



**BOLETÍN
DE LA ACADEMIA
NACIONAL DE HISTORIA**

**Volumen CI Nº 209
Enero–junio 2023
Quito–Ecuador**

ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA

Director	Dr. Cesar Alarcón Costa
Subdirector	Ac. Diego Moscoso Peñaherrera
Secretario	Dr. Eduardo Muñoz Borrero, H.C.
Tesorero	Dr. Claudio Creamer Guillén
Bibliotecario archivero	Lcdo. Carlos Miranda Torres
Jefa de Publicaciones	Dra. Rocío Rosero Jácome, Msc.
Relacionador Institucional	Dra. América Ibarra Parra

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Manuel Espinosa Apolo	Universidad Central del Ecuador
Dr. Klever Bravo	Universidad de las Fuerzas Armadas ESPE
Dra. Libertad Regalado Espinoza	Universidad Laica Eloy Alfaro-Manabí
Dr. Rogelio de la Mora Valencia	Universidad Veracruzana-México
Dra. María Luisa Laviana Cuetos	Consejo Superior Investigaciones Científicas-España
Dr. Jorge Ortiz Sotelo	Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú
Dr. Blas Garzón	Universidad Politécnica Salesiana

EDITORA

Dr. Rocío Rosero Jácome, Msc.	Universidad Internacional del Ecuador
-------------------------------	---------------------------------------

COMITÉ CIENTÍFICO

Dra. Katarzyna Dembicz	Universidad de Varsovia-Polonia
Dr. Silvano Benito Moya	Universidad Nacional de Córdoba/CONICET- Argentina
Dra. Elissa Rashkin	Universidad Veracruzana-México
Dr. Stefan Rinke	Instituto de estudios latinoamericanos/ Freie Universität Berlin-Alemania
Dr. Carlos Riojas	Universidad de Guadalajara-México
Dra. Cristina Retta Sivoiella	Instituto Cervantes, Berlín- Alemania
Dr. Claudio Tapia Figueroa	Universidad Técnica Federico Santa María – Chile
Dra. Emmanuelle Sinardet	Université Paris Ouest - Francia
Dr. Roberto Pineda Camacho	Universidad de los Andes-Colombia
Dra. María Leticia Corréa	Universidade do Estado do Rio de Janeiro-Brasil
Dr. Roger Pita Pico	Investigador Academia Colombiana de Historia-Colombia
Dr. Justo Cuño Bonito	Universidad Pablo de Olavide-España
Dr. Héctor Grenni Montiel	Universidad Don Bosco- San Salvador

BOLETÍN de la A.N.H.

Vol CI
Nº 209
Enero-junio 2023

© Academia Nacional de Historia del Ecuador
ISSN Nº 1390-079X
eISSN Nº 2773-7381

Portada

José Joaquín de Olmedo (Fotografía iluminada)

Diseño e impresión

PPL Impresores 2529762
Quito
landazurifredi@gmail.com

julio 2023

Esta edición es auspiciada por el Ministerio de Educación

ACADEMIA NACIONAL DE HISTORIA DEL ECUADOR SEDE QUITO

Av. 6 de Diciembre 21-218 y Roca
2 2556022 / 2 907433 / 2 558277
ahistoriaecuador@hotmail.com
publicacionesanh@hotmail.com

LA COLONIZACIÓN DEL NOROCCIDENTE DEL CARCHI EN EL SIGLO XX¹

Anabell Espinoza²
Jorge Gómez Rendón³

Resumen

A diferencia de otras zonas de la Sierra ecuatoriana que, al hallarse más cercanas a los principales centros urbanos, ser más accesibles y haber participado en el sistema de hacienda, son mejor conocidas en cuanto a su historia social y económica, del noroccidente del Carchi se sabe mucho menos sobre su historia sociodemográfica y su colonización por haberse integrado tardíamente a la sociedad nacional. Este artículo reconstruye el proceso de colonización de las parroquias Maldonado y El Chical, ubicadas al noroccidente carchense a lo largo del siglo XX y lo hace a partir de la historia oral de sus habitantes. Su memoria traza “un antes y un después de la llegada de la carretera” como línea divisoria entre dos lógicas de ocupación diferentes: una, propia de los procesos internos de colonización por parte de distintos grupos humanos; otra, caracterizada por la planificación estatal a través de la organización político-administrativa, con criterios basados principalmente en criterios étnico-culturales. Luego de describir los procesos de organización territorial antes y después de la carretera, tratamos sobre los cambios

1 Entregado: 16-01-2023 // Aceptado: 01-06-2023

2 Gissela Anabell Espinoza Ortiz (1999). Antropóloga por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Consultora independiente en temas de desarrollo comunitario, conservación ambiental, gobernanza y salud mental en la provincia del Carchi. Apasionada por la etnohistoria. *Pontificia Universidad Católica del Ecuador*

3 Jorge Gómez Rendón (1971). Doctor en lingüística por la Universidad de Ámsterdam y Magíster en Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar. Profesor titular de la carrera de Antropología en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Sus temas de investigación giran en torno a la Interculturalidad, la historia lingüística de los Andes septentrionales y la Educación Intercultural Bilingüe. *Pontificia Universidad Católica del Ecuador*

introducidos por esta en relación con la organización político-administrativa, económica y sociocultural. Concluimos con una reflexión sobre la diferencia entre los procesos de colonización autónomos, es decir, dirigidos por los propios grupos humanos, y aquellos planificados e instrumentados desde el Estado. La reflexión permite entender la práctica de la multiterritorialidad como una forma de construcción de territorios interculturales.

Palabras clave: Carchi, colonización, relaciones interétnicas, territorios interculturales.

Abstract

Unlike other areas of the Ecuadorian Sierra which, being closer to the main urban centers, more accessible and having participated in the hacienda system, are better known in terms of their social and economic history, much less is known about the socio-demographic history and colonization of northwestern Carchi because of its late integration into national society. This article reconstructs the colonization process of northwestern Carchi during the twentieth century based on the oral history of its inhabitants. Their memory traces the building of the road as a dividing line between two different logics of occupation: one, typical of the internal processes of colonization by different human groups; the other, characterized by state planning through political-administrative organization, with criteria based mainly on ethnic-cultural criteria. After describing the processes of territorial organization before and after the road, we discuss the changes introduced by the road in relation to political-administrative, economic and socio-cultural organization. We conclude with a reflection on the difference between autonomous colonization processes, i.e., directed by the human groups themselves, and those planned and implemented by the State. The reflection allows us to understand the practice of multi-territoriality as a form of construction of intercultural territories.

Keywords: Carchi, colonization, inter-ethnic relations, intercultural territories.

Introducción

En el noroccidente de la provincia del Carchi, en la frontera con Colombia, se encuentran las parroquias rurales de Maldonado y El Chical, constituidas en 1909 y 1991, respectivamente. A lo largo del último siglo, ambas parroquias siguieron procesos de ocupación y asentamiento distintos por parte de población mestiza e indígena (awá⁴ y pasto⁵). Desde los años setenta, el Estado influyó en el control y el uso del territorio mediante la definición de políticas agrarias y la apropiación de recursos naturales. La tenencia individual y comunal de la tierra, así como el acceso a créditos y vías de comercialización cumplieron desde entonces un papel en la distribución (desigual) de recursos y modelaron la configuración territorial del noroccidente carchense, predominantemente agrícola.

A diferencia de lo ocurrido en el resto de la Sierra ecuatoriana durante los primeros ciento cincuenta años de vida republicana, el noroccidente del Carchi no participó en el sistema de hacienda.⁶ Al contrario, la población de la zona ocupó extensas áreas de bosque primario para el desarrollo de una agricultura de subsistencia, tendencia común en territorios donde no hay carreteras sino solamente senderos. El momento más trascendental de la historia del noroccidente carchense fue la apertura de la carretera que unía Tulcán, Maldonado y Chical en 1970.⁷ Este año constituye, por lo tanto, un hito

4 El autónimo awá corresponde en la literatura temprana al exónimo coaiquer o kwaiker. El cambio de uno por otro se decidió en 1984 en la comunidad San Marcos.

