura feudal de la hacienda. La evolución de estos trabajadores hasta alcanzar un reconocimiento más formal como trabajadores es un proceso significativo en la historia agraria y social de la región, especialmente en el marco de las reformas impulsadas por la Revolución Liberal y la aplicación de la Ley de Manos Muertas.

EL ROL Y CONDICIONES DE LOS GAÑANES

Los gañanes de la Hacienda Pesillo y otras haciendas similares, durante el siglo XIX y principios del siglo XX, vivían y trabajaban en condiciones de extrema pobreza y explotación. Sus roles incluían una variedad de tareas agrícolas y ganaderas, realizadas bajo un sistema de servidumbre que les ofrecía escasas recompensas más allá de la mera subsistencia. Eran esencialmente siervos vinculados a la tierra y a la voluntad de los hacendados, sin derechos laborales reconocidos.

TRANSICIÓN A TRABAJADORES Y EL SISTEMA DE HUASIPUNGO [WASIPUNKU]

Con la promulgación de la Ley de Manos Muertas en 1908, bajo el segundo mandato de Eloy Alfaro, se inició un proceso de transformación en la estructura agraria de la región. Esta ley, que expropiaba las tierras de la Iglesia y las revertía al Estado, tenía

como objetivo modernizar y hacer más eficiente la producción agrícola, además de debilitar el poder de la Iglesia Católica. En este contexto, los gañanes empezaron a adquirir un estatus más formal como trabajadores, aunque seguían estando en condiciones difíciles.

El sistema de wasipunku, que se consolidó en este período, fue una forma de integración de la mano de obra indígena en el nuevo orden agrario. Los wasipunkirukuna eran trabajadores que recibían una pequeña parcela de tierra (el wasipunku) para cultivar alimentos para su subsistencia, a cambio de su trabajo en las tierras del hacendado o, posteriormente, del Estado. Aunque esta concesión de tierra ofrecía una mínima seguridad económica, mantenía la explotación y dependencia, perpetuando un ciclo de pobreza

LAS COOPERATIVAS AGROPECUARIAS

Con la aprobación de la Ley de Reforma Agraria, se creó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC). Esta institución tenía como objetivo intervenir en las propiedades del Estado administradas por la Junta Central de Asistencia Social (J.C.A.S.), con el fin de transformar tanto la productividad de estas tierras como las condiciones de vida de las comunidades rurales. El IERAC se encargó de implementar políticas y programas destinados a mejorar la eficiencia agrícola y ganadera, además de promover el bienestar social y económico de los habitantes de estas áreas, marcando un cambio significativo en la estructura agraria y en la vida de las comunidades rurales.

Para lograr este objetivo, en las haciendas se promovió la creación de cooperativas agropecuarias, integrando tanto a los trabajadores de las haciendas como a aquellos que tenían la condición de apegados en el sector, de tal forma que contaran con un espacio adecuado para sí mismos. El IERAC, con la ayuda del Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA), impulsó proyectos para consolidar estos fines. En el caso de la entonces hacienda menor de Pesillo, se crearon las cooperativas “Atahualpa” y “Simón Bolívar”. El propósito de su creación fue fomentar una perspectiva empresarial comunitaria, de modo que la misma productividad pudiera sufragar el costo de los predios que el Estado transfería a los trabajadores campesinos.

Ansorena (1978) subraya la forma en que se ejecutó este proceso de consolidación y transición de las tierras:

En 1961 estuvo arrendada a la cervecería y maltería “La Victoria” S. A. La cantidad de tierra explotada fue de 1823 has. Equivalente al 77% del área total con excepción de los páramos. Los trabajadores existentes en Pesillo antes de la aplicación de la ley de la Reforma Agraria fueron huasipungueros, apegados, partidarios, peones con tierra y peones libres. Durante la época de la hacienda, que era la asistencia social se mantuvieron las relaciones de producción de acuerdo con la tradición serrana, aunque por la asistencia social, una institución estatal, favoreció la organización campesina, habiendo conseguido la misma, algunas conquistas, como la abolición de algunas modalidades serviles de trabajo, como pajes, servicios, etc. Con el reasentamiento de la hacienda Pesillo se pretendía modificar un poco la estructura socioeconómica de la empresa, para aprovechar en mejor forma los recursos disponibles y aumentar la producción agropecuaria, como también elevar los niveles de vida de la gente campesina (p.67).

Según el proyecto de reasentamiento, las 2353 has. De tierras aprovechables, iban a ser distribuidas de la siguiente forma:

- a) 600 has. Distribuidas en 185 fincas individuales de 3,25 has. Cada una (para cultivo de subsistencias),
- b) 950 has. Para explotación agropecuaria cooperativa,
- c) 700 has. Para explotación forestal cooperativa,
- d) 7000 has. De páramos para el pastoreo de ovejas, y
- e) 100 has. Para los centros poblados y la construcción de varias obras de infraestructuras comunitaria.

La explotación cooperativa de la tierra debería enfocarse en los siguientes rubros: cultivos comerciales como cebada, trigo, maíz, alfalfa, entre otros; además de la explotación lechera, quesería, cremería, artesanía y forestación.

En cuanto a la maquinaria agrícola, el proyecto contempla la dotación de una bomba de mochila para aspersion y una carretilla de mano para cada uno de los finqueros. Además, la cooperativa debería solicitar los servicios de una yunta y un arado. También se preveía la construcción de pequeñas edificaciones.

El proyecto incluía varios subproyectos, como la captación de agua mediante un canal de 450 litros por segundo del río La Chimba para asegurar el sistema de irrigación y el funcionamiento de una planta hidroeléctrica. Asimismo, contemplaba la construcción de un túnel de 57 metros que conectaba la quebrada de Chalpar con el río La Chimba, además de la dotación de una planta hidroeléctrica para la zona, con un caudal de 500 litros por segundo.

El financiamiento del proyecto se realizaría mediante bonos de Reforma Agraria, emitidos por el gobierno y que, según la ley, constituyen patrimonio del IERAC. La estructura de la cooperativa estaría compuesta por 185 miembros de familia, de los cuales 131 eran actuales y 54 eran arrimados de los huasipungueros. Todo este personal constituiría el sujeto del programa de reasentamiento.

EJECUCIÓN DEL PROYECTO PESILLO

La hacienda estuvo bajo la administración de la Junta Nacional de Asistencia Social durante 67 años, siendo explotada de manera similar a las haciendas de propiedad privada hasta la implementación de la reforma agraria en 1964. Durante este tiempo, los recursos naturales y la fuerza de trabajo indígena fueron explotados con la misma intensidad y violencia social que en las haciendas privadas. Los arrendatarios o administradores directos se apropiaban de la ganancia media, una parte significativa de la plusvalía, explotando al máximo a los campesinos mediante formas arcaicas de remuneración impuestas con astucia por la sociedad feudal ecuatoriana. Esta explotación perpetuó un sistema de injusticia y desigualdad que afectó profundamente a las comunidades indígenas.

La renta del suelo que debía ser pagada a la Asistencia Social, por concepto del arriendo de la tierra, se obtenía también de la renta diferencial generada por la explotación de la tierra y la mano de obra.

La Hacienda Pesillo fue dividida en dos cooperativas:

1. La cooperativa “Atahualpa”, con 1,280 hectáreas y 250 socios.
2. La cooperativa “Simón Bolívar”, con 260 hectáreas y 28 socios.

Además, se asignaron 534 hectáreas a fincas familiares,

beneficiando a 162 familias. Las parcelas destinadas a los apegados abarcaban 24 hectáreas, divididas en 257 lotes, mientras que en Olmedo se distribuyeron 140 hectáreas para 240 familias. Para la forestación se reservaron 80 hectáreas y para el pastoreo comunal, 7,000 hectáreas. En total, el proyecto cubría 9,379 hectáreas.

Tal como se planteó en el Proyecto Integral Pesillo, los aspectos de mejoramiento no se llevaron a cabo completamente, como en el caso de la construcción de viviendas. Según estudios, los campesinos rechazaron la ayuda ofrecida debido a los elevados costos, el temor a endeudarse y las influencias recibidas de los indígenas de San Agustín de Cajas. En este lugar, las viviendas construidas con ayuda del Banco Ecuatoriano de la Vivienda eran demasiado húmedas, lo que causaba enfermedades musculares y pulmonares a sus habitantes.

Tampoco se realizaron construcciones complementarias; en su lugar, se adecuaron algunos edificios existentes y se construyó un horno de ladrillo para las cooperativas “Atahualpa” y “Simón Bolívar”. Además, los subproyectos de riego y electrificación no se materializaron.

El IERAC transfirió Pesillo a los campesinos por un valor de 7,849,337.30 sucres. La cooperativa Atahualpa debía pagar este monto en 18 cuotas anuales de 374,864 sucres, comenzando en 1968. Los empleados del IERAC se centraron en proporcionar asesoría técnica y ayudar a las cooperativas con recursos a pequeña escala. Al inicio del proyecto, el IERAC contaba con varios agrónomos que asistían a los campesinos. Según los datos, las cooperativas comenzaron con una buena producción, pero luego declinó, observándose una recuperación económica a partir de 1970.

LA COOPERATIVA AGROPECUARIA “SIMÓN BOLÍVAR”

La empresa cooperativa comunitaria de trabajo agropecuario denominada **Simón Bolívar** se localiza en la parroquia Olmedo, del cantón Cayambe. La geografía de la región se caracteriza por un clima frío, con temperaturas que oscilan entre 12 y 15 °C. La orografía es variada: un 50% es ondulado, un 40% es plano y un 10% es montañoso. La cooperativa se constituyó en julio de 1966 y dispone de una superficie de 230 hectáreas, dividida en 54 hectáreas de tierra comunal y 176 hectáreas para uso individual de los socios, con un promedio de 3 hectáreas por integrante.



Cultivo de verduras en el sector de la Tejería. Cosecha de coles en familia.

Aspecto Social

En el aspecto educativo, la cooperativa cuenta con una escuela de educación primaria que atiende a 60 niños y está a cargo de dos profesores fiscales. Además, hay un centro permanente de alfabetización de adultos; sin embargo, el porcentaje de analfabetismo sigue siendo alto, con un 40% de iletrados. La cooperativa también dispone de centros de artes y oficios donde se imparten clases de costura, bordado, carpintería, cerrajería y zapatería, aunque la participación comunitaria en estos centros es escasa.



Los socios recibían capacitación operativa y perfeccionamiento por parte del IERAC en varias ocasiones. Estos entrenamientos abarcaban diversas áreas, entre ellas:

- a) **Obtención y Uso de Crédito Bancario:** Se capacitaba a los socios en la manera de obtener créditos bancarios y utilizarlos eficazmente para financiar sus actividades agrícolas y mejorar su producción.
- b) **Mercadeo:** Se les instruía en estrategias de mercadeo para posicionar mejor sus productos en el mercado y aumentar su rentabilidad.

- c) **Contabilidad Agrícola:** Se ofrecía formación en contabilidad agrícola para que los socios pudieran llevar un registro preciso de sus ingresos y gastos, lo que les ayudaba a tomar decisiones financieras informadas.
- d) **Sanidad Animal:** Los socios recibían capacitación sobre prácticas de sanidad animal, incluyendo prevención de enfermedades y mantenimiento de la salud del ganado, para asegurar una producción ganadera saludable y eficiente.
- e) **Técnicas Agrícolas:** Se enseñaban técnicas agrícolas avanzadas, como el uso de fertilizantes y pesticidas, rotación de cultivos, y otras prácticas que optimizaban el rendimiento de sus tierras.

Modelo de la empresa

La tierra pertenece a la empresa cooperativa y fue obtenida mediante adjudicación del IERAC, después de ser transferida por la Asistencia Social. El asentamiento Pesillo está compuesto por dos grandes áreas en las que se encuentran las cooperativas de producción “Atahualpa” y “Simón Bolívar”. La división de la tierra se clasifica como clase A, lo que implica que los lotes individuales se utilizan para vivienda y trabajo agrícola familiar, mientras que el área comunal recibe cuatro días de trabajo a la semana por parte de los socios, quienes dedican los dos días restantes a sus lotes individuales.

Para 1977, la empresa mantenía cultivos en el siguiente orden:

- Cereales: 96 hectáreas.
- Pastos artificiales: 120 hectáreas.
- Bosques: 4 hectáreas.
- Tierras estériles: 10 hectáreas.

Los socios practicaban la rotación anual de cultivos en su trabajo agrícola. Además del ganado comunal, cada socio mantenía hasta cuatro cabezas de ganado de forma individual. La producción de leche era gestionada de manera comunal y la venta se realizaba fuera de la empresa, pero de forma comunitaria. La empresa estaba constituida en su totalidad por trabajadores anteriores del predio.

Relaciones Institucionales

La empresa mantenía relaciones con varias instituciones:

- a) **IERAC y MAG:** Estas instituciones proporcionaban capacitación cooperativa y asistencia técnica agrícola, ayudando a los socios a mejorar sus prácticas y conocimientos en el sector agrario.

- b) **Banco de Cooperativas y Caja Nacional de Crédito Agrícola:** La empresa tenía relaciones de crédito con estas entidades para la adquisición de insumos, ganado, maquinaria y otros recursos necesarios para el desarrollo de sus actividades productivas.

Servicios de Salud

La empresa se encontraba aproximadamente a 10 km del hospital de Cayambe y a 3 km del centro de salud. El facultativo de dicho centro visitaba la comunidad cada mes. Las enfermedades más comunes en la zona incluían parasitosis, amigdalitis, reumatismo, hipertensión arterial, fiebre tifoidea y fiebre reumática. Estos problemas de salud eran causados por el clima, la falta de agua potable, la mala alimentación y las alarmantes condiciones higiénicas.

Vivienda

Los socios vivían en pequeñas construcciones, compuestas mayormente por cuatro ambientes, con un promedio de ocho personas por vivienda. El estado general de las viviendas se consideraba **regular** en un 60% de los casos y **malo** en un 40%./

Aspectos político, jurídico y técnico

Los socios elaboraban planes de explotación anual y distribuían el trabajo de forma semanal, bajo la supervisión de la directiva correspondiente. Aunque el sistema contable no era completo, contaban con la ayuda de un contador del IERAC residente en la zona, que les asistía en mantener un control general contable de la empresa, permitiéndoles establecer anualmente el estado de pérdidas y ganancias. El destino de los excedentes se utilizaba para el pago de la tierra, maquinaria, préstamos bancarios y compra de insumos. La empresa solo generaba anticipos en dinero a los cooperados, los cuales se descontaban del año de trabajo de cada socio. A continuación Barsky (1983) resalta los siguientes aspectos:

- a) **Aspectos Políticos:** Los socios de la empresa Simón Bolívar no estaban afiliados a ninguna organización ni recibían adoctrinamiento por parte de ninguna organización social o política.
- b) **Aspectos Jurídicos:** La empresa, al estar aprobada jurídicamente, estaba circunscrita al patrocinio de la Ley de Cooperativas, por lo cual cumplía estrictamente con su reglamento general y sus propios estatutos. Los consejos de administración y vigilancia,

compuestos por cinco y tres miembros, respectivamente, sesionaban cada mes en conjunto. El gerente era un socio y, de acuerdo con el reglamento, estaba caucionado.

c) **Aspectos Técnicos:** La producción de mayor ingreso para la empresa eran las papas, y mantenían dos prácticas mejoradas, aunque de baja tecnología. Los principales cultivos eran:

- Papas: 150 quintales por hectárea.
- Cebada: 30 quintales por hectárea.
- Trigo: 25 quintales por hectárea.
- Arveja: 12 quintales por hectárea.
- Leche: 100 litros diarios.

La producción agrícola se vendía íntegramente a intermediarios, aparte de cierta cantidad de cebada especial que se entregaba directamente a la cervecería La Victoria de Quito.

La mano de obra de cada socio se remuneraba con 100 sucres mensuales, a razón de 25 sucres semanales por los cuatro días dedicados al trabajo en el área comunal. No se utilizaba mano de obra asalariada. Durante la siembra y cosecha, se realizaban mingas generales.