5 El grupo étnico pasto busca ser reconocido hoy en día como uno de los pueblos indígenas del Ecuador.

6 El sistema de hacienda estaba estructurado alrededor del mandato de los terratenientes y la población indígena subordinada. Al respecto, véase Carlos Varela Guzmán, "El proceso agrario en Ecuador", *Revista Jurídica Online*, No. 30, pp. 19-52, 2011

7 En 1920 se construyó la carretera Tulcán-Maldonado. Véase al respecto Franklin Barriga, *Etnología Ecuatoriana: Awa Kuaikeres*, Instituto de crédito educativo y becas-IECE, Quito, 1988, p. 62.

en la historia de la zona. En esta contribución nos referimos al periodo de 1900 a 1970 como “antes de la carretera” y al de 1971 en adelante como “después de la carretera”.

La construcción de la vía fue un hito en la región por tres razones. La primera tiene que ver con los cambios operados en la organización política local, a través de instituciones como: los cabildos, las juntas parroquiales y la tenencia política; organismos que desaparecieron, se transformaron y se articularon en procesos de contienda y negociación política. La segunda razón está asociada con el uso de la tierra cultivable, más precisamente, con la transformación de la agricultura de subsistencia en agricultura comercial. La tercera razón es la sustitución del sistema de trueque, que funcionó en las comunidades hasta 1970, por el mercado organizado en ferias, tal como ocurre hasta el presente. Por la magnitud de estos cambios, la construcción de la vía no solo reorganizó el territorio, sino además tuvo efectos en la estructura político-organizativa y las prácticas culturales del noroccidente carchense desde 1971 a la fecha.

Para reconstruir la ocupación territorial en las parroquias de Maldonado y El Chical recurrimos a la historia oral que guarda la memoria colectiva de quienes vivieron el antes y el después de la llegada de la carretera. Contrastamos esta memoria con fuentes secundarias y archivos locales. El cotejo de las fuentes nos permitió entender los desacuerdos al interior de las comunidades, sus intereses en común y el contexto político y social de los cambios, rastreando las formas en que colisionaban, coexistían y se superponían las distintas territorialidades. Nos interesan además las investigaciones que se generaron en los años setenta, ochenta y noventa del siglo pasado en torno a temas de: cultura, organización y relaciones interétnicas, pues en ellas se aborda el problema del contacto entre la población awá, por un lado, y la población mestiza, la Iglesia y el Estado ecuatoriano, por otro.

Territorio, territorialidad y multiterritorialidad

El concepto de 'territorio', relevante para las reflexiones que siguen, ha sido trabajado por varios autores. Recurrimos aquí a cuatro de ellos. De acuerdo con Ther, el territorio es un espacio construido *por y en* el tiempo.⁸ Esta construcción implica que cualquier espacio habitado por el ser humano es producto de la confluencia de temporalidades múltiples: el tiempo de la naturaleza, el tiempo de los humanos, y las distintas formas de organización y concepción cosmogónica del tiempo. Para García, en cambio, el territorio es un espacio socializado y culturizado, de suerte que "*su significado socio-cultural incide en el campo semántico de la espacialidad y tiene relación con cualquiera de las unidades constitutivas del grupo social propio o ajeno, un sentido de exclusividad, positiva o negativa*".⁹ Para Haesbaert, el territorio es un instrumento de estandarización y clasificación en relación con otros territorios.¹⁰ Finalmente, Nates¹¹ sostiene que el territorio es un significado cultural con variadas implicaciones a nivel social. No existe un territorio en sí; sólo existe un territorio para alguien que puede ser un actor social, individual o colectivo, que influye desde la planeación hasta el decoro del hogar y el acceso a la tierra.

Los cuatro autores coinciden en que, al interior del territorio, convergen múltiples procesos de apropiación, diferenciación y puntos de encuentro entre los grupos que lo habitan. Estos procesos son posibles en relación con la tierra y la infraestructura, pero también con las formas simbólicas, es decir, con respecto a la manera en que los grupos piensan y perciben los espacios creados y consensuados entre ellos. En el caso del noroccidente del Carchi, la carretera Tulcán-Chical transformó la vida social, económica y política de las parroquias rurales de Maldonado y El Chical. En la memoria y la vida cotidiana de sus habitantes se puede encontrar un "*antes*" y un "*des-*

8 Francisco Ther Ríos, "Antropología del Territorio", *Revista de la Universidad Bolivariana*, 11, No. 32, 2012, pp. 493-510.

9 José Luis García, *Antropología del Territorio*, Taller Ediciones JB, Madrid, 1976, p. 29.

10 Rogério Haesbaert, "Territorio e multiterritorialidade: um debate", *GEOgraphia*, 9, No. 17, 2007, pp. 19-45.

11 Beatriz Nates, "Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio", *Revista Coherencia*, Año 8, No. 14, 2010, pp. 209-229, p. 211.

pués” de la llegada de la carrera. Entender esta transición exige que conozcamos las inclusiones y las exclusiones políticas, económicas y sociales entre los grupos que habitaban y habitan el territorio, para así conocer las formas en que ejercieron su territorialidad cada uno de esos grupos. La territorialidad está asociada con la idea de cómo habitar y permanecer en un espacio sobre el cual se imponen ritmos de vida y formas de interactuar con la naturaleza y los demás grupos sociales.¹² Por lo tanto, toda territorialidad se manifiesta en comportamientos desplegados en un territorio específico. Al mismo tiempo, resulta una estrategia de poder que crea y mantiene el contexto geográfico y produce identidad al distinguir, separar, nombrar y clasificar a los individuos y los grupos.¹³ En momentos de conflicto y/o negociación, estos reafirman su territorialidad como pertenencia a un territorio.

En las parroquias de Maldonado y El Chical, a lo largo de ciento dieciocho años, se conformaron varios territorios, habitados por familias mestizas, awá, y pasto que migraron del norte de Ecuador y del sur de Colombia. Entre ellas se construyó una forma de multiterritorialidad que acabó por plasmar diversas relaciones y conflictos económicos, políticos y culturales entre los grupos y sus espacios.¹⁴ La multiterritorialidad implicó diversos grados de acceso y control de las personas, de los recursos, de las cosas y las relaciones al interior de los territorios. El ejercicio de la territorialidad y la multiterritorialidad se manifestó en la organización de los espacios y en las relaciones sociales, políticas y económicas locales.

Ocupación territorial antes de la carretera: 1900-1970

A inicios de 1900, el noroccidente del Carchi correspondía, en términos político-administrativos, a la parroquia Maldonado¹⁵

12 Ther, “Antropología...”, op. cit., p.498

13 Haesbaert, “Territorio...”, op. cit., pp.20-21

14 Haesbaert, “Territorio...”, op. cit., pp.34-41

15 La parroquia de Maldonado se creó con la Ordenanza del Concejo Cantonal el 29 de agosto de 1909 en el Acuerdo ejecutivo de aprobación No. 892 del 5 de octubre de 1909; Registro Oficial No. 1103 del 16 de noviembre de 1909. En: Gobierno Autónomo Descentralizado de la Parroquia Maldonado, “Plan de Ordenamiento Territorial 2016-2019”, GAD Maldonado, Maldonado, 2015.

(Fig. 1). A esta circunscripción se dirigieron varias olas migratorias de mestizos e indígenas awá y pasto. A su llegada, sin embargo, el territorio estaba ocupado por un grupo de “nativos”. El término “nativos” es utilizado sistemáticamente para referirse a un grupo de habitantes considerados “originarios” del lugar. Homero Chuga asegura que estas familias fueron traídas por los españoles desde Perú o Bolivia para trabajar en las minas de oro que se instalaron en suelo chicaleño.¹⁶ En este mismo sentido, Ortiz afirma que los llamados nativos fueron desterrados desde Bolivia y Perú hasta esta zona “inhóspita” aproximadamente entre los años 1400-1600 al traicionar a su grupo social como informantes de los españoles, lo que significa que su origen sería *mitma*.¹⁷ Pese a su claro perfil sociocultural de rai-gambre indígena,¹⁸ descartamos tanto su procedencia quichua como pasto porque no son hablantes del quichua y los asentamientos autoidentificados como pastos pertenecen a territorios cercanos. También descartamos firmemente que sean awá, sabiendo que la primera migración de estos a la parroquia de Maldonado data de inicios de 1900.¹⁹ En todo caso, su procedencia no ha sido estudiada en profun-

16 Homero Chuga, entrevista por Anabell Espinoza, 26 de agosto de 2019.

17 Nilo Ortiz, entrevista por Anabell Espinoza, 16 de agosto de 2020. Ver información sobre los mitmaes en Federico González Suárez, *Historia General de la República del Ecuador*, tomo I, capítulo quinto, “Influencia de los incas sobre las antiguas naciones indígenas del Ecuador” pp.192-194.