El sistema de siembra y cosecha de los campesinos indígenas de esta empresa comunitaria era un excelente ejemplo de reciprocidad y cooperación comunitaria, conocido como “minka” en muchas culturas andinas. Este sistema se basa en la ayuda mutua y la solidaridad entre los miembros de la comunidad, permitiendo que el trabajo agrícola se realice de manera más eficiente y con un esfuerzo compartido. A continuación, se detallan algunos aspectos clave de este nivel de reciprocidad.

COOPERACIÓN FAMILIAR

Los campesinos indígenas solían contar con la ayuda de sus familiares para las tareas agrícolas. Esta cooperación se extendía más allá del núcleo familiar inmediato, involucrando tanto a parientes cercanos como lejanos. La ayuda mutua dentro de la familia aseguraba que todos los miembros pudieran beneficiarse de la producción agrícola, reforzando los lazos familiares y garantizando la subsistencia de todos.



Minga de trilla de cebada: los comuneros indígenas se reúnen para cortar la cebada, arrumarla en la parvada y pasar por la trilladora para obtener el grano para la venta.



MINGAS [MINKA] SEMANALES

Las **minkas** eran jornadas de trabajo comunitario en las que participaban los miembros de la comunidad de manera voluntaria y rotativa. Estas minkas se realizaban semanalmente y permitían acometer grandes tareas agrícolas como la siembra y la cosecha, así como otras actividades necesarias para el mantenimiento de la comunidad. La participación en las minkas era un acto de reciprocidad, donde cada miembro contribuía con su trabajo sabiendo que recibiría el mismo apoyo cuando lo necesitara.

FESTIVIDADES: RECIPROCIDAD, SOLIDARIDAD Y CELEBRACIONES

La reciprocidad es un valor central en estas prácticas. La ayuda prestada por un campesino a otro no se considera un favor que deba ser pagado inmediatamente, sino como parte de un ciclo continuo de apoyo mutuo. Este sistema de reciprocidad crea una red de seguridad social dentro de la comunidad, donde todos saben que pueden contar con la ayuda de sus vecinos y familiares en tiempos de necesidad.

BENEFICIOS COLECTIVOS

El trabajo colectivo en las minkas no solo facilitaba las labores agrícolas, sino que también fortalecía la cohesión social y cultural de la comunidad. Las minkas eran oportunidades para el intercambio de conocimientos y técnicas agrícolas, así como para la transmisión de valores culturales y tradicionales. Este intercambio intergeneracional aseguraba la continuidad de las prácticas agrícolas y culturales ancestrales.

EQUIDAD EN LA DISTRIBUCIÓN DE RECURSOS

La distribución de los recursos obtenidos del trabajo agrícola se realizaba de manera equitativa entre los participantes de las mingas. Este principio de equidad aseguraba que todos los miembros de la comunidad puedan beneficiarse del esfuerzo colectivo, independientemente de su capacidad individual para contribuir en cada minga (Becker & Tuttillo, 2009)

El sistema de reciprocidad en la siembra y cosecha de los campesinos indígenas asociados, apoyado por la cooperación familiar y las mingas semanales, era un modelo eficiente y sostenible de organización comunitaria. Este modelo no solo maximizaba la eficiencia del trabajo agrícola, sino que también fortalecía los lazos comunitarios, promoviendo la solidaridad y asegurando la equidad en la distribución de los recursos (Cevallos, Raúl, 2013).

Balance económico

De acuerdo con el balance establecido por la contabilidad para el año 1977 se puede extraer las siguientes cifras:

Total ingresos	S/. 900.000,00
Total egresos	S/. 528.300,00
Diferencia	S/. 371.700,00
Ingreso bruto familiar	S/. 15.620,00 por socio

COOPERATIVA AGROPECUARIA "ATAHUALPA"

Aspectos Generales: Ocupó los terrenos alrededor de la casona de hacienda de Pesillo en la Parroquia Olmedo, comprendía los sectores de El Molino, Guagracallo, El Hospital, Llanos de Alba el cual se comunicaba con Cayambe e Ibarra mediante una carretera estable parcialmente lastrada de segundo orden.

Aspectos económicos: Era una cooperativa que logró asimilar toda la experiencia proporcionada por el personal técnico del IERAC y proyectaba su economía en base a programas de explotación técnicamente bien concebidos con la participación del IERAC y el Consejo de Administración, para ser luego aprobados por la Asamblea General de Socios. De esta manera, no solo se daba una activa participación de los socios, sino que cada uno de ellos se sentía corresponsable de la política de acción de la empresa. El trabajo comunitario era organizado y controlado semanalmente por la directiva, tanto en las actividades de campo como en las de orden administrativo y de organización del sistema contable, donde se llevaban todos los libros aconsejados por la técnica, por parte de los mismos socios que recibían capacitación técnica especial para el objeto. La empresa arrojaba un alto índice de excedentes, los mismos que eran destinados a la capitalización de la cooperativa, y sobremanera al desembolso obligatorio del valor de las tierras.

Aspectos jurídicos: La organización cooperativa se ciñó estrictamente a las disposiciones legales, tanto en el ámbito estructural como en el administrativo. Los Consejos de Administración y Vigilancia sesionaban cada 15 días y celebraban dos reuniones de Asamblea General Ordinaria al año, además de las extraordinarias, que eran convocadas según las necesidades y prioridades que se presentaban.

Aspectos técnicos: La empresa tenía dos rubros de explotación bien definidos. En el sector pecuario, contaban con 215 cabezas de ganado bovino, siendo la leche el principal producto que les proporcionaba los mayores ingresos económicos, con un promedio de 800 litros diarios provenientes de 96 vacas en ordeño, que eran transferidos a las principales industrias lácteas de las poblaciones de Ayora y Cayambe.

Además, la explotación agrícola era muy significativa, basada en el cultivo de trigo, cebada, arveja y papas, con rendimientos por hectárea superiores a los promedios de la zona. Esto se debía especialmente al alto grado de capacitación de sus dirigentes y a la coordinada asistencia institucional por parte del IERAC y el MAG (Ministerio de Agricultura y Ganadería). La disponibilidad de mano de obra de los socios era de 4 días a la semana, lo que significaba un total de 16,744 jornadas/hombre/año.

Balance Económico

Según el balance semestral 1977.

Total Ingresos	S/. 2'640.060,18
Total Egresos	S/. 1'772.468,11
Diferencia	S/. 867.592,07

El margen bruto de ingreso por familia estaba dado por 5.388,77 líquido anual.

Este último período, denominado “el tiempo de las cooperativas”, describe el desarrollo cotidiano de la producción en el que los pobladores se involucraron. Ya no eran simples empleados de las haciendas, sino que empezaron a construir un nuevo futuro. Al terminar el pago de la tierra al Estado, podrían obtener su propiedad, la cual habían anhelado por generaciones, para finalmente sentirse dueños de su territorio (Barsky, 1983).

FESTIVIDADES: SAN JUANES, INTI RAYMI Y CONMEMORACIÓN DE LOS SANTOS.

Los indígenas pesillanos, pertenecientes a la nacionalidad kichwa Kayambi, por herencia ancestral celebran en el mes de junio la fiesta de las cosechas, conocidas como el Inti Raymi. Esta celebración, que tiene lugar en torno al solsticio de verano



(21 de junio) es una ocasión en la que la comunidad honra al Sol, divinidad principal en la cosmovisión andina, y celebra el ciclo agrícola; aunque por la influencia religiosa que le antecede a estas tierras, se la ha renombrado como “las Fiestas de San Juan”, por lo que ha de entenderse que los padres Mercedarios, como primeros propietarios de la hacienda, fueron quienes impusieron el nombre y la nueva fecha de celebración de la fiesta grande, el 24 de junio, en honor a San Juan Bautista, de acuerdo al calendario santoral.

Tanto el nombre como la fecha de celebración han perdurado luego de más de un siglo de haberse expropiado este territorio a la iglesia católica; no obstante, las capillas y catecismos han persistido como parte del quehacer social, consecuentemente, las fiestas se han mantenido de la mano de la presencia de las misiones religiosas e iglesias parroquiales. Es así como en Pesillo, esta celebración se conforma desde los dos contextos: por un lado, la ceremonia ancestral de agradecimiento al Taita Inti, y por otro lado, la conmemoración del día de San Juan, el 24 de junio, derivando en una fiesta que expresa el sincretismo religioso.

Las nuevas distribuciones territoriales dadas a inicios del siglo XX con la conformación de haciendas menores luego de la

Grupo de danzantes en las fiestas de San Juan dirigiéndose a la plaza de la casona de hacienda Pesillo para presentar la rama de gallo.



expropiación a la iglesia, así como la reorganización urbanística en este sector ejecutada por el IERAC en los años 60's, dieron paso a la conformación de las comunidades que existen en la actualidad: Pesillo, La Chimba, Olmedo, San Pablo Urco, El Chaupi, Moyurco, Cariacu.

Si bien la fiesta de los San Juanes se realizaba alrededor de la casona de la Hacienda Pesillo, paulatinamente cada comunidad ha venido estableciendo su propia organización de fiestas en su localidad; por tanto, bien se puede manifestar que el arraigo es muy fuerte a esta celebración, ya que en todas las comunidades se vive con un vigor especial, integrando elementos de reciprocidad, solidaridad, y sincretismo religioso que son fundamentales para comprender su significado cultural.

Celebraciones de las fiestas de San Juan – Inti Raymi en las comunidades de la parroquia Olmedo en la actualidad.

Comunidad	Fecha de celebración Inti Rayimi – San Juanes
Pesillo	24 de junio
Olmedo	24 de junio
La Chimba	Última semana de julio
San Pablo Urco	Primera semana de agosto
El Chaupi	Tercera semana de agosto
Muyurco	Ultima semana de agosto
Cariacu	20 de julio

El Inti Raymi, o “Fiesta del Sol”, es una celebración que tiene sus raíces en la cosmovisión andina y se originó probablemente con los Caranquis y se acentuó con el Imperio Inca. Esta festividad se celebra en honor a Inti, el dios Sol, quien era considerado una de las deidades más importantes en la religión incaica. El Inti Raymi simboliza la renovación de la energía solar y el ciclo agrícola (Cevallos, 2013).

En Pesillo, el objetivo principal de la celebración del Inti Raymi era agradecer al Sol por las cosechas y pedir su bendición para el próximo ciclo agrícola. Además, la fiesta tenía un fuerte componente político, ya que permitía humanizar la hacienda y mediante la entrada con una “Rama de Gallos” y “Castillos” (Guerrero1991). Los comuneros establecían nexos

de profunda amistad con el hacendado, quien a cambio de estas ofrendas alimenticias les ofrecía el patio de la hacienda, para que simbólicamente los danzantes comunitarios se tomen el territorio sagrado de la burguesía. “Así se reforzaba la autoridad del hacendado, sincronizando costumbres cristinas con las manifestaciones culturales paganas y andinas” (Guerrero, 1983, p.89).

Significado del Inti Raymi para la Hacienda en el Siglo XIX en Cayambe

Durante el siglo XIX, en el contexto de las haciendas en Cayambe, el Inti Raymi adquirió un significado particular dentro de la estructura social y económica de la región (Cevallos, 2013). Las haciendas, grandes propiedades agrícolas controladas por una élite terrateniente, dependían en gran medida de la mano de obra indígena para sus operaciones. Aunque las autoridades coloniales y republicanas impusieron la religión católica, las comunidades indígenas continuaron celebrando el Inti Raymi, adaptándolo a las nuevas circunstancias (Becker & Tuttilo, 2009).

Las festividades: El ciclo agrícola y laboral

Para los habitantes de las haciendas, el Inti Raymi seguía marcando el ciclo agrícola, especialmente importante en una región tan dependiente de la agricultura como Cayambe. La fiesta coincidía con el fin de la cosecha y el inicio de un nuevo ciclo, lo que la hacía un momento crucial para realizar rituales de agradecimiento a la Pachamama (Madre Tierra) (Rostworowski, 1989), (Albán, 1999), y pedir por futuras cosechas exitosas. A nivel simbólico, la fiesta representaba una pausa en el duro trabajo diario, permitiendo a los trabajadores renovar su energía y espíritu antes de comenzar un nuevo ciclo de trabajo (Flores, 2003).

La reciprocidad en la festividad del Sol

La reciprocidad es uno de los principios fundamentales de la vida comunitaria en las sociedades indígenas andinas. Durante el Inti Raymi en Pesillo, este principio se manifiesta en la organización de la fiesta y en las interacciones sociales que tienen lugar. “Las familias participan en la preparación de la celebración de manera colaborativa, compartiendo alimentos, bebidas, y

otros recursos. Este intercambio no es solo material, sino también simbólico, ya que fortalece los lazos sociales y asegura la cohesión de la comunidad” (Murra, 1980).

Durante la festividad, se observa un ciclo de intercambio de productos y servicios que va más allá del día del evento. Las familias que han contribuido a la organización del Inti Raymi serán recompensadas con la reciprocidad en otras festividades o eventos comunitarios a lo largo del año. “Este sistema de reciprocidad, conocido en los Andes como *ayni*, es vital para la supervivencia y prosperidad de la comunidad, garantizando que nadie quede excluido del beneficio colectivo” (Albán, 1999, p. 45).

Así en el marco de las haciendas, el Inti Raymi servía como un espacio para reafirmar los lazos de reciprocidad y solidaridad entre los trabajadores indígenas. La celebración, aunque reprimida en ciertos aspectos, seguía siendo un momento en el que la comunidad podía unirse para celebrar su identidad cultural, compartir alimentos, bebidas (como la chicha), y participar en danzas y rituales. Este acto de unión era crucial para mantener la cohesión social dentro de las comunidades indígenas que vivían y trabajaban en las haciendas.

Las cooperativas agrícolas en Pesillo representan un modelo de economía solidaria que se pone de manifiesto durante el Inti Raymi. Este modelo es diferente al capitalismo convencional, ya que se basa en la cooperación, el trabajo colectivo y la redistribución equitativa de los recursos. Durante el Inti Raymi, la redistribución de productos agrícolas, especialmente el maíz y otros alimentos sagrados, se convierte en un acto simbólico y práctico de reciprocidad. La fiesta es una oportunidad para que las cooperativas muestren la prosperidad de sus cosechas, pero también para redistribuir parte de esta riqueza entre los miembros de la comunidad, fortaleciendo así los lazos de solidaridad y ayudando a mantener la cohesión social (Landázuri, 1982).

En suma, las cooperativas agrícolas en Pesillo, dentro del contexto de las festividades fueron mucho más que simples unidades económicas; eran instituciones sociales y culturales que desempeñaron un rol fundamental en la preservación de la identidad y la cohesión de la comunidad. Su participación en las festividades donde destaca la fiesta de San Juan y San Pedro refuerza la idea de que la economía, la cultura y la espiritualidad están profundamente entrelazadas en las sociedades indígenas andinas. Las cooperativas actuaron como un puente entre el

pasado y el presente, garantizando que las tradiciones ancestrales continúen siendo relevantes en el mundo contemporáneo. Y hasta la actualidad, los herederos de las cooperativas de entonces se convierten en actores clave que organizan actividades, rituales y festividades, reafirmando su rol como custodios de la cultura y tradiciones indígenas.

El sincretismo religioso

Aunque la fiesta tiene sus raíces en las tradiciones prehispánicas, ha absorbido elementos del cristianismo a lo largo de los siglos, resultando en una celebración que combina prácticas indígenas con rituales cristianos (Rostworowski, 1989). El sincretismo religioso es una característica notable de la celebración del Inti Raymi en Pesillo.

Uno de los aspectos más evidentes de este sincretismo es la participación de imágenes y símbolos católicos en la celebración (Hassaureck, 2015 [1864])⁸. Por ejemplo, es común que la fiesta del Inti Raymi en Pesillo coincida con las festividades en honor a San Pedro, patrón de la parroquia Olmedo. La procesión de San Pedro a menudo se integra con las danzas y rituales del Inti Raymi, creando un espacio donde se entrelazan las creencias indígenas y cristianas.