18 A este grupo social se hace referencia en la siguiente cita: “Junto al pueblo de los Barbacoas y Mayasqueres se hallaban los de Chical, Untal, Quinchul, Singobuche, Cunaba, Yaguanete, Yambas, Curachas, Nupes y Pasao. Todos ellos localizados en la parte septentrional de la provincia de los Pastos y en la jurisdicción de los de Untal y Quinchul, que estaban formados por gentes revoltosas y no sometidas aún. De allí que la Audiencia apoyada por los mercedarios y dirigida por Tulcanaza, pretendía ingresar a estos dominios con fines pacificadores” *Ibíd.*, p. 27. Asimismo, Silvano Quiróz afirma que el territorio actual que ocupan las comunidades de Maldonado y El Chical “estuvo habitado por varias tribus como: Malabas, Barbacoas, Mingas, Cuasmingas, Chicales, Nulpes, Mallamas. También, algunas tribus no conformes por el maltrato que recibían de los españoles en las minas de oro del Golondrinas y Cueva de Auca, asaltan, matan y queman al pueblo de Nuestra Señora de Natividad de Quinchul, a finales de 1613. Quedan rezagos de estas tribus como: Muepaz, Quendí, Acero, Chamba, Guiz y otro”. En: Silvano Quiroz, *Maldonado, mi pueblo amado*, Editorial La Prensa, Tulcán, 2017, p. 28

19 También existen referencias a esta población en la obra “Expediciones al noroccidente ecuatoriano en los siglos XVI y XVII” de Amilcar Tapia. Este menciona dos expediciones al noroccidente de la provincia del Carchi. La primera en 1534 por Juan Benalcázar y la segunda en 1599 por Fray Gaspar de Torres, ambas acompañadas por el cacique Tulcanaza, quien fue posteriormente nombrado Gobernador de Tulcán. Este autor menciona que “los grupos lo-

didad, quedando para futuras investigaciones identificar con precisión este eslabón de la historia del piedemonte occidental.

En el contexto de los testimonios recogidos, “nativo” tiene el valor de un etnónimo. En adelante lo utilizamos, sin comillas, para referirnos a los habitantes de la parroquia Maldonado cuyo origen antecedió a la migración mestiza, awá y pasto de inicios del siglo veinte que se describe luego de manera más detallada. Los testimonios coinciden en afirmar que los llamados nativos eran antiguos pobladores del territorio. Sus descendientes reafirman este uso con la frase “*mis papás y abuelos ya estuvieron aquí cuando nací*”, validando de este modo su pertenencia al lugar, su identidad y sus derechos sobre la tierra.²⁰ La población nativa ocupó las comunidades hoy conocidas como Maldonado, Piedra Liza, Rio Plata, Unthal, Puerramal y Chical. También los mestizos utilizan el término “nativo”, en este caso para marcar una diferencia étnica de base territorial. Un elemento particular que sustenta la identidad nativa son los apellidos Chamba, Acero, Guiz, Quendí y Muepaz. Según Guillermo Yela, que migró a Maldonado en 1938 a la edad de seis años, el término “nativo” era utilizado por los colonos mestizos para referirse a familias de asentamiento disperso que “*ya estaban cuando llegamos*”.²¹

El primer flujo migratorio de familias mestizas al territorio se remonta a inicios de 1900.²² El origen de la migración fueron las provincias de Carchi e Imbabura,²³ como también algunos poblados

calizados al occidente de Tulcán, no estaban sujetos estrictamente a un solo cacique, sino que había división de autoridad entre caciques Pastos y Quillasingas [...] Los grupos más numerosos fueron los Barbacoas y Mayasqueres, pertenecientes al grupo de los Quillasingas, quienes dominaban una extensa región, extendiéndose por el norte de Yacuanquer hasta Coayquer, por el sur, desde el Nudo de Pasto o Boliche, hasta las Planadas de las Golondrinas de Mayasquer; por el Oriente desde la Planada de las Golondrinas, Guelchío, los Chicales y Quinchul o Quinyuir, hasta Coayquer, comprendiendo las montañas que quedan a un lado y otro del Alto y Bajo Mayasquer”. En: Tapia, Amilcar. *Expediciones al noroccidente ecuatoriano en los siglos XVI y XVII*. Discursos de Incorporación como Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de Historia del Ecuador. Quito. 1999, p.26.

20 Guillermo Chamba, entrevista por Anabell Espinoza, 18 de noviembre de 2019.

21 Guillermo Yela, entrevista por Anabell Espinoza, 30 de septiembre de 2019.

22 Silvano Quiroz, *Maldonado, mi pueblo amado*, op. cit., p. 37.

23 El cantón Huaca en particular fue lugar de origen de población colona que migró a Maldonado y Tulcán. Marcelo Naranjo, *La cultura popular en el Ecuador: Carchi*, CIDAP, Cuenca, 2005, p. 49.

de los municipios colombianos de Ipiales y Pasto en el Departamento de Nariño. La migración desde las zonas interandinas del Ecuador estuvo motivada no solo por la colonización de tierras “baldías”, sino también por la apertura de la vía Tulcán-Maldonado, que significó la movilización de mano de obra necesaria para la construcción vial y la explotación maderera. La migración de población colona del sur de Colombia al territorio ecuatoriano estuvo motivada por el conflicto armado colombiano a raíz del enfrentamiento entre liberales y conservadores.²⁴

Los mestizos se establecieron principalmente en los caseríos de Maldonado, El Plata, Río Pablo, Peñas Blancas, El Obando, El Hojal y Chical. Al igual que los nativos, adoptaron un patrón de asentamiento disperso, vinculado con estrategias de adquisición y ocupación del territorio y con las relaciones de parentesco que se establecieron en la zona.²⁵ El resultado fueron caseríos organizados en torno a grupos familiares extensos. En su mayor parte, los espacios ocupados por la población mestiza fueron mucho más diversos y distantes que los ocupados por los nativos. Aun así, la idea de una “tierra para vivir”²⁶ aglutinó a todos y generó estrategias de parentesco entre los colonos mestizos. Tal fue el origen de dos matrimonios interétnicos que tuvieron lugar entre mujeres mestizas y hombres awá, uniones que aseguraron la pertenencia y la permanencia en el territorio de ambos grupos.²⁷

La llegada de familias awá a la parroquia de Maldonado es contemporánea con la llegada de las familias mestizas. Los awá migraron desde el municipio de Ricaurte/Barbacoas en el Departamento

24 La lucha entre conservadores y liberales alcanzó su cota más alta cuando el General Eloy Alfaro llegó al poder, a tal punto que “(l)as poblaciones colombianas de Ipiales, Cumbal, Túquerres, Samaniego y Pasto fueron los centros principales en donde se preparaba la expedición, en las calles y plazas públicas se incitaba a la guerra contra el liberalismo del Ecuador y todo esto en nombre de la religión”. En: Marcelo Naranjo, *La cultura...* op. cit., p.45.

25 *Ibid.*, p.35, p.405

26 “Ha constituido una modalidad que les permite acceder a nuevas tierras y por lo tanto a garantizar derechos económicos sobre las mismas que posibilitan la reproducción de los grupos familiares que conforman esta cultura, creando un sistema inclusivo que integra ecología y parentesco”. En: Augusta Bustamante, *Etnohistoria...* op. cit., p.72

27 *Ibidem.*

mento de Nariño, al sur de Colombia. Figueroa sostiene que este grupo étnico huyó para evadir las exacciones, las acciones privadas de encomenderos y la necesidad de conservar sus propias formas de reproducción social, cultural y económica.²⁸ Su asentamiento siguió igualmente un patrón disperso.²⁹ Algunas familias awá no sabían que se hallaban en territorio ecuatoriano y permanecieron aisladas de todo contacto con la sociedad nacional por varias décadas. Otras familias establecieron relaciones de amistad y compadrazgo con los grupos sociales cercanos al territorio que ocuparon.³⁰ Los awá habitaban los caseríos de Peñas Blancas, Quinshull, La Esperanza y El Obando. Este grupo experimentó un proceso de aculturación al convivir de manera directa y cotidiana con colonos mestizos y nativos. Para entonces, la población awá recién llegada no era reconocida como parte de la población awá que ya poseía tierras en la zona, por lo que fue agrupada dentro de la población mestiza.³¹

Los pastos, por su parte, llegaron desde la parroquia de Tufiño en 1925, pero solo en 1938 crearon la comuna indígena La Esperanza.³² A diferencia de los awá, los pastos eran un grupo étnico reconocido, por lo que adquirieron tempranamente derechos comunales de posesión territorial. Al respecto, uno de los entrevistados nos dice lo siguiente: “yo nací en Tufiño, me casé y la familia de mi esposo había tenido terreno por acá, eran comuneros”.³³ El caserío de Chilma fue el único asentamiento pasto hasta los años setenta.³⁴ Al igual que en

28 José Antonio Figueroa, “Historización o tiempo fundacional: Centralización política Chachi y Estrategias autonómicas del grupo Awá”, *Sarance Revista del Instituto Otavaleño de Antropología*, No. 20, p. 82 - 84.

29 José Mora y Fredy Rivera, “La situación étnica: cuatro casos. La etnia awa-coayker y el avance de la modernidad”, *Cuaderno de discusión popular*, N°10, 1984, p. 29.

30 Jeffrey Ehrenreich, “Contacto y conflicto: impacto de la aculturación entre los Coaquier del Ecuador”, Ediciones Abya Yala & Instituto Otavaleño de Antropología, Quito, 1989, p. 37.

31 En adelante nos referiremos a los awá que sufrieron un proceso de aculturación simplemente como “awá”. A los awá que mantenían sus costumbres y tradiciones los llamaremos “awakwaiker” para distinguirlos de los primeros. Reconocemos las dificultades de una distinción según el grado de conservación o pérdida cultural. Sin embargo, esta distinción tiene algún asidero cuando nos percatamos que cada grupo tuvo un proceso distinto de ocupación y mantuvo relaciones diferentes con el Estado ecuatoriano.

32 Luis Vásquez, “Comuna La Esperanza - Vigencia y la vitalidad de un pueblo Pasto: Historia de la comuna “La Esperanza”, Impresión Gráficas Iberia, Quito, pp. 61.

33 María Elena Tarapués, entrevista por Anabell Espinoza, 27 de noviembre de 2019.

34 Luis Vásquez, “Comuna La Esperanza - Vigencia y la vitalidad de un pueblo Pasto: Historia de la comuna “La Esperanza”, Impresión Gráficas Iberia, Quito - Ecuador. p. 62

el resto de unidades territoriales, las alianzas internas de parentesco fortalecieron su permanencia.

El segundo Censo Nacional (1962) agrupó a toda la población de la parroquia dentro de la categoría de “mestizos”, desconociendo las diferencias culturales entre los grupos, las mismas que se plasmaban al interior del territorio en diferentes patrones de asentamiento, uso de la tierra, y relaciones sociales.³⁵ El reduccionismo étnico impuesto por el Estado ecuatoriano en la parroquia de Maldonado no fue impedimento para reafirmar la diferencia cultural de las familias nativas, pasto y awá. Reconocer la diversidad étnica y pensarla en conjunto es clave para entender las complejas dinámicas alrededor de la idea de compartir y habitar la tierra.³⁶

No obstante, más allá de las diferencias, los testimonios dejan en claro que todos los grupos también tenían cosas en común. Por ejemplo, el patrón de asentamiento de familias nucleares establecidas cerca de sus respectivas familias extendidas se convirtió en la estrategia de ocupación territorial que reprodujeron los cuatro grupos sociales, generando una especie de círculos de comunidad y seguridad desplegados en territorios compartidos y exclusivos (Fig. 1). Las familias nativas se distribuyeron en seis caseríos. En dos de ellos compartieron el espacio con mestizos. Las familias mestizas, por su parte, se distribuyeron en ocho caseríos. En tres de ellos se agruparon con awá y en dos con nativos. En el resto de los caseríos las familias mestizas estuvieron solas. Las familias awá³⁷ se asentaron en cuatro caseríos. En tres de ellos compartieron el territorio con mestizos. Finalmente, las familias pasto se ubicaron todas en un caserío.³⁸

35 Junta Nacional de Planificación y coordinación económica, división de estadística y censos, Segundo censo de población y primer censo de vivienda, 25 de noviembre de 1962. Ver en: https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Libros/Libros_Censos/Resultados_prov_1962/4_Carchi_II_Censo_Pob_I_Viv_1962.pdf (04-04-2023)

36 Anabell Espinoza, “Procesos de colonización...”, *op. cit.*, pp. 44-89.

37 El grupo social Awá hasta el año 2003 se las describe con relaciones matrimoniales endógamas. María Ullauri, *Diálogo de culturas del noroccidente del Ecuador: Awa, Épera, Chachi, Afroecuatoriano, Mestizo campesino*. Gerencia de Protección Ambiental de Petroecuador & Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, 2003, p. 19.

38 Luis Vásquez, “Comuna La Esperanza - Vigencia y la vitalidad de un pueblo Pasto: Historia de la comuna “La Esperanza”, Impresión Gráficas Iberia, Quito, p. 61.

rretera permitió la movilización de familias pasto que tenían derecho a la tierra por ser socios de la comuna. Conforme avanzaba la vía, el Estado ecuatoriano, por medio del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), incentivó a más unidades familiares para que colonizaran tierras declaradas “baldías”. Una de las zonas de interés fue la actual Reserva Étnica Forestal Awá.⁴⁰ Las dos leyes de Reforma Agraria y Colonización (1964 y 1973)⁴¹ y la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario⁴² permitieron a la población mestiza acceder a tierras mediante asociaciones y cooperativas de colonización.⁴³ En la década de los años ochenta había ya seis pre-cooperativas y una asociación cuyo objetivo era desarrollar la ganadería y, en menor escala, el cultivo de plátano y caña.⁴⁴

En 1974 se realizó el tercer Censo Nacional de Población y Vivienda. En él se registró a la población awá-kwaiker⁴⁵ y se notificó a las autoridades locales. Poco después, el gobierno local y el clero implementaron algunas estrategias para integrar a este grupo a la sociedad nacional.⁴⁶ Por su parte, el MRE, en busca de alternativas para el desarrollo de la región noroccidental del Ecuador, diseñó el deno-

40 “El Estado declaró en 1998 la Reserva Étnica Forestal Awá, que forma parte del Chocó Biogeográfico y que comprende 101.000 hectáreas destinadas al uso exclusivo de esta nacionalidad. Al 2006, la superficie se incrementó en 12.000 hectáreas (MAE, 2007). Toda el área de la Reserva está protegida como Reserva Étnica y Bosque Protector”. En: Roberto Ulloa, editor, *Biocorredores: una estrategia para la conservación de la biodiversidad, el ordenamiento territorial y el desarrollo sustentable en la Zona de Planificación 1 (Carchi, Imbabura, Esmeraldas y Sucumbios)*, Dirección Provincial del Ambiente de Imbabura–Coordinación Zonal 1. Mesa Técnica de Trabajo de Biocorredores. Ministerio del Ambiente del Ecuador. Conservación Internacional Ecuador y Fundación Altrópico, Ibarra, 2013, p.49. Ver en: <https://www.conservation.org/docs/default-source/ecuador-documents/biocorredores.pdf> (05-04-2023)

41 Véase al respecto Frank Brassel, Patricio Ruiz y Alex Zapatta, “La Estructura agraria en el Ecuador: una aproximación a su problemática y tendencias”, en *¿Reforma Agraria en el Ecuador?: viejos temas, nuevos argumentos*, ed. por Frank Brassel, Stalin Herrera y Michel Laforge, pp.17-32, SIPAE, Quito, 2008, p.18

42 Esta ley se enfocó en la creación de empresas agrícolas a partir de extensiones de tierra de mediano y gran tamaño. Al mismo tiempo, promovió el discurso de desarrollo rural.

43 Frank Brassel, Patricio Ruiz y Alex Zapatta, “La Estructura...op. cit., pp.38-39.

44 Jaime Levy, “Las áreas críticas. Un estudio de la Tenencia de la Tierra en Áreas Contiguas a la Reserva Forestal de Asentamiento Comunal Awá”. Estudio elaborado para la Federación Awá y la Unidad Técnica Ecuatoriana del Plan Awá - UTEPA (Plan Binacional Awá, s/a), 28 páginas.