Además, desde inicios del siglo XX, se acostumbraba a conformar la *mesa* o altar central, donde se ofrecían productos agrícolas y se rendía homenaje a Tayta Inti y a Pacha Mama. Hasta la actualidad, incluye también imágenes de santos católicos. Este altar es un reflejo del sincretismo que caracteriza la religiosidad andina, donde se busca un equilibrio entre las tradiciones ancestrales y las creencias impuestas durante la colonización.

⁸ Hassaurek Frederick, un diplomático y escritor estadounidense que sirvió como embajador de los Estados Unidos en Ecuador entre 1861 y 1865, ofreció descripciones vívidas de la cultura y las tradiciones ecuatorianas en sus escritos. Su obra *Four Years Among the Ecuadorians* (1867) recoge sus observaciones durante su estancia en Ecuador, incluyendo detalles sobre las festividades populares, como las celebraciones de San Juan y San Pedro en la región de Cayambe. Es quien ausculta el proceso de un sincretismo impresionante durante las celebraciones: Los trajes de los danzantes combinan íconos cristianos, como cruces e imágenes de santos, con símbolos indígenas, como plumas y tejidos con motivos andinos. Este sincretismo también se manifiesta en los cánticos y rezos que acompañan los bailes, donde se mezclan invocaciones a santos cristianos con oraciones tradicionales a los dioses andinos. Hassaurek reconoce que este sincretismo no es una mera mezcla de tradiciones, sino una adaptación estratégica de la cultura indígena para preservar sus creencias y prácticas bajo el disfraz de la religión católica. Los bailes, por lo tanto, no solo son un acto de devoción, sino también una forma de resistencia cultural.

El sincretismo religioso en la fiesta de Inti Raymi en Cayambe durante los años 1900 es un reflejo de la profunda influencia del catolicismo, que no logró suprimir totalmente las creencias indígenas, sino que se integró con ellas. La festividad se caracterizaba por la coexistencia de rituales católicos e indígenas, con ceremonias religiosas que incluían misas y procesiones en honor a santos, junto a ofrendas a la Pachamama y al Sol.

Los sacerdotes locales jugaban un papel importante en estas celebraciones, pero debían reconocer y respetar las tradiciones indígenas para mantener la cohesión social. Este respeto mutuo permitió que la fiesta del Sol siguiera siendo una fiesta significativa para la identidad indígena, a pesar de los intentos de homogeneización cultural por parte de las autoridades coloniales y republicanas (Rostworowski, 1989).

En las haciendas del siglo XIX, el Inti Raymi se mezcló con las festividades cristianas, creando un sincretismo religioso que permitió la coexistencia de las tradiciones indígenas y católicas. Aunque el Inti Raymi mantenía su carácter agrícola y solar, se integraban procesiones y rezos cristianos, mostrando cómo las comunidades indígenas adaptaban sus festividades para mantener su identidad cultural mientras cumplían con las expectativas religiosas de la élite dominante.

Resistencia Cultural y el contexto de la celebración

La fiesta de San Juan como lo señala Guerrero (1991) en la actualidad se ha resignificado como la fiesta de Inti Raymi, cuya denominación es tomada del calendario agroecológico de los Incas; cuya resemantización en la actualidad denominada como la Fiesta del Sol, se recreó como un símbolo de resistencia cultural frente a las imposiciones de la hacienda y la élite terrateniente. Según Rostworowski (1989) aunque formalmente, las celebraciones católicas como las de San Pedro y San Juan eran las que dominaban el calendario festivo, el Inti Raymi continuó practicándose de manera más discreta, entrelazando elementos cristianos con las tradiciones ancestrales. Esta fusión permitió a las comunidades indígenas preservar sus prácticas religiosas y su conexión con la tierra, resistiendo así la aculturación forzada por las estructuras coloniales y republicanas.



Aruchico y chinucas bailando en las fiestas de San Juan – Inti Raymi: El aruchico porta el sombrero de cintas de colores con un espejo en la frente, la careta de malla, el zamarro de chivo, las campanillas de bronce y la guitarra para entonar las coplas.

En 1864, Hassaurek estuvo presente en Cayambe durante las festividades de San Juan y San Pedro, dos celebraciones que son profundamente significativas en la región andina de Ecuador. Estas festividades, que tienen lugar a fines de junio, coinciden con el solsticio de invierno y han sido históricamente un espacio donde se entrelazan las tradiciones indígenas y cristianas. San Juan y San Pedro se celebran con danzas, música y rituales que reflejan un sincretismo religioso característico de la región. Estas festividades, aunque nominalmente cristianas, incorporan elementos ancestrales indígenas que celebran la fertilidad de la tierra, el ciclo agrícola, y el agradecimiento a los dioses andinos.

Hassaurek describe los bailes de San Juan y San Pedro en Cayambe como una manifestación de alegría y devoción popular, donde la comunidad indígena participa activamente. Los bailes, conocidos por su dinamismo y colorido, son acompañados por la música de flautas, tambores, y otros instrumentos autóctonos. Los danzantes, vestidos con trajes que combinan elementos tradicionales y cristianos, ejecutan coreografías que, aunque influenciadas por la evangelización, mantienen gestos y movimientos que evocan ritos prehispánicos.

En su relato, Hassaurek destaca la energía y la vitalidad de los bailes, que son interpretados por diferentes grupos de la comunidad, cada uno con sus propias variaciones y estilos. Las danzas de San Juan, en particular, incluyen saltos y giros rápidos que simbolizan la fuerza del solsticio, mientras que los bailes de San Pedro suelen ser más ceremoniales, con una estructura coreográfica que rememora la autoridad del santo como guardián de las llaves del cielo.

Hassaurek también observa que las festividades son una ocasión para la expresión de la identidad indígena. A pesar de la influencia colonial y la imposición de símbolos cristianos, los bailes de San Juan y San Pedro en Cayambe retienen una conexión profunda con la tierra y la cosmovisión andina. Los danzantes a menudo invocan a la Pachamama (Madre Tierra) y al Inti (Sol), integrando estas deidades en una celebración que, aunque cristianizada, sigue siendo esencialmente indígena.

Persistencia y transformación de la Celebración

En la década de 1900, la fiesta del Inti Raymi en Cayambe continuaba siendo una celebración que unía a la comunidad indígena.

Sin embargo, la influencia de la iglesia católica había dejado su huella, y la festividad se había convertido en un sincretismo donde los elementos cristianos se integraban con las tradiciones ancestrales.

El ritual central seguía siendo la veneración al Sol, pero las ofrendas y danzas tradicionales comenzaron a mezclarse con procesiones religiosas católicas, como la de San Pedro, el santo patrono de la parroquia. Las danzas y cantos durante la festividad incorporaban tanto elementos precolombinos como melodías y letras cristianas, reflejando la resistencia cultural y la adaptación a las imposiciones religiosas de la colonia.

De modo que, la fiesta de Inti Raymi en Cayambe durante los años los inicios del siglo pasado ya reflejaban la persistencia de tradiciones andinas en un contexto de cambios sociales y económicos significativos en la región. En esa época, la celebración del Inti Raymi en Cayambe, especialmente en las comunidades rurales como la Hacienda de Pesillo, se mantenía como un evento central para la comunidad indígena, aunque con algunas adaptaciones y transformaciones debido a las influencias externas, incluyendo la creciente presencia de la religión católica y las reformas agrarias incipientes.

Solidaridad

La solidaridad es otro pilar de la celebración del Inti Raymi en la Hacienda de Pesillo. La fiesta sirve como un espacio de encuentro donde se reafirma la identidad colectiva y se estrechan los lazos de cooperación. Los preparativos para la fiesta requieren de la participación de toda la comunidad, desde la elaboración de la *chicha* (una bebida fermentada tradicional elaborada sobre la base de maíz) (Echeverría & Muñoz, 1988) hasta la organización de las danzas y rituales.

La danza colectiva de origen prehispánico, no solo son un acto de devoción al Sol y la Pachamama, sino que también actúan como un medio de fortalecer la unidad comunitaria. La solidaridad se expresa también en la forma en que se apoya a las familias más necesitadas, asegurando que todos puedan participar en la festividad, independientemente de su situación económica (Sálomon, 1986).



Los danzantes en San Juan presentando la rama de gallos en la plaza de la casa de hacienda Pesillo, con los personajes propios de la fiesta, al son de las coplas y guitarras.



Tómese en cuenta que, a principios del siglo XX, la región de Cayambe estaba marcada por un sistema de haciendas que dominaba la vida económica y social de la mayoría de sus habitantes. La Hacienda de Pesillo, al igual que muchas otras en los Andes, era un centro de poder donde las relaciones entre patrones y trabajadores indígenas estaban regidas por sistemas de reciprocidad y dependencia. En este contexto, el Inti Raymi, aunque originariamente una celebración inca en honor al dios Sol, había adoptado nuevos significados y formas de expresión.

No obstante, de las transformaciones, los principios de reciprocidad y solidaridad siguieron siendo esenciales en la organización del Inti Raymi. Las familias que participaban en la festividad lo hacían con la expectativa de que su contribución sería devuelta en otras ocasiones, a través de intercambios de productos, trabajo comunitario, y apoyo en momentos de necesidad. La comunidad se organizaba para asegurar que todos tuvieran un papel en la festividad, desde la preparación de la comida hasta la participación en las danzas y rituales.

El *ayni*, o intercambio recíproco, era un principio que gobernaba la vida cotidiana en la Hacienda de Pesillo y que se manifestaba claramente durante el Inti Raymi. Las familias más poderosas o con mayor acceso a recursos tomaban la responsabilidad de organizar partes de la celebración, pero lo hacían con la expectativa de recibir el mismo apoyo en festividades futuras.

La fiesta de la cosecha y la práctica del Sistema de Dones

La fiesta de San Juan y San Pedro coincidía con el final de la cosecha, un momento de gran importancia en la vida agrícola de Cayambe. La cosecha era vista no solo como un tiempo de recolección, sino como una oportunidad para agradecer a las deidades por la abundancia recibida. Durante las festividades, se realizaban rituales de agradecimiento en los que se ofrecían productos de la cosecha a las deidades andinas, como la Pachamama y el Inti, junto con oraciones y cánticos.

El sistema de dones, o intercambio de regalos y servicios, era una práctica central en la organización de estas festividades. Las familias que participaban en la preparación y organización de la fiesta eran recompensadas con alimentos, chicha, y otros bienes,

los cuales se esperaban devolver en futuros eventos. Este sistema de dones aseguraba que las obligaciones sociales se cumplieran y que la comunidad permaneciera unida, especialmente en tiempos de necesidad (Cevallos, Raúl, 2013).

La “chicha” o licor de maíz

La chicha de maíz es una bebida ancestral que se popularizó durante la época colonial, también jugaba un papel importante en las festividades de San Juan y San Pedro. Aunque la chicha seguía siendo la bebida tradicional preferida, esta se había integrado en las celebraciones como parte de las nuevas influencias culturales.

Durante las fiestas, la chicha fermentada se consumía en grandes cantidades, a menudo en un contexto de celebración y socialización. Los anfitriones de las festividades ofrecían grandes cantidades a sus invitados como una muestra de generosidad, y la bebida se utilizaba para sellar acuerdos y alianzas dentro de la comunidad. Sin embargo, su consumo también reflejaba la influencia de la cultura colonial en las prácticas indígenas, mostrando un ejemplo más del sincretismo que caracterizaba las festividades en Cayambe. De modo que, era un componente esencial de las festividades de San Juan y San Pedro en Cayambe. En la década de 1900, la preparación de la chicha seguía un proceso que involucraba a toda la comunidad, especialmente a las mujeres, quienes se encargaban de fermentar el maíz durante varios días antes de la fiesta.

Durante las festividades, la chicha no solo se consumía como una bebida, sino que también se ofrecía como parte de los rituales religiosos y sociales. Era común que los anfitriones de las celebraciones distribuyeran chicha a los invitados como una muestra de hospitalidad y generosidad, reforzando así los lazos comunitarios. La chicha también se utilizaba en ofrendas a la Pacha Mama (Madre Naturaleza) y al Tayta Inti (Padre Sol, reflejando el sincretismo religioso presente en la celebración.

Los alimentos en la celebración

El mote, maíz cocido, junto con las papas, la cebada y las habas eran alimentos básicos que se consumían abundantemente durante las festividades. Estos productos agrícolas no solo eran alimentos

cotidianos, sino también símbolos de la fertilidad de la tierra y de la abundancia que las deidades habían otorgado a la comunidad.

La preparación de estos alimentos también implicaba una colaboración comunitaria. Familias enteras participaban en la cosecha de maíz y papas, que luego se cocinaban y se condimentaban con semillas de calabazas para ofrecer durante la fiesta. Este acto de compartir comida estaba profundamente ligado al sistema de reciprocidad que caracterizaba la vida social en Cayambe. Los alimentos, al igual que la chicha, se distribuían entre los participantes, reforzando las relaciones de reciprocidad (*ayni*) que eran fundamentales para la cohesión social.

Las octavillas en Cayambe

Las octavillas de Cayambe son un conjunto de documentos históricos que recogen la voz y las demandas del movimiento indígena en Ecuador, particularmente en la región de Cayambe, durante las primeras décadas del siglo XX. Este período estuvo marcado por la lucha de los pueblos indígenas contra las condiciones de explotación y opresión que sufrían en las haciendas.

En las primeras décadas del siglo XX, los pueblos indígenas de Cayambe y otras regiones de Ecuador vivían bajo un sistema feudal de haciendas donde los terratenientes ejercían un control absoluto sobre sus tierras y sus vidas. Los indígenas trabajaban en condiciones precarias y estaban sometidos a un sistema de deudas perpetuas, conocido como el **huasipungo**, que los mantenía en un estado de servidumbre. (Barsky, 1983)

Contenido de las Octavillas

Las octavillas son un reflejo del despertar político y social de los indígenas, quienes comenzaron a organizarse y a demandar mejores condiciones de vida y trabajo. Estos documentos denunciaban la explotación, la falta de tierras, y el trato inhumano que sufrían los indígenas. Además, exigían la redistribución de tierras, el fin del trabajo forzado, y el reconocimiento de sus derechos como ciudadanos.

Las octavillas también contenían llamados a la unidad y a la resistencia, instando a los indígenas a no ceder ante las presiones de los terratenientes y a luchar por sus derechos. Estos documentos eran distribuidos clandestinamente entre las comunidades indígenas y los sectores más pobres de la sociedad, buscando movilizar a la población y generar un movimiento de resistencia.

Impacto y legado

Las octavillas de Cayambe jugaron un papel crucial en la organización del movimiento indígena en Ecuador. Fueron una de las primeras expresiones escritas de la lucha indígena y sentaron las bases para futuras movilizaciones y la formación de organizaciones indígenas más formales, como la **Federación Ecuatoriana de Indios** en 1944.

El impacto de estas octavillas se extendió más allá de Cayambe, inspirando a otras comunidades indígenas a levantar sus voces y exigir justicia. Hoy en día, se consideran un símbolo de la resistencia y la lucha por los derechos indígenas en Ecuador.

En suma, las danzas durante la festividades del Sol, están profundamente conectadas con la cosmovisión andina y el sistema de dones. Estas danzas, que son ejecutadas por grupos organizados dentro de la comunidad, no solo son un acto de devoción, sino también una forma de resistencia cultural. En la visión de Cevallos (2013), estas danzas pueden ser vistas como un acto simbólico de rebelión, en el sentido de que mantienen viva la identidad y las tradiciones indígenas frente a las presiones externas, incluyendo la colonización y la modernización.

Las veladas, vísperas y fiestas de los santos en septiembre.

El nombre fundacional de la Hacienda Pesillo con la orden de los padres Mercedarios fue “San Miguel de Pesillo”, designando al arcángel San Miguel como el patrono custodio de estas tierras, bajo la misma práctica de los colonizadores españoles, de asignar a los lugares fundados con nombres de los santos, personajes de la realeza y/o utilizando topónimos locales. Como institución religiosa de los Padres Mercedarios, es de entender el por qué la relevancia de los nombres de los santos.