45 Jeffrey Ehrenreich, y Judith Kempf, “Informe etnológico acerca de los indios coaiquer del Ecuador septentrional”, *Sarance* 6, pp. 5-20, 1978, p.6

46 Sobre el plan de “desarrollo”, véase Ehrenreich, “Aclarando el secreto...”, 143-158.

minado “Plan Awá”, que tenía como fin promover intereses desarrollistas con la participación del Estado, la Iglesia y grupos internacionales.⁴⁷ Una misión de reconocimiento integrada por profesionales de varias agencias estatales confirmó la existencia de awá-kwaiker en San Marcos. Para 1983, el programa Fronteras Vivas del MRE emitió un acuerdo para crear la “Comisión Interministerial para el Desarrollo de la Zona Tobar Donoso”,⁴⁸ encargada de coordinar con las instituciones estatales presentes en la zona. En 1985 esta comisión estableció que 97% de los aproximadamente 1000 awá-kwaiker habían nacido en Ecuador.⁴⁹ Esta fue razón suficiente para que, entre 1985 y 1986, se ejecutara el proceso de cedulaación, en virtud del cual fueron reconocidos como ciudadanos ecuatorianos y pudieron asegurar su derecho sobre la tierra.⁵⁰ En 1988 comenzó el proceso de linderación del territorio awá-kwaiker por parte del Ministerio de Agricultura. La reorganización del territorio en el noroccidente del Carchi se concretó en 1991 con la creación de la parroquia El Chical, con lo cual las comunidades se distribuyeron entre las dos parroquias: 14 comunidades mestizas y pasto en la parroquia Maldonado⁵¹ y 15 comunidades mestizas y awá⁵² en la parroquia El Chical. Para 1995 se establecieron 22 centros en Esmeraldas, Carchi e Imbabura, con una superficie de 115.336 hectáreas delimitada por el INEFAN.⁵³

47 Carlos Villarreal, “The creation of the Awa Indian Territory-Ecuador”, en +6, ed. por Christine Pendzich, Garry Thomas y Tim Wohigent, FAO, Roma, 1994, pp. 119-143.

48 *Ibidem*.

49 Villarreal, “The creation...”, *op. cit.*

50 Villarreal, “The creation...”, *op. cit.*, pp. 125-126.

51 El Plata, El Laurel, Bella Vista, Chilma Alto, Chilma Bajo, Puente Palo, Río Plata, Maldonado, Piedra Liza, La Chorrera y Santa María. Véase Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia Maldonado, “Plan de Ordenamiento Territorial” 2016-2019, GAD Maldonado, Maldonado, 2015.

52 Las Palmeras, El Verde, Quinshull, Unthal, Puerramal, Ishphi, Gualpi Bajo, San Marcos, Guare, Gualpi medio, La Guaña, Gualpi Alto, El Pailón y Río Tigre. Véase Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia El Chical, “Plan de Ordenamiento Territorial” 2016-2019, GAD El Chical, El Chical, 2015.

53 Augusta Bustamante, “Etnohistoria de los Awá-Kwaiker entre el siglo XVII y mediados del XX” (tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2016). <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/10284>.

nes de planificación y control, primero, a través de la tenencia política. Ya en el siglo XXI buena parte de estas funciones pasaron al Gobierno Autónomo Descentralizado (GAD) de la parroquia.⁵⁶ En conjunto, los cambios ocurridos demuestran distintas concepciones políticas del territorio, como analizamos a continuación.

En 1909 la administración central nombró teniente político a un mestizo de la localidad que tenía la potestad, entre otras, de legalizar los matrimonios, registrar los nacimientos y las defunciones, resolver disputas internas en la zona y organizar a la población para el mantenimiento de los caminos de herradura y los puentes colgantes.⁵⁷ Esta figura política otorgó a la población el sentido de legalidad y cercanía con el Estado ecuatoriano, al tiempo que mediaba en los conflictos internos entre unidades territoriales que no se podían resolver por sí solos. Como asegura Leónidas Guiz, “[para] el teniente político venía el nombramiento de afuera; lo nombraban y él casaba, no había registro civil, nada; él casaba y hacía ademanes, él hacía todo aquí, no había otra autoridad”.⁵⁸ Varios testimonios insisten en el autoritarismo del teniente político, que impedía una mediación imparcial en los conflictos por el simple hecho de que él mismo pertenecía a uno de los grupos en contienda.

El cabildo de los nativos organizaba a los nativos, los awá y los mestizos. “El cabildo cuidaba a toda la gente”, como recuerda el nativo Ismael Quendi.⁵⁹ Pese a su alcance, el cabildo estaba integrado exclusivamente por población nativa. De acuerdo con Segundo Chamba, hijo de Lázaro Chamba, quien fuera líder del cabildo por varias décadas, “el cabildo era de 12 personas, después pusieron demás gente como 15 a 18”.⁶⁰

sencia permanente del Estado paulatinamente perdió fuerza organizativa. Más adelante se muestra esta transición político-administrativa.

56 Los GAD's parroquiales rurales adquieren personería jurídica de derecho público, con atribuciones y limitaciones establecidas en la Constitución de la República; además, cuenta con autonomía administrativa, económica y financiera para ejercer sus funciones en el territorio. Ver en: Ley 0 Registro Oficial Suplemento 303. “CODIGO ORGANICO ORGANIZACION TERRITORIAL AUTONOMÍA DESCENTRALIZACION”, Quito, 2010.

57 Silvano, Quiroz, “Maldonado, mi pueblo amado”, op. cit., p.40

58 Leónidas Guiz, entrevista por Anabell Espinoza, 1 de octubre de 2019.

59 Misael Quendi, entrevista por Anabell Espinoza, 22 de octubre de 2019.

60 Segundo Chamba, entrevista por Anabell Espinoza, 22 de noviembre de 2019.

Al haber dirigido el cabildo por muchos años, Lázaro Chamba es recordado hoy en día como “gobernador” o “cacique”.⁶¹ El cabildo organizaba a la población para realizar labores comunitarias, entre ellas mingas para construir caminos de herradura y puentes colgantes entre comunidades. Se encargaba de velar por el cumplimiento de los códigos de comportamiento y saberes entre la población. El gobernador del cabildo, “Lázaro Chamba, mandaba a toda la gente, ese tiempo él rodeaba cada ocho a la gente, de repente lo cogía con los chiquillos por ahí, él los llevaba o los futeaba, a ver como está con los hijos, que es lo que ha enseñado, si ha enseñado a dar el bendito a los mayores”.⁶² Las acciones del cabildo, en especial de Lázaro Chamba, a nivel sociocultural, legitimada por los mestizos y los awá, consistió en vigilar, controlar y organizar a las familias que habitaban el territorio de la parroquia Maldonado, con poder político para tomar decisiones a nivel familiar y comunitario.

El cabildo nativo continuó vigente hasta que la Iglesia se estableció en la zona en los años setenta, como nos cuenta el mismo entrevistado: “el cabildo tenía más fuerza que el teniente, toda la gente y le obedecía más que a nadie, pero vino un sacerdote y lo acabo, no le gusto a él, el padre Luis Alfonso”.⁶³ La intervención del sacerdote coincide con la llegada de la carretera a la cabecera parroquial de Maldonado en 1970 y con los inicios de la construcción del tramo Maldonado-Chical. Estos sucesos desembocaron en el despojo de las propiedades del cacique Chamba y su postrer asesinato.⁶⁴

A diferencia del cabildo de los nativos, el cabildo de la comuna La Esperanza pudo sostenerse por estar amparado en la Ley de Comunas de 1937.⁶⁵ Originalmente, el cabildo tenía incidencia di-

61 Sobre la historia de este personaje, véase Ramiro Cabrera, *Don Lázaro Chamba último gobernador de Maldonado y Chical*, Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Carchi & Editorial Semanario Carchi, Tulcán, 2021.

62 Misael Quendi, entrevista por Anabell Espinoza, 22 de octubre de 2019.

63 *Ibíd.*

64 Los pobladores de El Chical recuerdan la gran extensión de tierras de propiedad de Lázaro Chamba, que incluían las actuales Chical, Puerramal, Unthal y Las Palmeras. Anabell Espinoza, *Los procesos de colonización en el piedemonte occidental del Carchi*. Tesis de Licenciatura, PUCE, Quito, 2022.