Grupo de danzantes de San Juan con el "Aloa" montado a caballo, aprestándose a presentar las declamaciones a San Juan en el acto de entrega de la rama de gallo en la plaza de la casona de hacienda Pesillo.



Así también, otro personaje santo de suprema relevancia para la orden religiosa, fue la “Virgen de las Mercedes”, como patrona de la congregación, a quien venerarían permanentemente en las misas, catecismos y oraciones.

Tanto San Miguel como la Virgen de las Mercedes han sido también motivo de celebración en las fechas establecidas por la iglesia católica como los días de su conmemoración, como parte de su costumbre paleocristiana y que se registra en el calendario santoral, en el cual, el 24 de septiembre es el día de la Virgen de las Mercedes, y el 29 de septiembre es el día de San Miguel Arcángel. Las fotografías que se presentan en esta publicación muestran representaciones de la realización de estas festividades en las inmediaciones de la casona de hacienda Pesillo, ya que la capilla, en los años 60’s estaba ubicada en el ala norte del patio principal.

Las gestiones para la celebración de los santos inician con la designación de los nuevos priostes para el siguiente año en la misa de conmemoración del santo. Una vez entregada la responsabilidad al nuevo grupo de personas, entre ellos se designa al *Prioste Mayor*, o en su defecto, uno de los miembros solicita ser designado como Prioste Mayor; Normalmente son personas que económicamente están en

Procesión de la Virgen de las Mercedes el 24 de septiembre: los priostes conmemorando a su Patrona Espiritual el día santo con canticos y rezos, acompañados de voladores, pétalos de flores y palo santo.



mejores condiciones y que puede aportar con mayor cantidad para los gastos de la fiesta, constituyendo para ellos, un honor asumir tal responsabilidad; consiguientemente se sortean las fechas en que deberán velar a los santos en sus casas y se prevén las demás actividades propias de la celebración.

Para la época de velaciones, que inicia desde el mes de agosto, cada prioste organiza en su hogar la velada, invitando a sus amigos, vecinos y familiares a ser partícipes, quienes acompañan tanto a la procesión como a la velada, llevando cualquier aporte voluntario, entre alimentos, pan, frutas, velas, pétalos de rosas, palo santo o aportando con dinero, que normalmente se coloca en billetes con un imperdible en la capa del santo, el cual queda en exhibición de todos.

La preparación para la velada se realiza con algunos días de anticipación, adecuando el escenario en su casa, desde la puerta con el arco de ciprés y flores para la buena llegada, el salón de velación, el altar decorado con sábanas y adornos en donde ubicarán al santo, la canasta de pétalos de rosas, el candelabro con palo santo, la mesa de candelabros y velas; así también, se encargan de elaborar pan de casa en horno de leña, chicha de jora, comida para los acompañantes,



que pueden ser alimentos con carne de res, borrego, gallina de campo o cuy, mote, chochos y papas cocinadas; y adquiriendo voladores de truenos, que son utilizados a modo de señal de llamado a la procesión y velada.

La organización establece las fechas de acuerdo con el número de sacerdotes, de modo que el sacerdote mayor sea el que vele al santo la noche anterior a la víspera, ya que desde su casa debe partir la procesión hacia la iglesia, en donde es recibido para la misa de alabanzas y permanecerá a la luz de las velas hasta el siguiente día; así mismo, en conjunto entre todos los sacerdotes, en días previos, acarrean ramales de árboles para conformar la chamiza en el centro de la plaza, se instalan árboles de mecheros, se arman vacas locas con los cuernos envueltos de trapos viejos untados con diésel para encender fuego y también se contrata la elaboración de castillos de fuegos pirotécnicos. Todos estos elementos son utilizados y quemados en la noche de la víspera, acompañado por el ritmo musical de la banda de pueblo, la repartición de chicha de jora y licor de puntas proveniente de las zonas de cultivo de caña de azúcar, preparado con especias aromáticas.

En el día santo se realiza la procesión, alrededor de las diez de la mañana; todos los sacerdotes acuden a la iglesia para cargar al santo, las mujeres lanzan pétalos de rosas al paso del santo, como muestra de devoción, y lo riegan a lo largo de la ruta de la procesión, encienden carbón y palo santo para aromatizar el recorrido, y se acompañan de la banda de pueblo que entona una marcha fúnebre.

El Cura Párroco celebra la misa a las 12:00 recordando la importancia y legado del santo en conmemoración y resaltando los valores religiosos cristianos que se deben mantener. Al terminar, se realiza de nuevo la procesión por los alrededores de la casona, siempre al son de la banda de pueblo, voladores al aire y truenos de gran magnitud en el piso, en señal de gran conmemoración al santo, al que las personas se encomiendan esperando tener un mejor porvenir para sí mismos, para su comunidad y sus cosechas.

Esta tradición religiosa, si bien se refiere al contexto de las inmediaciones de la casona de Pesillo, también es una práctica que desde la conformación de la urbe parroquial de Olmedo se viene realizando, desde los años 1930's y se mantiene hasta la actualidad.

Banda de Pueblo alegrando con sustonadas a los priostes en el día de conmemoración de los santos en las inmediaciones de la casona de hacienda Pesillo.



CAPÍTULO IV

Pesillo: cuna de líderes Indígenas





PESILLO: CUNA DE LÍDERES INDÍGENAS

El accionar político, luego de los levantamientos indígenas en la primera mitad del siglo XX, promovió estos cambios estructurales. Sin embargo, es importante destacar que, en esa disputa, los gobiernos de turno a menudo no complacían directamente a quienes luchaban por estas causas. En el caso de la consecución de la educación para el pueblo indígena, no se establecieron escuelas bilingües como se había pedido, sino que se conformaron escuelas fiscales en las que los profesores debían tener el título obtenido en un “Instituto Normal”. Por lo tanto, no se cumplió del todo la petición de Dolores Cacuango.

Lo mismo ocurrió con la devolución de las tierras a los pobladores de la región. Aunque políticamente Tránsito Amaguaña lideró esta transformación y el Estado accedió a través de la Reforma Agraria, lo manifestado en la última parte del Tiempo de las Cooperativas, en el caso de La Chimba, donde ya habitaba Mama Tránsito, la norma estipulaba que solo los trabajadores de la hacienda serían los integrantes de la cooperativa. Mama Tránsito cuenta que, en una reunión a la que asistió, en lugar de recibir apoyo, enfrentó una oposición generalizada. Se le acusó de ser “politiguera” y de no haber trabajado en la hacienda. Esta situación le causó un profundo desánimo, pues el pueblo por el que había luchado le daba la espalda.

Se debe resaltar que las administraciones de gobierno, al mismo tiempo que se veían obligadas a cumplir con los requerimientos de la población, también fomentaban el desprestigio de aquellos que luchaban por sus derechos. Este efecto se transmitió entre la población, extendiendo la idea de que ser comunista era visto como una condición aún más baja que la de un delincuente. Como resultado, Tránsito Amaguaña fue apresada tras su regreso de Rusia.

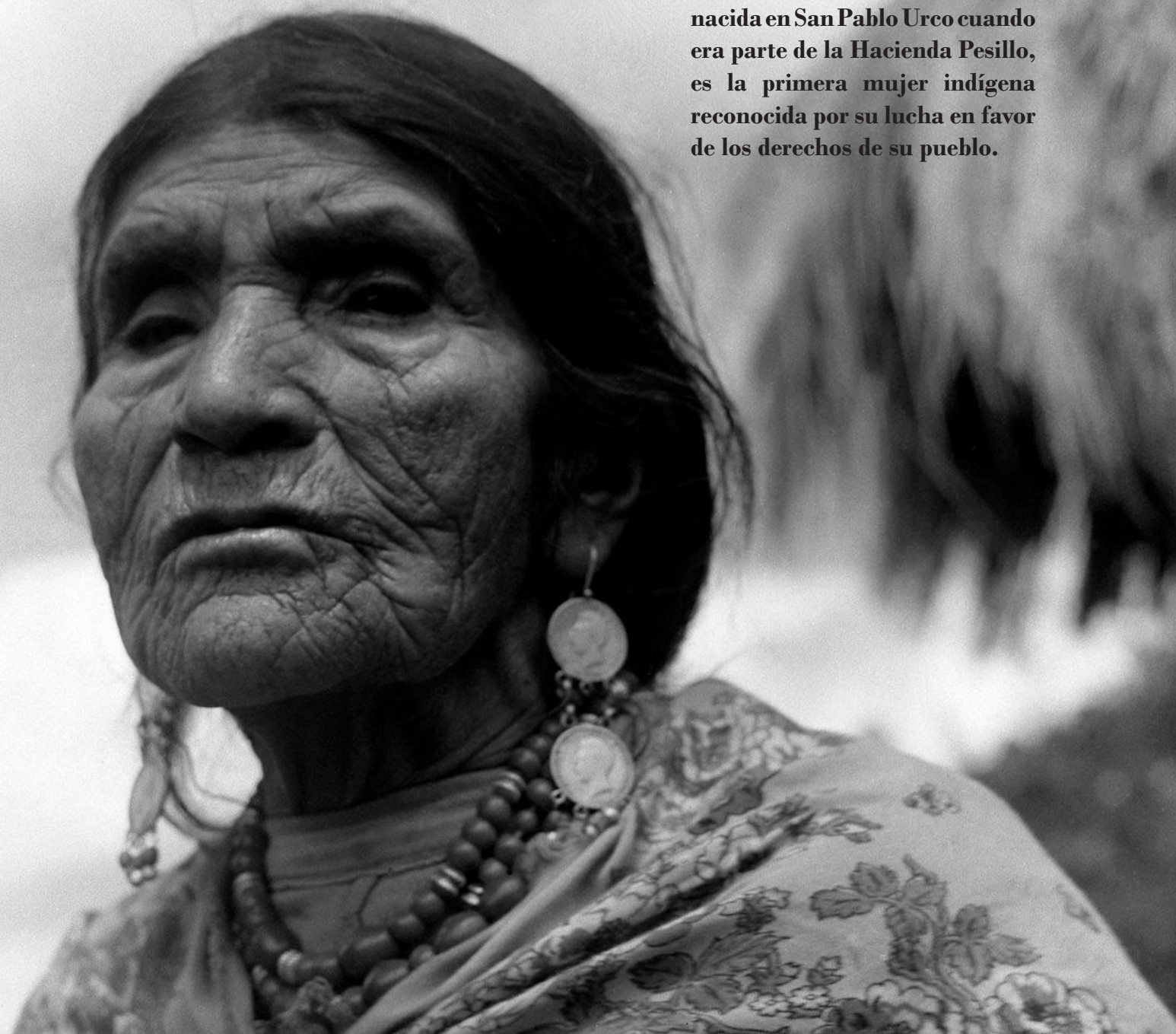
La época de las cooperativas culminó cuando se terminó de cancelar el valor de las tierras al Estado. La primera cooperativa en disolverse fue la de La Chimba a inicios de 1970. En Pesillo, la cooperativa “Simón Bolívar” se disolvió en 1981, y el territorio fue

parcelado para su distribución entre todos los socios. La cooperativa Atahualpa dividió su territorio en 1986.

A partir de entonces, la situación socioeconómica experimentó una transformación significativa. Cada familia obtuvo un terreno propio, pero, a diferencia del tiempo de las cooperativas, ahora debían alquilar maquinaria agrícola para la preparación del terreno, ya que no contaban con el apoyo mutuo que caracterizaba a las cooperativas. Esta nueva realidad provocó momentos de crisis en gran parte de la población. La juventud, enfrentando dificultades económicas, comenzó a ver la migración a la ciudad como una salida principal, lo que resultó en un aumento de la migración campo-ciudad.

MAMA DOLORES CACUANGO

Dolores Cacuango: 1881-1971, nacida en San Pablo Urco cuando era parte de la Hacienda Pesillo, es la primera mujer indígena reconocida por su lucha en favor de los derechos de su pueblo.



Conocida como Mama Dulu, Dolores Cacuango nació en San Pablo Urku, Cayambe, el 26 de octubre de 1881 y falleció el 26 de abril de 1971. Fue una destacada activista indígena comprometida con la lucha por los derechos de los indígenas y campesinos en Ecuador. En 1944, fundó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) con el apoyo incondicional del Partido Comunista del Ecuador. Dos años después, en 1946, junto a Luisa Gómez de la Torre, estableció la primera escuela bilingüe (kichwa-español) en el país. Dolores Cacuango es reconocida como una de las líderes indígenas más importantes de Ecuador, y su vida estuvo marcada por una incansable lucha por los derechos de su pueblo. Un aspecto menos conocido de su biografía es su estancia en Moscú, que subraya tanto su influencia como el reconocimiento internacional de su trabajo.

Tanto Tránsito Amaguaña como Dolores Cacuango viajaron a la Unión Soviética (actual Rusia) en 1963. Formaron parte de una delegación de líderes indígenas ecuatorianos que participaron en un evento internacional de solidaridad y apoyo a los movimientos de liberación y los derechos de los pueblos oprimidos. Este viaje resultó significativo para ambas líderes, ya que les permitió establecer conexiones con movimientos internacionales y fortalecer su lucha en Ecuador mediante la incorporación de ideas y apoyo global. Este reconocimiento internacional subrayó la importancia de su trabajo y les brindó una plataforma para amplificar su voz y sus reivindicaciones. Ambas lideresas kichwas desempeñaron un papel crucial en la promoción de los derechos indígenas y la justicia social durante su visita a la Unión Soviética. Su viaje se enmarcó en un contexto de intercambio internacional y solidaridad entre movimientos de liberación y derechos civiles de diversas partes del mundo.

Mama Dulu, también conocida como Dolores Cacuango, fue una influyente líder indígena que centró su activismo en la educación bilingüe y la organización comunitaria. En 1963, junto con Tránsito Amaguaña, viajó a la Unión Soviética (actual Rusia) como parte de una delegación de líderes indígenas ecuatorianos para participar en un evento internacional de solidaridad y apoyo a los movimientos de liberación y derechos de los pueblos oprimidos.

Durante su estancia en la Unión Soviética, Cacuango se interesó especialmente en las políticas educativas y de igualdad

social implementadas por el gobierno soviético. Su objetivo era encontrar modelos y estrategias que pudieran ser adaptados para mejorar la educación y las condiciones de vida de los pueblos indígenas en Ecuador. Al igual que Amaguaña, Cacuango utilizó su visita para denunciar las injusticias sufridas por los indígenas y buscar apoyo internacional para su causa. Su participación en Moscú no solo ayudó a visibilizar las problemáticas locales en un contexto internacional, sino que también le permitió establecer conexiones y alianzas con otros líderes y organizaciones globales.

La invitación y participación en eventos internacionales como los realizados en Moscú subraya el reconocimiento de Dolores Cacuango como una figura clave en la lucha por los derechos indígenas. Este reconocimiento internacional fortaleció su posición y legitimó aún más su liderazgo en Ecuador. El viaje de Dolores Cacuango a Moscú es un testimonio de su compromiso y la importancia de su trabajo. Su participación en eventos internacionales demostró que las luchas locales tienen un eco global y que es posible encontrar solidaridad y apoyo más allá de las fronteras nacionales. Este episodio de su vida resalta su habilidad para conectar diferentes mundos en la búsqueda de justicia y equidad para su comunidad.

La amistad entre Dolores Cacuango y Luisa Gómez de la Torre es un capítulo significativo en la historia del movimiento indígena y campesino en Ecuador. Esta relación simboliza la colaboración entre diferentes sectores de la sociedad en la lucha por la justicia social y destaca la convergencia de diversas perspectivas y fuerzas en la defensa de los derechos de los más oprimidos. Juntas, fundaron en 1946 la primera escuela bilingüe (kichwa-español), un logro que representó un paso importante en la reivindicación de la identidad cultural y el acceso a la educación para los pueblos indígenas.