65 “[La] Ley de Comunas de 1937, que sigue siendo el principal amparo legal para la organización comunal, otorgó cierto reconocimiento a las comunidades indígenas y campesinas a

recta en la población pasto y aseguraba la posesión y propiedad de sus tierras. Hoy en día, al interior de la comuna se ejerce una especie de gobierno democrático-participativo en la toma de decisiones colectivas y se elige anualmente a los miembros del cabildo. Para las decisiones que no pueden tomarse a nivel local se consulta a un agente supervisor del gobierno central –representado por el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca– quien actúa como mediador. Del mismo modo, las decisiones del cabildo son supervisadas por el teniente político en calidad de representante del Ejecutivo.⁶⁶ El cabildo está integrado por un presidente, un vicepresidente, un síndico, un tesorero y un secretario.⁶⁷

La construcción de la carretera Maldonado-Chical finalizó en 1975. Para entonces, el Estado ecuatoriano emprendía un proceso de inserción del “grupo étnico en peligro de extinción”, los awa-kwaiker,⁶⁸ organizados hoy como nacionalidad awá. Su primera institución política fue el cabildo, constituido en 1983 en la comunidad San Marcos. A él se agregaron comunidades awá-kwaiker de las provincias de Imbabura, Esmeraldas y Sucumbíos. Para 1984, el cabildo se transformó en la Federación de Centros Awá del Ecuador (FCAE).⁶⁹ Esta institución, a diferencia del cabildo de nativos y del

cambio de nuevas herramientas para el control político [...] Esta negociación continua genera [sic] la superposición de leyes que van desde el reconocimiento de la forma comunal establecida por esta ley, a los nuevos derechos colectivos logrados en la Constitución de 2008”. En: Jeremy Rayner y Juan Mérida Conde (eds.). *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional*, Editorial IAEN, Quito, 2019, p. 24.

66 Jeremy Rayner, Juan Mérida Conde, editores, *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional*, Editorial IAEN, Quito, 2019, p.44

67 Duván Ávalos, Jenifer Paspuel, Luis Vásquez, *La resistencia de la comunidad frente al proyecto nacional. Las relaciones entre la comuna La Esperanza y el Resguardo Indígena de Chiles en la frontera colombo-ecuatoriana*, Gobierno Municipal de Tulcán, Tulcán, 2021, p. 53.

68 Denominado como “último reducto Awá”, Carlos Villarreal, *La crisis de la supervivencia del pueblo Awá*, Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales & Instituto de Estudios Ecuatorianos, Quito, 1986, p. 26.

69 La Federación de Centros Awá del Ecuador es reconocida inicialmente en el año 1987 como Federación de Centros Awá del Carchi y luego mediante Acuerdo Ministerial N°3340 del 7 de septiembre del 2001, como Federación de Centros Awá del Ecuador. En: Consejo de Participación Ciudadana y Control Social, *Convenio marco de cooperación interinstitucional entre el Consejo de participación ciudadana y control social y la Federación de Centro Awá del Ecuador*. Disponible en: <http://www.cpccs.gob.ec/docs/niceditUploads/tempo/1474850259CONV-FEDERACIO%C3%8C%C2%81N%20DE%20CENTROS%20AWA%20DEL%20ECUADOR.pdf> (05-04-2023)

cabildo de la comuna La Esperanza, se vincula directamente con el movimiento indígena y forma parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE)⁷⁰ y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).⁷¹ Al estar asentados tanto en territorio ecuatoriano como colombiano, los awá-kwaiker participan en un proceso organizativo binacional liderado por la *Gran Familia indígena Awá Binacional*, órgano que trabaja fuertemente en la autonomía del territorio y la preservación de la cultura. Para 1991, el noroccidente del Carchi estaba dividido en las parroquias de Maldonado y El Chical, promocionando el turismo como un territorio de frontera con diversidad étnica. Cada parroquia estaba administrada por una tenencia política.⁷² La parroquia de Maldonado incluía el cabildo de la comuna La Esperanza. La parroquia de El Chical incluía la Reserva Étnica Forestal Awá. En 1998 se instalaron dos juntas parroquiales.⁷³

Al finalizar el siglo XX, la frontera colombo-ecuatoriana se vio influida de manera directa por el Plan Colombia⁷⁴ y se convirtió en objeto de intervención nacional y regional tanto por motivos de

70 Para la Costa, la CONAIE impulsó la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE) en 1999. En: Philipp Altmann, "Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador", *Antropología Cuadernos de investigación*, 21 de febrero de 2014, p. 11. Ver en: <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/cuadernos-de-investigacion> (05-04-2023)

71 "La CONAIE: es una organización Nacional que aglutina en su seno a las Nacionalidades, Pueblos, comunidades, Centros y Asociaciones indígenas del Ecuador". En: CONAIE, ¿Qué es la CONAIE?, 19 de julio de 2014. Ver en: <https://conaie.org/2014/07/19/que-es-la-conaie-2/> (05-04-2023)

72 Estatuto orgánico por procesos del Ministerio del Interior es el acuerdo Ministerial 1784, publicado en el Registro Oficial 102 del 17 de diciembre de 2010. Ver en: https://gobnaciones-dtsachilas.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/03/1784_ESTATUTO-ORGANICO-POR-PROCESOS-DEL-MDI.pdf (04-04-2023)

73 Desde 2008 son gobiernos autónomos descentralizados con personería jurídica y atribuciones establecidas por la Constitución. El GAD parroquial tiene autonomía administrativa, económica y financiera para ejercer sus funciones en el territorio. Sus representantes son el presidente, el vicepresidente y tres vocales elegidos democráticamente, con derecho a intervenir, influir y controlar la toma de decisiones relacionadas con los asuntos de la parroquia y sus comunidades. Ley Reformatoria del Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (Registro Oficial No. 166, del 22 de enero de 2014).

74 El Plan Colombia se proclamó como el "eje central de la política de paz" de la Mesa de Diálogo entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP. En: Alicia Guzmán, "El impacto del Plan Colombia a la asistencia internacional en Carchi, Sucumbíos y Esmeraldas 1998-2001". Quito, *Tesis de Maestría*, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003, p. 7-12

migración, seguridad fronteriza y presencia militar, como por cuestiones socioeconómicas, infraestructura básica, salud pública y convivencia ciudadana.⁷⁵ En este contexto, la planificación binacional fue necesaria para coordinar acciones y trabajar conjuntamente con los pueblos indígenas de la zona fronteriza.⁷⁶

La carretera y la organización económica: del trueque a la feria

El sistema agrícola tradicional de subsistencia por policultivos promovió el encuentro, la convivencia y el diálogo entre los grupos sociales ligados a la familia y la comunidad. Al mismo tiempo, creó un espacio de intercambio, reinención y adaptación de conocimientos, creencias, tradiciones y prácticas, especialmente aquellas relacionadas con la agricultura.

La agricultura de subsistencia se adaptó al patrón de asentamiento disperso en la parroquia Maldonado y se complementó con la crianza de ganado, la caza y la recolección. Estas actividades se adecuaron al contexto ecológico de la zona, pues los grupos sociales provenían de contextos ecológicos y culturales muy distintos. Con el pasar de los años fueron aprendiendo unos de otros sobre los tiempos de la naturaleza, las fases lunares y la producción, y diseñaron estrategias colectivas e individuales para el proceso productivo. La práctica agrícola destinada al consumo familiar fue de carácter experimental y adaptó conocimientos agrícolas de los lugares de origen de cada agricultor. Como señala Ángel Coral, “*se sembraba para el sustento familiar nomás, plátanos, yucas, productos de aquí de la zona, no había mercado para vender*”⁷⁷ La producción correspondía a dos pisos climáticos: subtropical húmedo de 14 ° a 20° C y templado de 10° a 14° C.⁷⁸ La variedad de semillas traídas de diferentes climas –frío, templado y subtropical– favorecía la diversificación de cultivos durante

75 Galo Ramón y Víctor Hugo Torres, *Frontera Norte Ecuatoriana. Desafío de Gobernabilidad*, COMUNIDEC & Abya Yala, Quito, 2004, p. 12.

76 Las acciones de planificación conjunta entre los awá ecuatoriano y colombianos giran en torno a la legalización de territorio, la planificación del mismo desde su cosmovisión, la salud y la educación. Véase, por ejemplo, a propósito de los awá, Alexander Barahona, “Acuerdo Binacional para el Desarrollo Integral del Pueblo Indígena Awá de Ecuador y Colombia”, *AXIOMA 2*, N.º 11, 2013, pp. 15.