La estancia de Dolores Cacuango en Moscú representa un capítulo significativo en su vida de activismo, marcado por el intercambio internacional y el reconocimiento global de su lucha. Este viaje no solo amplió sus horizontes, sino que también fortaleció su determinación y capacidad para liderar la lucha por los derechos de los pueblos indígenas en Ecuador.

Mama Dulu y Luisa María de la Torre: el encuentro de dos visionarias

La amistad entre Dolores Cacuango y Luisa Gómez de la Torre se forjó en la lucha común por la justicia social y los derechos de los oprimidos. A pesar de provenir de contextos diferentes—Cacuango del mundo indígena y rural, y Gómez de la Torre del ámbito urbano y comunista—compartían una visión similar de un Ecuador más justo e igualitario. Esta alianza simboliza la convergencia de diversas perspectivas y fuerzas en la defensa de los derechos de los más vulnerables, demostrando que la unión de distintos sectores de la sociedad puede fortalecer la lucha por la justicia social. Su colaboración fue fundamental en la creación de la primera escuela bilingüe (kichwa-español) en 1946, un logro significativo que subrayó su compromiso compartido con la educación y la reivindicación de la identidad cultural de los pueblos indígenas.

Fundación de la FEI

En 1944, Dolores Cacuango y Luisa Gómez de la Torre desempeñaron un rol crucial en la fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). Esta organización fue fundamental en la defensa de los derechos indígenas, abogando por la reforma agraria, mejores condiciones laborales y educación bilingüe. La colaboración de ambas mujeres en la FEI demostró cómo la unión de diferentes fuerzas podía generar un movimiento más fuerte y cohesionado. Su trabajo conjunto no solo consolidó los esfuerzos para mejorar las condiciones de vida de los pueblos indígenas, sino que también evidenció el poder de la solidaridad y la cooperación entre diversos sectores de la sociedad en la lucha por la justicia social.

La Educación Bilingüe

Una de las áreas donde la colaboración entre Dolores Cacuango y Luisa Gómez de la Torre fue más evidente fue en la promoción de la educación bilingüe. Cacuango, con el apoyo de Gómez de la Torre, fundó escuelas bilingües en su comunidad para preservar la lengua y la cultura kichwa mientras se proporcionaba educación formal a los niños indígenas. Gómez de la Torre, con su experiencia y conexiones políticas, facilitó recursos y visibilidad para estas iniciativas.

La creación de estas escuelas bilingües representó un avance significativo en la lucha por la igualdad educativa y la preservación cultural. Ambas líderes comprendieron que la educación era una herramienta poderosa para empoderar a las comunidades indígenas y asegurar un futuro en el que sus derechos y cultura fueran respetados y valorados. Su trabajo conjunto en esta área no solo benefició a su comunidad inmediata, sino que también sentó un precedente importante para el reconocimiento y la implementación de la educación bilingüe en otras regiones de Ecuador.

Solidaridad y Resistencia

La amistad entre Dolores Cacuangó y Luisa Gómez de la Torre simboliza la solidaridad entre mujeres líderes en una época y contexto donde enfrentaban una doble discriminación: por su género y, en el caso de Cacuangó, por su etnicidad. Juntas, demostraron una resistencia inquebrantable frente a la represión y las adversidades, manteniendo viva la lucha por los derechos de sus pueblos. Su colaboración no solo avanzó la causa de los derechos indígenas y campesinos, sino que también inspiró a futuras generaciones de activistas a continuar la lucha por la justicia social. La combinación de sus fuerzas y perspectivas mostró que la unidad en la diversidad puede ser una herramienta poderosa para el cambio social.

La profunda amistad y colaboración entre Dolores Cacuangó y Luisa Gómez de la Torre es un ejemplo inspirador de cómo la unión de diferentes luchas y perspectivas puede fortalecer los movimientos sociales. Su trabajo conjunto en la FEI y en la promoción de la educación bilingüe sigue siendo un modelo de solidaridad y resistencia en la búsqueda de un mundo más justo e igualitario.

Aspectos más destacados de la vida de Mama Dulu

Desde joven, Dolores Cacuangó se enfrentó a las precarias condiciones de vida de los indígenas y se involucró en la organización de su comunidad para luchar contra la explotación y el abuso de los terratenientes. Su determinación y liderazgo la llevaron a convertirse en una figura central en la defensa de los derechos indígenas. Utilizó su voz y sus acciones para desafiar las injusticias y buscar un futuro más equitativo para su pueblo.

Lucha por la Tierra

Fue una líder clave en la lucha por la reforma agraria, buscando asegurar tierras para los campesinos indígenas. Su activismo la llevó a participar en numerosas protestas y huelgas, desafiando las estructuras de poder establecidas. Dolores Cacuango no solo se enfrentó a terratenientes y autoridades, sino que también movilizó a su comunidad, inspirando a otros a unirse en la lucha por la justicia y la equidad. Su valentía y compromiso la convirtieron en una figura emblemática en la historia de los movimientos sociales en Ecuador.

Fundación de Escuelas Bilingües

Entendiendo la importancia de la educación para el empoderamiento de su pueblo, Dolores Cacuango fundó escuelas bilingües (kichwa-español) en su comunidad. Estas escuelas no solo buscaban preservar la lengua y la cultura kichwa, sino también brindar acceso a la educación formal a los niños indígenas. Al promover la educación bilingüe, Cacuango ayudó a crear un espacio donde los jóvenes indígenas podían aprender y crecer sin perder su identidad cultural, preparando así a futuras generaciones para enfrentar los desafíos y oportunidades de un mundo en constante cambio.

Resistencia y Perseverancia

A lo largo de su vida, Dolores Cacuango enfrentó persecución y represión por parte de las autoridades. Sin embargo, su firmeza y determinación la convirtieron en un símbolo de resistencia y coraje para su comunidad y para futuros activistas.

Dolores Cacuango dejó un legado perdurable en la lucha por los derechos indígenas en Ecuador. Su trabajo pionero en educación bilingüe y su incansable defensa de los derechos territoriales y culturales de los pueblos indígenas continúan siendo una fuente de inspiración. Su vida y obra no solo mejoraron las condiciones de vida de su pueblo, sino que también sentaron las bases para un movimiento indígena más fuerte y cohesionado, comprometido con la justicia y la equidad.

Viajes a Quito

Uno de los aspectos más destacados de la vida de Mama Dolores Cacuango fueron sus viajes a pie desde su comunidad en el valle del Cayambe hasta Quito, la capital de Ecuador. Estos viajes ejemplificaban su compromiso y determinación en la lucha por la justicia social y los derechos de su pueblo. Junto con otros líderes indígenas, Mama Dolores emprendía estos recorridos para denunciar las injusticias y exigir mejores condiciones de vida para los indígenas y campesinos. Llegaba a Quito con el propósito de presentar las demandas de su comunidad a las autoridades gubernamentales y visibilizar las problemáticas que enfrentaban.

Estos viajes a pie simbolizaban la resistencia y la determinación de Mama Dolores y su pueblo en la lucha por la dignidad y los derechos. A pesar de las dificultades del camino y las adversidades que enfrentaban, continuaban adelante con valentía y convicción en su causa. El legado de Mama Dolores y sus viajes a pie hacia Quito perdura como un testimonio de la lucha por la justicia social y los derechos de los pueblos indígenas en Ecuador. Su ejemplo inspira a generaciones posteriores de activistas a seguir adelante en la búsqueda de un mundo más justo e igualitario.

Aunque el número exacto de viajes no está documentado de manera precisa, se sabe que fue una práctica recurrente en su activismo y lucha por los derechos de los pueblos indígenas y campesinos. Estos viajes no solo demostraban su compromiso y determinación en la defensa de su comunidad, sino que también servían como una estrategia para visibilizar las problemáticas que enfrentaban y exigir mejoras ante las autoridades gubernamentales. Mama Dolores y otros líderes indígenas recorrían largas distancias a pie, enfrentando dificultades y adversidades en el camino, pero perseverando con valentía en su causa.

Mama Dolores Cacuango: “la Loca”

Es importante abordar este tema con sensibilidad y comprensión histórica, especialmente al considerar a aquellos que no compartían las ideas de Dolores Cacuango y no entendían su ferviente activismo en defensa de los derechos de los indígenas y campesinos en un contexto social y político dominado por la discriminación y la desigualdad.

El término “loca” se utilizó peyorativamente para desacreditar su valiente lucha y desalentar el apoyo a sus iniciativas de cambio social. Fue una forma de menospreciar su inteligencia, determinación y liderazgo, así como de deslegitimar sus demandas y su capacidad para desafiar el statu quo.

Sin embargo, es crucial destacar que el apodo “La Loca” no reflejaba la realidad de quién era Dolores Cacuango ni la profundidad de su compromiso y sacrificio en la lucha por la justicia social y los derechos de su pueblo. Era una mujer valiente, visionaria y comprometida, cuya dedicación y perseverancia dejaron un legado perdurable en la historia de Ecuador.

Llamarla “La Loca” no tiene base en su carácter ni en sus acciones, sino que refleja más bien la intolerancia y el prejuicio de aquellos que se oponían a su lucha por un Ecuador más justo e inclusivo. Es importante desafiar y rechazar este tipo de etiquetas despectivas, y reconocer el verdadero valor y la importancia del trabajo de Dolores Cacuango en la historia de su país.

Reconocer la valentía y el impacto de Mama Dolores Cacuango nos permite honrar su memoria y continuar su legado de lucha por la justicia, la igualdad y el respeto a los derechos de los pueblos indígenas. Su vida y su trabajo siguen siendo una fuente de inspiración para todos aquellos comprometidos con la creación de un mundo más justo e igualitario.

Las parábolas andinas de una mujer andina

Lamentablemente, no hay registros específicos de parábolas atribuidas directamente a Mama Dolores Cacuango. Sin embargo, es posible que haya utilizado metáforas y relatos simbólicos en sus discursos y enseñanzas para transmitir lecciones sobre la justicia, la solidaridad y la resistencia. Un ejemplo notable es el refrán “Somos como paja de páramo que arranca y vuelve a crecer”, que evoca la resistencia y la fortaleza del pueblo indígena frente a las adversidades y la opresión. Esta metáfora de “la paja de páramo, que es arrancada por el viento pero que vuelve a crecer” refleja la capacidad de recuperación y la persistencia de los indígenas ante los desafíos que enfrentan.

Mama Dolores Cacuango pudo haber utilizado este refrán para transmitir un mensaje de esperanza y resiliencia a su comunidad,

recordándoles que, a pesar de las injusticias y los obstáculos, son capaces de sobreponerse y seguir adelante. Esta frase también puede aludir a la importancia de mantenerse unidos y solidarios en tiempos difíciles, ya que juntos pueden superar cualquier dificultad, al igual que la paja de páramo que se fortalece cuando crece en grupo.

Este tipo de metáforas y relatos simbólicos son poderosas herramientas pedagógicas, especialmente en contextos de lucha y resistencia, ya que ofrecen un marco accesible y comprensible para entender conceptos complejos y fortalecer el sentido de identidad y comunidad. La capacidad de Mama Dolores Cacuango para utilizar tales expresiones demuestra su habilidad para comunicarse eficazmente y movilizar a su pueblo en la búsqueda de un futuro más justo y equitativo.

Mama Dolores Cacuango, siempre luchó descalza

Al caminar descalza, Mama Dolores Cacuango simbolizaba una conexión profunda con su tierra y con su identidad indígena. Esta elección no solo reflejaba su arraigo a la tierra y su estilo de vida sencillo, sino que también transmitía un mensaje poderoso sobre la resistencia y la dignidad de los pueblos indígenas. Caminar descalza era una afirmación de su identidad cultural y un acto de rebeldía contra las normas impuestas por la sociedad dominante. En un contexto donde los indígenas eran discriminados y marginados, Mama Dolores defendía con orgullo su herencia cultural y se negaba a conformarse con las expectativas de una sociedad que intentaba suprimir su identidad

Además, caminar descalza también podría haber sido una forma de solidaridad con aquellos miembros de su comunidad que no tenían acceso a calzado adecuado debido a la pobreza y la desigualdad. Al mostrar su compromiso con los más desfavorecidos y vulnerables, Mama Dolores demostraba su empatía y dedicación a la lucha por la justicia social y la igualdad. Caminar descalza era, para ella, un acto de resistencia, afirmación de su identidad cultural y solidaridad con su comunidad. Esta elección de vida reflejaba su profundo compromiso con la dignidad y los derechos de los pueblos indígenas en Ecuador.

Raquel Rodas, autora de la biografía de Dolores Cacuango, menciona los aspectos más relevantes del accionar de esta líder indígena:

“En Pesillo, se logró efectivizar la ley de supresión del concertaje en 1931. Después del levantamiento grande llegaron a un acuerdo con el Patrón José Rafael Delgado. No serían más indios conciertos, bajarían a trabajar, pero no gratuitamente. Se les pagaría un real y medio diario (S/. 0,15 sucres)” (Rodas; 2005,p. 34).

Después del alzamiento de 1919, ocurrieron en la zona de Cayambe hechos significativos que contribuyeron a definir la organización indígena. El primero de estos fue el levantamiento indígena-mestizo de Changelá.

En íntima relación con este evento, se visibiliza la presencia de mentores izquierdistas en Cayambe. Durante esos años, se formaron los primeros núcleos socialistas en el cantón. La presencia organizada de socialistas tuvo una incidencia definitiva, ya que ellos emprendieron un contacto sistemático con los cabecillas de las haciendas de Pesillo y Moyurco, y luego con los de la Chimba.

De estos primeros tiempos se cuenta un incidente que destaca la temprana presencia de Dolores Cacuango. Se produjo un intento de levantamiento en Cangahua y, como en otras ocasiones, un piquete de soldados había sido enviado para reprimir su propagación. Según los datos proporcionados por la militante comunista Marieta Cárdenas, al frente del piquete estaba el entonces teniente Alberto Enríquez. Este había actuado de manera cauta para evitar profundizar el problema y, en cierta medida, validó la acción subversiva, recurriendo a los antiguos derechos de los indígenas sobre la propiedad de la tierra. Al retirarse, habría ofrecido interceder para que los reclamos indígenas fueran satisfechos. Según esta versión, Enríquez habría contado después que Dolores se le acercó y le dijo: “Si es verdad lo que ofreces, toma la mano de esta indígena para que nunca te olvides de tu palabra”. Esta sería la primera intervención pública de Dolores como lideresa del pueblo indígena.

El Partido Socialista estuvo pendiente de cerca a partir del levantamiento en 1919, y las gestiones para su fundación definitiva se desarrollaron en conjunto con los cabecillas indígenas de la región. Lograron demostrar el poder de convocatoria y resistencia del pueblo indígena. Para 1926, se logró la fundación del Partido Socialista, en el que estaba Jesús Gualavisí. El trabajo de los primeros militantes socialistas consistió en la difusión de los principios socialistas, entre ellos Alejandro Sandoval, Rubén Rodríguez, Ricardo Paredes y Luis Chávez.

Los sindicalistas se turnaban para acompañar a los indígenas en sus reuniones secretas. Los forasteros izquierdistas penetraron en los hasta entonces inviolables imperios de las haciendas. Aprovechando el desorden externo y el vacío del poder local, los organizadores marxistas montaron tiendas simbólicas en las comunidades de las haciendas.

Los primeros contactados en las haciendas de Pesillo fueron varones de las familias Calcán, Colcha, Albamocho, Alba, Amaguaña, Nepas, Campués, Ulcuango y Lechón, entre otros. Algunas mujeres también se integraron, como Mercedes Cachipundo, Rosario Cachipuela, Rosa Alba, Angelita Andrango y Tránsito Amaguaña. Ignacio Alba, a quien pertenecen las palabras del epígrafe de este capítulo, introdujo a Dolores Cacuango a la lucha sindical. Inmediatamente, Dolores se integró por completo y, poco después, asumió el liderazgo pleno.

ROSA ELENA AMAGUAÑA ALBA (MAMA TRÁNSITO AMAGUAÑA)



Mama Tránsito Amaguaña: 1909-2009, nacida en Llanos de Alba, en las inmediaciones de la hacienda Pesillo. Activista sucesora de Dolores Cacuango en la lucha por los derechos del pueblo indígena.