77 Ángel Coral, entrevista por Anabell Espinoza, 1 de octubre de 2019.

las temporadas de lluvia. Además, el conocimiento y la experiencia en policultivos hizo que la población compartiera conocimientos y cultivos en tiempos de escasez: *“mis abuelos trajeron la cultura aquí de sembrar la caña, otra variedad de plátano, ellos es que tenían un cañaveral, de ahí ya siguieron propagando a las demás gentes incentivándolos para el cultivo de la caña”*.⁷⁹

Para suplir la falta de medios de transporte para movilizar la producción y los excedentes dentro de las comunidades y entre ellas, se introdujo ganado bovino y caballar. El ganado bovino no era de gran importancia para los ingresos familiares, por el costo de los animales y el tiempo de crianza. No ocurría lo mismo con el ganado caballar, que siempre fue destinado únicamente al transporte de carga pesada. Antes de la construcción de la vía la crianza de ganado no era muy frecuente entre las familias.

Los mestizos al igual que los indígenas awá y pasto se apoyaban en la diversidad de flora y fauna endémica como un complemento ideal en la dieta a través de la caza y la recolección. La cacería estaba a cargo sobre todo de los hombres, quienes se dedicaban a armar y colocar trampas en lugares estratégicos. Las mujeres y los niños ayudaban en la recolección de los animales que caían en las trampas. Al contrario, la recolección de frutas y vegetales era tarea de todos.

En este sistema productivo se empleaba la mano de obra de todos los miembros del núcleo familiar para la siembra, el cuidado y la cosecha. En los periodos de mayor producción se recurría a estrategias como el préstamo de mano de obra o la contratación de peones: *“la mano de obra para las fincas se hacía personalmente, así con peones, o se hacía intercambio de trabajo con vecinos”*.⁸⁰

El préstamo de personas para actividades agrícolas consistía en la participación rotativa de los integrantes de varias familias en las labores de siembra y cosecha. Así describe el préstamo de personas uno de los entrevistados:

78 Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia Maldonado, “Plan de Ordenamiento...”, op. cit., p.65

79 Elsa Torres, entrevista por Anabell Espinoza, 4 de octubre de 2019.

80 Ángel Coral, entrevista por Anabell Espinoza, 1 de octubre de 2019.

El préstamo de personas para el trabajo, para la limpieza del monte y cosechar los cultivos, por ejemplo, era donde vivía mi suegro, mi cuñado, había una cuñada también y cada uno tenía su social.⁸¹ Sembramos donde uno, nos estábamos, íbamos todos, seis, siete, sembramos y una a cocinar. Y de ahí, vuelta donde el otro y vuelta donde el otro hasta acabar.⁸²

Las cosas cambiaron sustancialmente con la llegada de la carretera. El acceso de la vía Tulcán-Maldonado-Chical agilizó el transporte de la producción de la zona del piedemonte occidental del Carchi hacia los mercados de Tulcán, Ibarra, Quito, Ambato e Ipiiales (Colombia). La demanda incentivó el monocultivo de naranjilla y mora. Al mismo tiempo, el préstamo de personas fue reemplazado por el trabajo asalariado diario. En palabras de Marina Chunga, “*con la carretera cambió totalmente la vida, porque ahí ya nos quedaba cerca ir a vender los plátanos, para traer lo que hace falta, había dinero hasta para pagar los peones*”.⁸³

Con la llegada del monocultivo, la mano de obra se contraía “al diario” o “por obra”. La población awá se convirtió en mano de obra para los campesinos mestizos. Se establecieron así relaciones verticales entre los dos grupos, las cuales se expresaban, entre otras cosas, en el pago de jornales. Pocas veces los colonos pagaban a los awá con dinero, y cuando lo hacían, se trataba de sumas irrisorias.⁸⁴ En lugar de dinero, utilizaban productos comerciales difíciles de conseguir, como sal, fideos, sardinas enlatadas, machetes, etc. Como los awá no tenían capacidad de pago, se producía una forma de concertaje que los dejaba endeudados con el colono y obligados a trabajar para él el año siguiente.⁸⁵ Esta forma de explotación laboral en los últimos años ha disminuido, ya que las familias awá adquirieron tie-

81 El término ‘social’ es utilizado por los habitantes de las parroquias Maldonado y El Chical para referirse a un terreno cultivable.

82 María Estela Tarapué, entrevista por Anabell Espinoza, 27 de noviembre de 2019.

83 Marina Chuga, entrevista por Anabell Espinoza, 9 de junio de 2019.

84 El jornal oscilaba entre 150 y 300 sucres, dependiendo de la edad y la experiencia de trabajo. Nilo Ortiz, “Los cuayqueres: Costumbres y tradiciones”. *Opciones y experiencias*, N°7, Quito, 1988, pp.3-40, p. 13.

85 Ricardo Moncayo, “La Economía Natural de los Awa-kuaiker”, José Juncosa (comp.), en: *Hombre y Ambiente: El Punto de Vista Indígena*, Quito, Abya-Yala, 1987, pp. 35-173, p. xx. 45.

rras para vivir y cultivar dentro de la Reserva Étnica Awá. Aun así, los awá siguen siendo la mano de obra jornalera de las fincas de mestizos. Junto con el trabajo asalariado, se introdujeron herramientas como la guadaña y la motosierra para facilitar la preparación del terreno.⁸⁶

Antes de la carretera, la estrategia que desarrollaron las unidades territoriales productivas para asegurar la diversidad de su dieta alimenticia y la distribución del excedente fue el trueque o intercambio de productos. Se identificaron varios puntos de intercambio dentro y fuera de la zona. Para el intercambio de productos no había un espacio asignado. Algunas veces la población de la parroquia Maldonado llegaba a un acuerdo para coincidir en un lugar con las cosechas y realizar el trueque. Los productos destinados al trueque que provenían de la parroquia Maldonado eran plátano, miel, envueltos, café, pollos, fréjol y maíz, los cuales se cambiaban por papas, habas, mellocos, carne, oca, cebolla y cebada, entre otros. La adquisición de productos por trueque se completaba con la compra de alimentos procesados como sal, pero también de herramientas de trabajo como machetes y hachas.

Como no había vías, entonces optábamos, para tener algo de alimentación de la Sierra, por aprovisionarnos de plátanos, miel, pollitas, envueltos de guineo, que acostumbrábamos a cambiar en Tufiño, Chiles, con papas y habas. Allá [La Rinconada, Mayasquer, Tambo, Tufiño, El Ángel, Chiles y Cumbal] ellos mismo nos decían, vayan donde fulanito que recién cosechó papas, cebada, habas; llevábamos nuestros productos y estábamos una semana intercambiando. Compraban arroz, salsita, manteca y tocaba irse en caballos hasta Tufiño que los dejaba donde una tía.⁸⁷

Para el intercambio, los comerciantes destinaban aproximadamente dos semanas cada tres meses: una semana y media de caminata y varios días en el trueque propiamente dicho. Toda la familia ayudaba a preparar el “avío” o comida para el viaje, las co-

⁸⁶ Hugo Espinoza, entrevista por Anabell Espinoza, 5 de noviembre de 2022.

⁸⁷ Homero Chuga, entrevista por Anabell Espinoza, 21 de octubre de 2019.

bijas y los productos. El viaje lo realizaban solo los jefes de familia y alguno de los hijos jóvenes. Por lo general, se acordaban días específicos para salir y poder viajar en grupo. Los viajantes caminaban durante una semana y transportaban los productos con ayuda de ganado vacuno o caballar. Durante el trayecto enfrentaban las adversidades del clima, enfermedades, derrumbes y caminos de herradura en mal estado, como se indica en el siguiente testimonio:

Nos íbamos a traer a Chiles en toros, ese tiempo había toros, no había caballos; el toro cargaba como un caballo, sino que el toro es bastante despacioso [...] Así era la vida nuestra y en nuestro tiempo no había zapatos o botas, toda la patica mocha, andábamos con martirizo, el pantalón por la panza, se volaban las uñas, nos amarraban porque andábamos sangrando, el avío cargábamos nosotros para dos días, el avío se llevaba yuca o papa balsa ahumada, en el humo, gallina, cuy o carne de ganado o de chanco, huevos, ese era el avío que llevábamos, cargados la cobija, no ve que los toros no caminaban como los caballos.⁸⁸