Originaria de Pesillo-Cayambe, Tránsito Amaguaña nació el 10 de septiembre de 1909 y falleció el 10 de mayo de 2009. Fue una destacada activista política que, en un impresionante vínculo con Dolores Cacuango, dirigió a mediados del siglo XX la primera huelga de trabajadores en Olmedo. Esta huelga le costó la destrucción de su residencia y 15 años de clandestinidad. Impulsada por sus ideales, en 1944 el movimiento indígena decidió apoyar a Velasco Ibarra, quien, en una actitud encomiable, reconoció oficialmente las organizaciones indígenas campesinas, como la Federación de Indígenas del Ecuador.

En 1954, Tránsito Amaguaña brindó su apoyo a los campesinos de la Costa, ayudando a organizar la Federación Ecuatoriana de Trabajadores Agrícolas del Litoral. En 1946, fue cofundadora de la Federación Ecuatoriana de Indios y, en 1950, promovió uno de sus mayores logros sociales: la fundación de escuelas bilingües (kichwa-español). Estas escuelas, vinculadas al Partido Comunista, desafiaron el sistema educativo nacional, luchando incansablemente por instituir un sistema educativo inclusivo en el campo (Guerrero, 1983).

Enfrentando constantes adversidades, en 1961 Amaguaña fue acusada de tráfico de armas, lo que la llevó a pasar cuatro meses en prisión. Posteriormente, en 1962, viajó por primera vez a Cuba y a la Unión Soviética, representando al Partido Comunista Ecuatoriano (PCE) y al movimiento indígena ecuatoriano en el Congreso del Partido Comunista de la URSS.

Tránsito Amaguaña, una destacada líder indígena de Ecuador, fue conocida por su lucha incansable por los derechos de los campesinos y la reforma agraria. Durante su viaje a la Unión Soviética, Amaguaña buscó aprender de las experiencias soviéticas en organización social y política y cómo estas podrían aplicarse a la realidad ecuatoriana. Su participación en eventos y conferencias internacionales permitió visibilizar la situación de los pueblos indígenas en Ecuador y establecer redes de apoyo y solidaridad que fortalecieron el movimiento indígena en su país.

Las gestiones que en ese entonces se realizaba para la organización con el propósito de comunicar las acciones y definir concesos debían hacerse de la manera más sigilosa posible, precautelando que los administradores y mayordomos los



Jesús Gualavisí, Dolores Cacuango, Amadeo Alba

descubran, pues los derechos que se buscaba, estaba en contra del sistema establecido por décadas, del cual nadie quería mover un dedo, incluyendo a los mismos indígenas, muchos de ellos que se encontraban en una situación de comodidad, por costumbre, no tanto por tener buena situación (Rodas, 2005).

En 1931 llega el momento de encarar la situación

[...] Se redactó un pliego de peticiones para ser presentado al patrón. El documento contenía varias reivindicaciones que eran, en verdad, elementales derechos de se debían reconocer a los trabajadores del Campo [...]

En el pliego de peticiones se solicitaba (Rodas, 2005, p. 81):

- Cesar los maltratos.
- Suprimir el trabajo obligatorio de las mujeres.
- Eliminar las wasikamas y las servicias para ayudantes y mayordomos.
- Suprimir los diezmos y primicias.
- Proveer herramientas a los trabajadores.
- Reducir el número de ovejas a cargo del cuentayo.
- Aumentar el salario para los huasipungueros y peones libres.
- Asignar huasipungos a los apegados.
- Disminuir las jornadas laborales destinadas a la hacienda.

El pliego de peticiones no fue atendido por el Administrador, lo que llevó a los indígenas a iniciar marchas hacia Quito para dar a conocer su situación. En varias ocasiones, decidieron paralizar sus actividades: los huasipungueros dejaron de labrar la tierra, de cuidar los rebaños y de pastar las ovejas, mientras que las mujeres dejaron de ordeñar las vacas. Sin embargo, incluso las marchas a la capital resultaron infructuosas en muchos casos, ya que no encontraban oídos receptivos a sus reclamos y, por el contrario, eran reprimidos.


Rodas destaca en relación con este suceso: “Una vez que llegaron a la capital, los condujeron al cuartel de policía y les notificaron que estaban prisioneros. Allí fueron golpeados y ultrajados. Pocas personas que no fueron apresadas insistieron en hablar con el presidente Isidro Ayora. Pero él no los recibió; en su lugar, su secretario se limitó a aconsejarles que regresaran a la

hacienda, pidieran perdón al patrón y se pusieran nuevamente a trabajar. Regresaron escoltados por el ejército...”. En Semana Santa de 1931, el gobierno, atendiendo el pedido de los administradores, reprimió a los indígenas que se levantaban.

Los soldados confiscaron los animales de los huasipungueros y los encerraron en el patio de la hacienda pesillo. Inmediatamente procedieron a desbaratar y quemar las casas de los principales cabecillas. Tomaron presos a varios de ellos. A otros les torturaron colgándoles de los pulgares hasta que declararan donde tenían las armas (que no existían). No les importó que los guaguas y menores lloraran, chillaran y que arrodillados clamaran que dejaran de maltratar a sus padres. A vista de ellos, les latigueaban en piel desnuda hasta que brotaba sangre. El destrozo fue atroz. Los soldados se solazaron echando al suelo las pertinencias de las familias, sus escasas ropas, los granos de la tierra que guardaban en el soberado de las casas. Hecho que dolía y asombraba a los indígenas. ¡Cómo podían derramar los granos de la tierra y pisar a los pobres cuyes!? Las pocas pertenencias de valor que tenían los indígenas: una máquina de moler o una alcancía, despertaban la codicia de los soldados que se robaban a vista y sufrimiento de sus afectados. Alguien recordaba entre llantos que hasta las palomas alzaron el vuelo al ver tanto desastre. Cuarenta y seis casas fueron desbaratadas e incendiadas en las tres comunidades (Rodas, 2005, p.86).

La tenacidad del liderazgo de Dolores Cacuangó se manifestó en múltiples acciones en la búsqueda de mejores días para su pueblo. Sin embargo, un propósito en particular destacaba como su principal preocupación: el ámbito educativo. En su época, la única educación que los indígenas recibían era el catecismo religioso, sin aprender a leer ni escribir. Además, casi todos los indígenas hablaban únicamente kichwa y dominaban vagamente el español, lo que les generaba conflictos de relación social, especialmente al trasladarse a las ciudades, donde no entendían los letrados y su comunicación oral era muy limitada.

Dolores Cacuangó se dio cuenta de la importancia de la educación bilingüe para empoderar a su comunidad. Al promover la enseñanza tanto en kichwa como en español, buscaba no



Irmgard Nimmervoll-Rutnner en una de sus visitas a las personas mayores de la localidad, en su labor de voluntariado.



solo preservar la lengua y la cultura indígenas, sino también proporcionar a su pueblo las herramientas necesarias para navegar en un mundo mayoritariamente hispanohablante. Su visión y determinación en este aspecto subrayan su compromiso con la justicia social y la igualdad de oportunidades para los indígenas de Ecuador.

Dolores Cacuango tuvo conocimiento de los valores de su cultura, su historia y su tradición, pero desconocía, en cambio, el conocimiento de la escritura, la cultura de la población blanca, como se la denominaba en aquellas épocas. Dolores, al igual que sus antepasados, supo la importancia de conocer y aprender el conocimiento, los valores de otros pueblos, mucho más cuando el conocimiento se lo utiliza como un instrumento de poder para someter a otros pueblos.

En este sueño se hermanó con Luisa Gómez de la Torre, profesora jubilada y comprometida con las causas sociales de las comunidades indígenas de Cayambe; juntas compartieron la necesidad de unir voluntades, de unir los ideales de fomento y respeto a la diversidad cultural y lingüística, razón por la que, desde el inicio, consideraron la importancia de crear escuelas que garantizaran la educación en lengua materna, a fin de facilitar la apropiación del conocimiento y por ende la recuperación y liberación de la memoria de las comunidades que por muchos años habían sido víctimas de la colonización ideológica, una ideología orientada a la desvalorización continua, y al deseo de integrarse y blanquearse a imagen y semejanza de los europeos (Rodas, 1997, p.12)

En la década de 1930, Tránsito Amaguaña se unió a los movimientos sindicales y agrarios, desempeñando un papel crucial en la organización de huelgas y protestas contra las condiciones laborales injustas. Participó activamente en la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios en 1944, una organización que buscaba mejorar las condiciones de vida y trabajo de los indígenas. A lo largo de su vida, Amaguaña abogó por la educación bilingüe, la reforma agraria y la preservación de la cultura indígena. Su dedicación y valentía le valieron numerosos reconocimientos nacionales e internacionales. Tránsito Amaguaña es recordada como un símbolo de resistencia y justicia social, dejando un legado perdurable en la historia de Ecuador.

- a. **Promoción de la Educación Bilingüe:** Tránsito Amaguaña entendió la importancia de la educación en la lengua materna para preservar la identidad cultural y mejorar las oportunidades educativas de los pueblos indígenas. Abogó incansablemente por un sistema educativo que respetara y promoviera el kichwa, su lengua natal.

- b. **Participación en Movimientos Indígenas:** Fue una figura clave en la organización y liderazgo de movimientos indígenas que demandaban la implementación de programas educativos bilingües. Su activismo ayudó a sensibilizar a las autoridades sobre la necesidad de una educación que reflejara la diversidad cultural del país. Como cofundadora de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944, Amaguaña impulsó la inclusión de la educación bilingüe en la agenda de derechos indígenas. La FEI jugó un rol crucial en la presión política y social para la adopción de políticas educativas inclusivas.

- c. **Legado Educativo:** Su lucha y sus esfuerzos contribuyeron significativamente a la eventual implementación de programas de educación bilingüe en Ecuador. Aunque el proceso fue largo y enfrentó muchas resistencias, su trabajo sentó las bases para los avances posteriores en la educación intercultural bilingüe.

- d. **Reconocimiento y Valorización de la Cultura Indígena:** Tránsito Amaguaña no solo luchó por la educación bilingüe, sino también por el reconocimiento y la valorización de la cultura indígena dentro del sistema educativo. Promovió una educación que no solo enseñara en la lengua materna, sino que también integrara la historia, tradiciones y conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas. Tránsito Amaguaña fue una pionera en la lucha por una educación más justa y equitativa en Ecuador, defendiendo la importancia de una educación bilingüe que respetara y promoviera la diversidad cultural del país. Su legado perdura en los avances alcanzados en la educación intercultural bilingüe en Ecuador.

Las Escuelas de Educación Bilingüe

Esta situación destaca los desafíos que enfrentaban las comunidades indígenas al intentar establecer sistemas educativos en sus propias tierras. La concesión del molino para dictar clases fue un paso significativo hacia la educación, pero también reflejó las tensiones y dificultades persistentes con las autoridades locales. A pesar de estos obstáculos, el esfuerzo de Neptalí Ulcuango y otros líderes comunitarios sentó las bases para la eventual creación de escuelas fiscales que proporcionarían una educación más estructurada y accesible a los niños indígenas de la región (Rodas R. , 1997 y 2005).

“Las primeras escuelas se crearon en 1945 y, según Lucha Gómez, cada una de ellas llegó a albergar entre 15 y 20 alumnos. Dolores Cacuangó fundó la escuela en San Pablo Urco y Tránsito Amaguaña asumió la tarea en la Chimba, Pesillo y Muyurco. Los arrendatarios argumentaron que esta era una nueva estrategia del comunismo para mantenerse en la zona. La persecución a los y las cabecillas persistió. Tránsito Amaguaña fue hecha prisionera, por primera vez por fomentar la educación del indio” (Miño, 2006, p.189).

La sucesora de Dolores Cacuangó

La sucesora ideal para Dolores Cacuangó no podría haber sido otra que Tránsito Amaguaña, quien fue formada por la escuela de la vida como una mujer dura, tenaz y muy rebelde. La diferencia de edad entre estas dos destacadas líderes indígenas era de 28 años. En el estallido de 1931, cuando se destruyeron casas y se exilió a los cabecillas de la región, Dolores tenía 50 años y Tránsito 22. Este acontecimiento obligó a ambas, junto con otros compañeros, a trasladarse y vivir en Yanawayku.

Este sería el lugar propicio para que las dos compañeras compartan su situación, pero al mismo tiempo, que se retransmita la tarea. “Las familias de los cabecillas despedidos de las haciendas se trasladaron a vivir a Olmedo, Ayora, *Yanawaico*. Tal fue el caso de las familias Cacuangó, Amaguaña, Ulcuango, Lechón y algunas otras. Desde su espacio, la asistencia pública no imaginó que los indígenas que fueron expulsados de las haciendas... iban a instalar allí un verdadero centro de operaciones. El Partido Comunista se

responsabilizó por los campesinos de la zona” (Miño, 2006, p. 123).

Mama Tránsito asumió esta responsabilidad con gran determinación, siguiendo los pasos de sus antecesores cabecillas. Para lograrlo, era fundamental que se mantuviera estrechamente vinculada al Partido Comunista, que promovía la igualdad y la justicia para el pueblo.

Tránsito Amaguaña se destacaba ya como una cabecilla enérgica. En su mente, la necesidad de justicia era urgente, y entendía que el Partido Comunista era el medio adecuado para la consecución de dicho fin. Siempre estuvo en contacto con los dirigentes y actuaba como interlocutora entre ellos y el Sindicato Indígena de Cayambe. Simultáneamente, el Dr. Ricardo Paredes se había constituido en un referente fundamental, pues atendía los intereses indígenas en las instancias públicas. Más allá de dicha gestión, él había contribuido a cimentar una conciencia de clase en el campesinado y a reafirmar el sentido positivo y justo de la lucha indígena. A lo largo de la década, el temor al comunismo marcaba la gestión pública. Los medios de comunicación habían patentado una caracterización por demás pobre de la identidad de los indios y los partidos políticos de izquierda se constituyeron en el seno por antonomasia de sus aspiraciones. En ese ámbito desarrolló un modelo particular de liderazgo femenino. Tuvo instalada su vivienda en La Chimba, pero su actividad política fue intensa y la repartió entre el campo y la ciudad (Miño, 2006, p.148).

Desde su espacio en el Partido Comunista, Mama Tránsito desarrolló su actividad enfocada en reafirmar los derechos de los indígenas. Gracias a su intervención, en agosto de 1944 se fundó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).

El liderazgo de Tránsito Amaguaña ya era ampliamente reconocido por los partidos de izquierda, puesto que ella representaba a una gran población india. Aún no estaba consciente del nivel de representatividad política que había alcanzado, pero cumplía con su conciencia cívica y retornaba a la rutina... Su presencia en el Congreso para la Fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios mostró a los dueños y arrendatarios, así como a las autoridades

civiles, que se destacaba su autoridad moral en el entorno geopolítico que contemplaba su liderazgo. Ella se veía a sí misma, dotada de una profunda fortaleza que la impulsaba a responsabilizarse de su pueblo (Miño, 2006, p.179).

Habiéndose encaminado en la tarea iniciada por Dolores Cacuango, los logros alcanzados consolidaron la base para plantear demandas centradas en el acceso a la tierra, un anhelo perseguido durante décadas desde la expropiación de tierras a la Iglesia. La primera resolución alcanzada fue la entrega de las tierras en usufructo a los indígenas, lo que representaba un paso crucial hacia la aprobación y promulgación de la Ley de Reforma Agraria.

No en vano habían transcurrido quince años de lucha por parte del campesinado indígena de Cayambe contra el Estado y el sistema agrario tradicional. Los logros y la experiencia acumulada permitieron a los campesinos indígenas formular demandas firmemente basadas en el acceso a la tierra. La primera resolución estableció que se entregara a los indígenas el huasipungo que tuvieran en usufructo, como paso previo a la expedición de la Ley de Reforma Agraria. Esto conformaba un puente fundamental para que el campesinado pudiera acceder a la propiedad privada, marcando un avance significativo en su lucha por la justicia agraria y los derechos territoriales.

El avance político de la FEI se reflejó en sus líneas programáticas, que representaban una postura más moderna del sector popular. El documento superaba concepciones feudales y fomentaba cierta independencia en la producción del campesino mediante el desarrollo de emprendimientos propios. Se buscaba viabilizar el crédito y mejorar las técnicas de producción artesanal y agrícola, y se tomaron en cuenta las garantías establecidas en la Legislación del Trabajo. También se incluyeron metas relacionadas con la ejecución de obras de infraestructura y servicios sociales para la salud y calidad de vida de los campesinos.

La defensa de la cultura indígena ocupó un lugar preeminente en la Declaración de Principios de la FEI. El documento afirmaba que se extendería la acción educativa al campo, se impartiría enseñanza en idioma nativo y la educación para los indígenas debería considerar aspectos técnicos. Además, se proponía el acceso de los indígenas a la ciudadanía, el sufragio universal y la elección

de sus autoridades locales. En materia penal, se estableció un fuero especial para los pueblos indígenas hasta que se constituyera un organismo específico para su defensa.

El compromiso de la FEI con la defensa de los indígenas y campesinos era claro, y se establecieron normas para regular su acción frente a asuntos religiosos y políticos. La FEI se opondría a todo adoctrinamiento religioso que intentara explotar a los indígenas campesinos y lucharía contra tendencias políticas fascistas o imperialistas.

El documento también incluyó políticas de carácter nacional relacionadas con la participación popular en la democracia ecuatoriana, la preservación de la paz universal, la defensa de la soberanía nacional y la revisión pacífica de tratados territoriales.

Para el sector patronal agrícola, la FEI representó una amenaza, ya que los cambios profundos en el entorno agrario eran inminentes. La creación de una institución nacional aprobada por la nueva Carta de Estado significaba el fin de la esclavitud para los comuneros indígenas y un nuevo momento en el que se debía negociar en igualdad de condiciones entre patrones y trabajadores. Los representantes del gremio trabajador asumieron por sí mismos la potestad de las resoluciones, como la abolición de “huasicamías” y “servicias”, el cobro de deudas y la implementación de la educación bilingüe para el pueblo indígena.

Entramos en cada una de las haciendas de Cayambe y sacamos servicias y huasicamas, Fui feroz, afirma Tránsito. Los patrones y autoridades civiles instalados en las haciendas no cabían de estupor, y en Pesillo se esperaba su llegada para dialogar, para conciliar (Miño, 2006, p. 181-186).

Así transcurriría su accionar hasta la implantación de la Reforma Agraria a través del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), que marcó el inicio de la formación de cooperativas agropecuarias. Sin embargo, Tránsito Amaguaña no participó directamente en este proceso.

En ese contexto, el término “comunismo” fue enormemente estigmatizado entre los pobladores. Las personas que habían estado al frente de las resoluciones y habían promovido la reforma

enfrentaron una fuerte persecución, tanto física como mediática. Los administradores y mayordomos utilizaron campañas de desprestigio para ridiculizar y desacreditar sus acciones, alimentando una percepción negativa del comunismo y de quienes lo defendían.

Guillermina Cerón, nuera de Tránsito Amaguaña, relata que en la conformación de la cooperativa de la Chimba, Tránsito fue acusada de ser “politiquea” y comunista durante una asamblea. Se le ordenó salir de la reunión y se argumentó que los socios de la cooperativa debían ser únicamente los trabajadores de las haciendas, excluyendo a aquellos con ideologías políticas como la suya.

LAS DOS MAMAS EN UNA LUCHA ESCABROSA

Mama Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña hicieron de Pesillo su zona de lucha por varias razones significativas:

- a. Raíces y conexión cultural:** Tanto Mama Dolores como Mama Tránsito tenían profundas raíces en la comunidad de Pesillo. Nacieron y crecieron en esta área, lo que les brindaba una conexión íntima con la tierra y la gente. Esta conexión les proporcionaba un entendimiento profundo de las necesidades y desafíos específicos que enfrentaba la comunidad.
- b. Organización comunitaria:** Ambas líderes tenían una larga historia de organización comunitaria en Pesillo. Durante décadas, trabajaron con los miembros de la comunidad para abordar problemas como la pobreza, la falta de acceso a la educación y la discriminación. Pesillo se convirtió en un centro de actividad para la organización y la movilización social liderada por estas mujeres.
- c. Resistencia a la opresión:** Pesillo, al igual que muchas otras comunidades indígenas en Ecuador, había sido históricamente marginada y discriminada. Mama Dolores y Mama Tránsito vieron en Pesillo un lugar donde podían desafiar la opresión y trabajar para empoderar a su gente. La comunidad se convirtió en un símbolo de resistencia contra la injusticia y la explotación.
- d. Identificación con las luchas locales:** Al centrarse en Pesillo como su zona de lucha, Mama Dolores y Mama Tránsito demostraron su compromiso con las luchas locales. Reconocieron que el cambio real comienza a nivel de base, en las comunidades

donde las personas experimentan directamente los impactos de la injusticia y la desigualdad. Por lo tanto, dedicaron su energía y recursos a trabajar con la gente de Pesillo para mejorar sus condiciones de vida y promover la justicia social.

- e. **Explotación laboral:** Los hacendados ejercían un poder desproporcionado sobre los trabajadores agrícolas y campesinos, imponiendo condiciones laborales injustas y abusivas. Mama Dolores y Mama Tránsito se opusieron firmemente a esta explotación y lucharon por la justicia y la dignidad de los trabajadores, exigiendo salarios justos, condiciones de trabajo seguras y el fin de la servidumbre.
- f. **Despojo de tierras:** Los hacendados controlaban vastas extensiones de tierra, mientras que los campesinos indígenas apenas tenían acceso a parcelas pequeñas e insuficientes para sustentar a sus familias. Mama Dolores y Mama Tránsito denunciaron este despojo de tierras como una injusticia flagrante y trabajaron para recuperar las tierras ancestrales de sus comunidades y garantizar el acceso equitativo a la tierra para todos.
- g. **Discriminación y abuso:** Los hacendados, en muchos casos, discriminaban y maltrataban a los campesinos indígenas, negándoles derechos básicos y tratándolos como ciudadanos de segunda clase. Mama Dolores y Mama Tránsito desafiaron esta discriminación y defendieron la igualdad y la dignidad de todos los miembros de la comunidad, independientemente de su origen étnico o social.
- h. **Concentración de poder:** Los hacendados representaban una élite privilegiada que acumulaba poder económico y político a expensas de los campesinos y trabajadores. Mama Dolores y Mama Tránsito cuestionaron esta concentración de poder y abogaron por una distribución más equitativa de los recursos y oportunidades, así como por una mayor participación y representación de los sectores marginados en la toma de decisiones.
- i. **La Lucha contra los hacendados:** Mama Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña lucharon contra los hacendados por varias razones fundamentales., porque estos representaban la explotación laboral, el despojo de tierras, la discriminación y el

abuso, así como la concentración desigual de poder. Su activismo reflejaba un compromiso profundo con la justicia social y la dignidad humana, y buscaba empoderar a los más vulnerables en la sociedad ecuatoriana. Mama Dolores Cacuango y Mama Tránsito Amaguaña hicieron de Pesillo su zona de lucha debido a su profunda conexión cultural, su historia de organización comunitaria, su resistencia a la opresión y su identificación con las luchas locales. Esta elección estratégica les permitió concentrar sus esfuerzos en empoderar a su comunidad y crear un cambio significativo en su entorno inmediato.

AMADEO ALBA: UN AMANECER PRÓXIMO PARA EL PUEBLO INDÍGENA

José Amadeo Alba Lechón nació el 11 de enero de 1928, en Llanos de Albas, comunidad de Pesillo, durante la época de los “Arrendatarios” en las haciendas agrícolas. Esta etapa, que se extendió desde 1913 hasta 1964, se caracterizó por un sistema socioeconómico basado en la explotación de la fuerza laboral indígena bajo condiciones de desigualdad y abusos. Los huasipungueros, como la población indígena que vivía en esta situación era conocida, enfrentaron severas dificultades, lo que llevó al surgimiento de organizaciones que luchaban por la reivindicación de sus derechos y la mejora de sus condiciones de vida. Esta situación histórica en la región, ahora parte de la parroquia Olmedo, marcó profundamente la vida y el activismo de José Amadeo Alba Lechón.

El trabajo de resistencia indígena contra el sistema opresivo se remonta a principios del siglo XX, con líderes como Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Miguel Lechón y Mercedes Cachipundo. Estos pioneros establecieron las bases para la lucha por la justicia social y los derechos de los pueblos indígenas en Ecuador.

José Amadeo Alba Lechón, siguiendo el legado de estos líderes, se destacó por su valentía y compromiso. En una época marcada por la represión y la desigualdad, él no solo se opuso valientemente a las injusticias impuestas por los administradores de la hacienda de Pesillo, sino que también jugó un papel crucial en la organización y movilización de su comunidad. A través de sus esfuerzos, ayudó a fortalecer los movimientos de resistencia y a dar voz a la causa indígena.



Amadeo Alba: primer gerente de la Cooperativa Atahualpa recibiendo la rama de gallo en las fiestas de San Juan, en las inmediaciones de la casona de hacienda Pesillo.

En la década de 1950 a 1960, un periodo de intensa agitación política, Don Amadeo se alió con Dolores Cacuangó y otros defensores del movimiento comunista, que se convirtió en un pilar esencial para la lucha por los derechos indígenas. A pesar de la persecución política que enfrentaron, su trabajo ayudó a avanzar en la reivindicación de los derechos y el reconocimiento de la identidad y las demandas del pueblo indígena.

José Amadeo Alba Lechón, casado con María Elena Guatemal en 1949, tuvo seis hijos: Trinidad, Segundo Lino, Matías, Segundo Miguel (fallecido), Segundo Amadeo y María Dolores. Desde los primeros años de su matrimonio, enfrentó constantes persecuciones por parte de la fuerza pública. Las haciendas administradas por los arrendatarios dependían de la mano de obra indígena bajo condiciones deplorables, y cualquier intento de sublevación o demanda de mejores condiciones era severamente reprimido.

Sus hijos recuerdan las dificultades que enfrentaron debido a la persecución estatal. La expansión del comunismo, aunque generó espacios para la organización comunitaria y la búsqueda de cambios legislativos, también atrajo la represión contra los líderes que buscaban mejorar la condición de los grupos marginados, incluido el pueblo indígena.

Amadeo Alba se destacó por su valentía al confrontar las injusticias y exigir trato igualitario, a diferencia de muchos indígenas que se mantenían sumisos ante las presiones y amenazas. Su determinación en la lucha por los derechos de su comunidad y su enfrentamiento con las autoridades reflejan el coraje y el compromiso con la causa indígena, continuando el legado de sus predecesores y buscando transformar las condiciones de vida de su pueblo.

⁹ *“La policía llegaba, en una ocasión le cogieron a mi papá y no respetaban ni a mi mamá ni a nosotros... mi mamá embarazada había estado luchando cuerpo a cuerpo con uno de los policías, hasta que le había dado un cachaso en la cabeza con el fusil y le dejó desmayada, a nosotros también nos mandaba a revolcar por el patio, y se fueron llevándole a mi papasito”* cuenta don Matías Alba (hijo), de una de las ocasiones en que lo apresaron.

⁹ Entrevista a Matías Alba, hijo de Amadeo Alba

Uno de los dirigentes del partido comunista de ese entonces¹⁰, Jorge Rivadeneira pinta un retrato valiente y determinado de Amadeo Alba, destacando su firmeza al discutir con los patrones y su convicción en la dignidad humana, incluyendo la de los indígenas. Amadeo Alba, en la década de 1960 en Pesillo, no dudó en enfrentarse a las autoridades y luchó por los derechos de su comunidad, desafiando el estatus quo. Durante su niñez, asistió brevemente a las escuelas en el Molino de Máquina Huaico, cerca de su hogar en Llanos de Alba. Sin embargo, solo pudo permanecer en ellas unos pocos días, lo que limitó su educación formal. En aquella época, José Rafael Delgado era el arrendatario de la Hacienda Pesillo, y su desagrado por la educación de los trabajadores se debía a que estos podrían liderar los sindicatos campesinos con mayor eficacia, desafiando el control de los arrendatarios. Esta falta de acceso a una educación adecuada, sumada a la represión contra los trabajadores instruidos, subraya los obstáculos que enfrentó Amadeo Alba y otros líderes en su lucha por la justicia y la equidad.

Don Amadeo Alba Lechón, desde joven, se unió a la lucha indígena liderada por figuras como Dolores Cacuango, Jesús Gualavisí, y Virgilio Lechón. Su compromiso con la causa se profundizó tras su breve estadía en Cuba después del triunfo de la revolución cubana, donde su experiencia en la isla influyó decisivamente en su formación política y su alineación con el comunismo.

En 1963, su activismo lo llevó a ser encarcelado por 18 meses en un contexto de fuerte represión contra los comunistas y líderes indígenas por parte de gobiernos alineados con políticas neoliberales. Durante su encarcelamiento, fue llevado a Cuba, donde tuvo la oportunidad de conocer a Fidel Castro y experimentar de primera mano el sistema revolucionario cubano. Esta experiencia no solo reforzó su ideología comunista, sino que también le permitió recibir instrucción escolar, aprendiendo a leer y escribir, habilidades que serían fundamentales en su continua lucha por los derechos indígenas y la justicia social en Ecuador.

A su regreso, tras la aplicación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización y la transformación de las haciendas en cooperativas agropecuarias, Don Amadeo Alba Lechón asumió la gerencia de la Cooperativa Atahualpa de Pesillo. Este nuevo desafío le permitió

¹⁰ Libro "Historia agraria y social de Cayambe" de Becker y Tutillo, p. 202.

contribuir desde un ámbito organizativo distinto, pero con la satisfacción de haber sido parte del cambio significativo en las condiciones de vida y trato para su comunidad.

A lo largo de los años, Amadeo ha sido profundamente valorado por sus compañeros y miembros de la comunidad. Su labor, a menudo invisible para el ojo externo, ha sido reconocida por quienes conocen de cerca su ética y compromiso. Su integridad y constante preocupación por su gente han cimentado su reputación y respeto entre sus pares.

Externamente, su figura ha sido destacada por diversos escritores, antropólogos e historiadores como Mercedes Prieto, Edmundo Rivadeneira, Raquel Rodas, y José Yáñez del Pozo. Edmundo Rivadeneira, en particular, lo evocó en su novela *El destierro es redondo*, donde destaca la pasión y el compromiso de Amadeo Alba con su pueblo. Rivadeneira describe a Alba como un líder que, con sus palabras y acciones, rompió con los estereotipos negativos sobre los indígenas y luchó por una vida digna y justa.

Amadeo Alba falleció en mayo de 2018 a los 90 años. Su legado es uno de humildad, compromiso social y una vida dedicada al bienestar de su comunidad. Su integridad y la búsqueda del bien común en lugar de intereses personales lo han convertido en un ejemplo de la verdadera vocación del liderazgo indígena en la vida social y política.



Entrevista de Oswaldo Echeverría a Amadeo Alba en el año 2017



Mama Micaela Colcha (derecha), comadre de Irmgard Nimmervoll-Rutner y mamá de María Piedad Albacura, junto a Mama Salvadora Cachipundo, amigas y comuneras de Pesillo.



CONCLUSIONES

El estudio de la Hacienda Pesillo y su transición desde la administración de la Orden de los Padres Mercedarios hasta su reestructuración bajo la Ley de Manos Muertas en 1908 revela importantes conclusiones sobre los cambios agrarios, sociales y políticos en el Ecuador de principios del siglo XX.

“El territorio que llegó a conformar Pesillo, según los documentos más antiguos, son un total de 800 caballerías, esto es 9.032 hectáreas dividida de este modo: al 8 de mayo de 1696: 500 caballería (5.645 has) de tierras de siembra y reja y 300 caballerías de Páramos (3.387 has)”

En la transformación del poder eclesiástico a estatal, la expropiación de tierras de la Iglesia Católica y su transferencia al Estado bajo la Ley de Manos Muertas marcó un punto de inflexión en la relación entre la Iglesia y el gobierno ecuatoriano. Este proceso reflejó el esfuerzo de la Revolución Liberal, liderada por Eloy Alfaro, por disminuir el poder terrenal de la Iglesia y consolidar un estado laico. La intervención del Estado en la gestión de estas tierras, a través de la Junta Central de Asistencia Social (J.C.A.S.), simbolizó un cambio radical en la administración de recursos agrarios (Landázuri, 1982, p. 37).

En la reorganización y eficiencia productiva, la división de la Hacienda Pesillo en cinco haciendas más pequeñas bajo la administración de terratenientes arrendatarios fue una estrategia clave para mejorar la eficiencia productiva. Este modelo permitió una gestión más cercana y enfocada en la maximización de la productividad agrícola y ganadera. Sin embargo, esta reorganización también mantuvo y, en algunos casos, intensificó la explotación de la mano de obra indígena huasipunguera, perpetuando un sistema de trabajo opresivo.

La emergencia de líderes indígenas y movimientos sociales, dentro del contexto de expropiación y reorganización de tierras catalizó la aparición de líderes indígenas como Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango y Luisa María de la Torre. Estos líderes jugaron un papel crucial en la lucha por los derechos de las comunidades indígenas, utilizando las plataformas ofrecidas por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) para abogar por mejores condiciones



Niños en formación en la Escuela Ernesto Noboa y Caamaño, cuando las aulas funcionaban en el patio oriental de la casona de hacienda Pesillo.

de vida y trabajo. La creación de escuelas de educación bilingüe fue una de las conquistas más significativas, permitiendo a los indígenas acceder a una educación que respetaba y promovía su lengua y cultura.

El nacimiento de cooperativas agropecuarias, durante la transición y reorganización de la Hacienda Pesillo sentaron las bases para la formación de cooperativas agropecuarias como Simón Bolívar y Atahualpa. Estas cooperativas representaron un avance hacia formas más equitativas de organización y administración de la tierra, promoviendo la participación de los trabajadores en la gestión y los beneficios de la producción agrícola.

El impacto a largo plazo en la comunidad indígena, sin embargo, de las intenciones de modernización y mejora de la eficiencia productiva, la política de expropiación y reorganización tuvo un impacto complejo en las comunidades indígenas. Mientras que algunos aspectos, como la creación de cooperativas y la educación bilingüe, representaron avances, la perpetuación de la explotación laboral y las difíciles condiciones de vida de los huasipungueros subrayaron las limitaciones y contradicciones del proceso.

Finalmente, el estudio de la Hacienda Pesillo durante y después de la Ley de Manos Muertas evidencia los esfuerzos del gobierno de la Revolución Liberal por modernizar y secularizar la administración agraria, así como la resistencia y adaptación de las comunidades indígenas. Los cambios estructurales impulsados durante este periodo sentaron las bases para futuras luchas y reformas en el ámbito de los derechos agrarios y la justicia social en el Ecuador.

Amadeo Alba Lechón, Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango y Luisa María de la Torre jugaron papeles fundamentales en la lucha campesina en Cayambe. Cacuango y Amaguaña, líderes emblemáticos, defendieron los derechos indígenas y promovieron la educación bilingüe y la reforma agraria. Alba, compañero de Cacuango, se destacó por su valentía y organización en la resistencia contra el sistema de haciendas. Luisa María de la Torre también contribuyó a la causa, apoyando la movilización y la reivindicación de los derechos de los campesinos. Juntos, fueron pilares en la búsqueda de justicia social y mejoramiento de condiciones para su gente.





REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albán, A. (1999). *Fiestas y Ritualidad en los Andes Ecuatorianos*. Quito, Pichincha, Ecuador: Abya-Yala.
- Alvear, F. (2006). “*Olmedo, La historia de un pueblo orgulloso y altivo*”. Quito, Pichincha, Ecuador : Nueva Luz.
- Andrade, C. (2023). *Lenguas Pretéritas: 453 entradas lexicales* . Ibarra, Imbabura, Ecuador : CCE.
- Ansorena, I. (1978). *Cooperativas agropecuarias de tipo comunitario en tres provincias del Ecuador*. Quito, Pichincha, Ecuador : IICA.
- Arnavat, A., Balanzategui, D., Cevallos, R., Echeverría, J., Lalander, R., Morales, A., . . . Torres, J. (2018). *Imbabura Etnica*. Ibarra, Imbabura, Ecuador : UTN.
- Barsky, O. (1983). *La Reforma Agraria en el Ecuador*. Quito, Pichincha, Ecuador: Biblioteca de Ciencias Sociales.
- Becker, M., & Tuttillo, S. (2009). *HISTORIA AGRARIA Y SOCIAL DEL CAYAMBE*. Quito, Pichincha, Ecuador : FLACSO, ABYA.YALA.
- BETANZOS, J. d. (2004 [1545]). *Suma y narración de los incas*. Madrid, España: Polifermo.
- Buitrón, A., & Collier, J. (1971). *El Valle del Amanecer*. Otavalo, Imbabura, Ecuador: IOA.
- Bustamante, T., & Prieto, M. (1986). Formas de organización y de acción campesina indígena: experiencias de tres zonas del Ecuador. En M. Murmis, *Clase y región en el agro ecuatoriano*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Cerrón-Palomino, R. (2008). *Voces del Ande (Ensayos sobre onomástica andina)*. (C. E. Andinos, Ed.) Lima, Perú: Fondo Editorial. Pontificia Universidad Católica.
- Cevallos, Raúl. (2013). *Maíz, Danza y Rebelión*. Saarbrucken, Deutschland, Alemania : Editorial Académica Española.
- Costales, P. y. (1987). *Pesillo: documentos para su historia*. Quito, Pichincha, Ecuador: ABYA-YALA.
- Crespi, M. (1968). *The Patrons and Peons of Pesillo: a traditional hacienda system in highland Ecuador*. University of Illinois.
- De Santo Tomás, D. (1560 [1992]). *Gramática Quichua*. Quito, Pichincha, Ecuador : Corporación Editora Nacional.
- Echeverría, J., & Muñoz, C. (1988). *Maíz: Regalo de los Dioses*. Otavalo, Imbabura, Ecuador : Imprenta Nuestra América.
- Flores, C. (2003). *Sincretismo Religioso en los Andes: El Caso del Inti Raymi*. Quito, Pichincha, Ecuador : EL Conejo.
- Guerrero, A. (1983). *Hacienda, capital y lucha de clases andina*. Quito, Pichincha, Ecuador : El Conejo.
- Guerrero, A. (1991). *La Semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Quito, Pichincha, Ecuador: Libri Mundi.

- Hassaureck, F. (2015). *Cuatro años entre los ecuatorianos*. Quito, Pichincha, Ecuador: Abya Yala.
- Hurtado, O. (2014). *Las costumbres de los ecuatorianos*. Quito, Imbabura, Ecuador: Ecuador F.B.T Cia. Ltda.
- INEC. (2022). *Censo Ecuador*. Instituto Nacional de Estadística y Censos. Quito: INEC.
- Landázuri, C. (1982). *Transformación en cooperativas agropecuarias: el caso Pesillo 1913 – 1977*. Quito, Pichincha, Ecuador : Pontificia Universidad Católica.
- Miño, C. (2006). *Tránsito Amaguaña: heroína india*. Quito, Pichincha, Ecuador : Abya Yala.
- Murra, J. (1980). *The Economic Organization of the Inca State*. Greenwich. Greenwich: JAI Press.
- Rodas, R. (1997). *El Sueño de Dolores Cacuango*. Quito, Pichincha, Ecuador: Ministerio de Educación y Cultura.
- Rodas, R. (2005). *Dolores Cacuango: gran líder del pueblo indio*. Quito, Pichincha, Ecuador : Abya Yala.
- Rostworowski, M. (1989). *Etnia y Sociedad: Costa Peruana Prehispánica*. Lima, Perú : Instituto de Altos Estudios Peruanos.
- Sáez, M. (1933). *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*. México, México: Publicaciones de la Secretaria de Educación Pública de México.
- Sálomon, F. (1986). *Native Lords of Quito in the Age of the Incas: The Political Economy of North Andean Chiefdoms*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University.
- Suárez, P. (1935). *Contribución al estudio de las realidades entre las clases obreras y campesinas*. Quito, Pichincha, Ecuador : Talleres tipográficos de la Universidad Central del Ecuador.
- Torres Fernández de Córdova, G. (1982). *Diccionario Kichua-Castellano* (Vol. Primer Tomo). Cuenca, Azuay, Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo Azuay.
- Turner, V. (1990). *La selva de los signos*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Ulloa, A., & Juan, J. (1748). *Jorge, Relación Histórica del viaje a la América Meridional, hecho de orden de S.M. para medir algunos grados de meridiano terrestre, y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la tierra*. Madrid, España : Antonio Marin Editores.
- Whympers, E. (1892). *Travels amongst the Great Andes of the Equator*. New York: John Murray (London) .

Choza autóctona de paredes de barro “llunchi”,
tapial y cubierta de paja en el huasipungo.



CRÉDITOS

Autores:

Oswaldo Echeverría-Cachipiendo
Docente Investigador – Facultad de Ciencias
Administrativas y Económicas
Grupo de Investigación en Turismo y Patrimonio
Universidad Técnica del Norte, Ecuador
goecheverria@utn.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0001-8331-6710>

Raúl-Clemente Cevallos
Docente Investigador – Facultad de Ciencias
Administrativas y Económicas
Grupo de Investigación en Turismo y Patrimonio
Universidad Técnica del Norte, Ecuador
rccevallos@utn.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0002-6931-9875>

Armando Flores Ruiz
Docente Investigador – Facultad de Ciencias
Administrativas y Económicas
Grupo de Investigación en Turismo y Patrimonio
Universidad Técnica del Norte, Ecuador
jaflores@utn.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0001-7536-2805>

Fabio Cruz Góngora
Docente Investigador – Facultad de Ciencias
Administrativas y Económicas
Grupo de Investigación en Turismo y Patrimonio
Universidad Técnica del Norte, Ecuador
fecruzg@utn.edu.ec
<https://orcid.org/0000-0002-3853-8768>

Pares revisores académicos externos:

Omar Ismael Ramírez Hernández, PhD.
omar.ramirez.hdez@hotmail.com / Universidad
Autónoma del Estado de Quintana Roo

Julia Guadalupe García Arce PhD.
julia89garcia@hotmail.com / Instituto Politécnico
Nacional - México

Revisión de Estilo:

Dra. Fabiola Beatriz Alencastro Vaca.
fabea_1962@hotmail.com

Fotografías:

Irmgard Nimmervoll-Rutner
Oswaldo Echeverría-Cachipiendo

Diseño y diagramación:

Lic. Liseth Quilumbango

© de los textos y fotografías: Sus respectivos
autores, 2024

Edición digital: septiembre de 2024 /
e-ISBN: 9789942845740

Prohibida la reproducción total o parcial de
esta obra sin la previa autorización escrita de la
Editorial Universidad Técnica del Norte.







Oswaldo Echeverría-Cachipuendo, nativo de Pesillo – Cayambe, tiene una formación en turismo y hotelería por la Universidad Católica del Ecuador, Maestrías en Gestión de Destinos Turísticos por la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria y Gestión de Proyectos por la Universidad de las Fuerzas Armadas, fundador de la Red Iberoamericana de Investigación en Turismo Rural RIBIATURS. Desde sus inicios como investigador se ha interesado por la recopilación de la historia de Pesillo, de la mano con los estudios para la gestión de destinos turísticos, con lo que ha desarrollado varias investigaciones en entornos rurales del cantón Cayambe e impulsado múltiples trabajos de grado con sus estudiantes. Ha publicado varios libros y artículos científicos relacionados a su especialidad y presentado ponencias en eventos académicos en Argentina, México, EEUU y a nivel nacional. Actualmente es docente titular de la carrera de turismo de la Universidad Técnica del Norte, en donde también ha ocupado cargos de Director del Instituto de Altos Estudios y Coordinador de Investigación de la Facultad de Ciencias Administrativas y Económicas.



Raúl Clemente Cevallos, oriundo de Cotacachi, posee una destacada formación académica en Empresas Turísticas por la Universidad Católica, Lingüística Andina en la Universidad de Cuenca, Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana de Quito, Ciencias Políticas en el Instituto de Ciencias Políticas de Moscú, y Antropología Cultural en FLACSO Ecuador. Ha sido funcionario de la Dirección Nacional de Educación Bilingüe (DINEIB), Rector del ITS 17 de Julio de Ibarra, y Consultor Internacional en Educación Bilingüe para Centroamérica, colaborando con instituciones como FLACSO, UNICEF, Ayuda en Acción y Tierra Viva. Reconocido con medallas de oro y otras distinciones, es autor de 20 libros y 18 artículos científicos sobre Historia, Antropología, Lingüística y Educación. Ha presentado ponencias en Rusia, Perú, Colombia, Cuba, Brasil, México y Ecuador. Ha impartido docencia en la Universidad de Cuenca, PUCESI, Universidad Politécnica Salesiana y el Instituto Pedagógico Kajib' No'j de Guatemala. Actualmente, es profesor investigador en la Universidad Técnica del Norte y Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de Historia del Ecuador.



Armando Flores Ruíz, con formación académica en Manejo comunitario de recursos naturales por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Gestión integrada de los Recursos Hídricos por el Centro de Estudios Regionales Andino Bartolomé de las Casas Cusco Perú, coordinador del Programa de capacitación a promotores campesinos en las provincias de Carchi e Imbabura del CAMAREN, Responsable técnico del Centro Internacional para el Desarrollo Agrícola CICDA Organismo Francés; presidente del GAD Parroquial Rural de Ambuquí – Chota; Vocal del CONAGOPARE Imbabura, Consejero provincial alterno de Imbabura; autor de artículos científicos sobre gestión de los recursos naturales, turismo, acumulación y despojo de los recursos hídricos; actualmente, profesor investigador en la Universidad Técnica del Norte y miembro del grupo de investigación en Patrimonio turístico y desarrollo local FACAE UTN.



Fabio Elton Cruz Góngora, nacido en la ciudad de Quito. Realizó estudios de Licenciatura en Ecoturismo y Maestría en Ecoturismo en Áreas Protegidas en la Universidad Técnica del Norte- Ecuador.

Ha escrito artículos científicos relacionados al turismo, patrimonio cultural, ambiente y educación, autor y co-autor de libros.

Se desempeñó como docente del Sistema Nacional de Nivelación y Admisión (SNNA) en la ciudad de Ibarra - Ecuador.

Actualmente, es docente investigador titular en la Universidad Técnica del Norte y desempeña el cargo de Coordinador de Vinculación en la Facultad de Ciencias Administrativas y Económicas.

Lector y director de tesis de pregrado y lector de trabajos de titulación en la Facultad de Postgrado.

Integrante del grupo de Investigación RIBIATURS y de la Red de Investigación en Turismo.





Los acontecimientos desarrollados en Pesillo han sido compartidos por las comunidades indígenas del Ecuador, especialmente ubicadas en la zona andina. Siendo consecuentes con ello, este libro está dedicado a todos quienes se sientan identificados con la historia recabada; el propósito es justipreciar a todo el pueblo indígena por las duras condiciones por las que tuvieron que pasar a consecuencia de políticas exclusivas severas aplicadas por siglos, la tenacidad de hombres y mujeres valientes que persistieron en la lucha por el reconocimiento de los derechos de todos, y los buenos valores comunitarios que se han practicado desde antaño; pero al mismo tiempo, se aspira proporcionar conciencia y motivación para reescribir los nuevos capítulos de la próxima historia, que debe cimentarse poniendo a la sabiduría por encima de la ideología, fortaleciendo la cooperación conjunta e incentivando la voluntad personal de cada habitante para enfocar sus esfuerzos a la construcción de una nueva realidad hacia un horizonte más promisorio.

ISBN: 978-9942-845-74-0



9 789942 845740