Asimismo, se establecieron centros de intercambio fuera de la zona, como Tufiño, Cumbal, Chiles, Maldonado, La Rinconada y El Ángel. A fin de que los intercambios fueran más efectivos, la población de Maldonado había establecido rutas y lugares específicos para acampar en tramos del bosque premontano y en el páramo de frailejones del Chiles. Los sitios de intercambio más frecuentados por mestizos, awá y nativos eran la Rinconada, El Ángel, Tufiño, Cumbal y Chiles:⁸⁹ *“la ruta para ir a La Rinconada desde Chical, en tres días llegábamos allá con los caballos, nos íbamos por Laurel, entonces allá llegábamos, como teníamos amigos, nos daban colocando los caballos”*.⁹⁰

El parque de Maldonado era el centro de intercambio de las comunidades de la zona alta y la zona baja, con una feria que se realizaba los domingos cada quince días. La zona alta intercambiaba fréjol, maíz, calabazas y queso por yucas, plátanos, panela, miel, entre otros productos. A este espacio de intercambio asistían mestizos, awá y nativos: *“de allá traíamos la panela, los plátanos, yuca, de aquí*

88 Leónidas Guiz, entrevista por Anabell Espinoza, 1 de octubre de 2019.

89 Guillermo Yela, entrevista por Anabell Espinoza, 30 de septiembre de 2019.

90 Homero Chuga, entrevista por Anabell Espinoza, 21 de octubre de 2019.

llevábamos los quesos, frejol, calabaza; el frejol era cosa que esperaban ellos; les gustaba para hacer sancocho; íbamos y subían a Maldonado porque ahí era el centro".⁹¹ Además del trueque, la gente de todas las comunidades aprovechaba los domingos para resolver conflictos, celebrar matrimonios, registrar nacimientos y defunciones, y otras diligencias en la tenencia política.

Otro punto de intercambio fuera de la zona era la comunidad de Laurel, a donde acudía gente de varias comunidades de la parroquia Maldonado, como lo constata el siguiente relato:

Venían aquí, de Chical, de Maldonado, venían por el morocho y nos traían plátanos, aquí el paradero, la gente salía del Plata, desde Moran salían a Maldonado, en Moran sembraban las papas, melloco y sabían ir a cambiar, los de Maldonado sabían ir a la Libertad, no ve que por ahí sabían salir por la Cortadera.⁹²

Al iniciar los trabajos de la carretera, las rutinas empezaron a cambiar. Como asegura Ángel Coral, entonces *"salían los de Chical, Peñas Blancas, Quinshull muy poco, se salía casi normalmente, se salía fin de semana, para aprovechar los carros que se iban de los trabajadores de la carretera"*.⁹³ Cuando la carretera estuvo construida, comerciantes locales y afuereños empezaron a encargarse de distribuir los productos de la zona (distintas variedades de plátano, guayaba, limones, papaya, etc.) a los mercados de Tulcán, Ibarra, Quito y Ambato. A estos mercados se llevaba además naranjilla y mora. Según Guillermo Chamba, *"los ibarreños vinieron aquí, ellos nos hacían el gasto, los de acá de Tulcán también venían aquí, negociantes. Entonces les esperábamos así para entregarles en grupitos, grupitos de ganado"*.⁹⁴

Efectivamente, en las parroquias de Maldonado y El Chical se evidencia una transición y transformación en cuanto a las formas de siembra, cultivo, distribución y diversificación de la producción agrícola al interior de las comunidades y con las parroquias vecinas.

91 Anselmo Patiño, entrevista por Anabell Espinoza, 10 de octubre de 2019.

92 Paulina Tulcán, entrevista por Anabell Espinoza, 10 de octubre de 2019.

93 Ángel Coral, entrevista por Anabell Espinoza, 1 de octubre de 2019.

94 Guillermo Chamba, entrevista por Anabell Espinoza, 18 de noviembre de 2019.

Este cambio demuestra que el encuentro y el intercambio cultural a través del sistema de trueque de productos agrícolas entre los distintos pisos ecológicos ya no era “rentable”⁹⁵ por los días que tomaba movilizarse a pie hasta los puntos donde ocurría el trueque.



Figura 3: Las rutas de intercambio de producción agrícola

Fuente: Elaboración propia

La carretera y la organización sociocultural: el fin de la fiesta de San Antonio

Antes de la carretera y el inicio de la colonización intensiva que le sucedió, el paisaje del noroccidente carchense era una suerte de “paraíso escondido” por su gran diversidad de flora y fauna. Su alto grado de conservación se debía sobre todo a la dificultad de acceso, por lo que el territorio permaneció aislado de los procesos desarrollistas que se dieron a lo largo del siglo veinte. Este aislamiento sirvió a la vez para tejer fuertes vínculos familiares y comunitarios.

⁹⁵ Se coloca entre comillas el término ‘rentable’ porque se esperaba que, con la apertura de la carretera, se generara un acceso más ágil al intercambio o compraventa de productos de diferentes pisos climáticos y, por lo tanto, se mejorara la dieta alimenticia de las familias. Sin embargo, en las comunidades de El Chical se identifica a la desnutrición como un problema de salud común. Ver: Gobierno Autónomo Descentralizado de El Chical, *Actualización Plan...* op. cit., p. 22. <https://chical.gob.ec/carchi/wp-content/uploads/2020/06/PDOT-EL-CHICAL-2020-2023.pdf>

Sin embargo, a medida que los distintos grupos sociales iban ocupando el territorio del piedemonte occidental del Carchi, el bosque primario se transformó en monocultivos y pastizales para el ganado. Si bien la presencia estatal empezó en 1920 con la creación de la tenencia política, los cambios más importantes tuvieron lugar con la construcción de la vía Tulcán-Maldonado-Chical. La carretera hizo posible el acceso a servicios de educación, salud, comunicación, y amplió la infraestructura pública en la zona.

El encuentro cultural de la población nativa, mestiza y awá motivó la creación de una cultura local tejida por relaciones familiares y comunitarias, aislada de toda forma de modernización agrícola y social. A primera vista, estas relaciones estuvieron vinculadas con intereses económicos en torno al intercambio de la producción agrícola entre los pisos climáticos subtropical y frío. No obstante, la religión también jugó un papel importante. El catolicismo de los mestizos fue adoptado por los otros grupos y a través de él se instauraron distintas fiestas religiosas.⁹⁶ Estas se convirtieron en espacios donde se organizaba la vida familiar campesina, se fortalecían los lazos familiares y comunitarios, se disfrutaba del baile, la comida y la música, e incluso se establecían redes de intercambio de productos con la zona alta. Las fiestas de los santos llegaron al piedemonte occidental del Carchi con la población colona aproximadamente hacia 1920. Estas fiestas religiosas tejían lazos de consanguinidad y afinidad y en tal medida producían alianzas entre los diferentes grupos de la zona:

Mi abuelo [Gumersindo Urbina] era compadre de preferencia de don Lázaro por ser muy católico; mi abuelo aquí vino a enseñar el catolicismo y las fiestas de los santos, como mis tíos mayores. Ellos fueron los fundadores del catolicismo aquí en la región, incluso enseñaron al cacique Lázaro y a su vez se propagó en Chical y Maldonado.⁹⁷

96 Las fiestas religiosas en Maldonado y El Chical tenían que ver con la celebración de los sacramentos de bautismo, comunión, confirmación y casamiento. Asimismo, se celebraban las fiestas de los santos que se describe más adelante.

97 Homero Chuga, entrevistado por Anabell Espinoza, 21 de octubre de 2019

Había dos tipos de fiestas de los santos, las familiares y las colectivas. Las fiestas familiares estaban a cargo de familias colonas o bien de familias que eran resultado de alianzas matrimoniales entre colonos, nativos y awá, y que se habían apropiado de tierras mediante dinámicas de adjudicación individual,⁹⁸ comunal y asociativa. Por lo tanto, las fiestas familiares se vinculaban con los asentamientos de población colona, convirtiéndose en espacios para fortalecer redes de intercambio de productos de diferentes pisos ecológicos. Según los testimonios, las fiestas familiares más importantes eran las de San Francisco, La Virgen de las Lajas y San Antonio. Así nos relata uno de los entrevistados a propósito de la primera de estas fiestas:

Mi papá era el primer colonizador en esta zona [El Plata]. Se llamaba Benjamín Patiño. Mi papá era del cantón Ángel. Mi papá hizo una escritura de 100 hectáreas al Estado. Las familias que vinieron [eran] primero Patiño y luego Figueroa. Después vinieron Lobato, Chamorro y Muñoz, desde el Ángel. Aquí celebrábamos la fiesta de San Francisco, como siempre es esa fecha de San Francisco por el Ángel, la Libertad, en las haciendas que hacían las fiestas de San Francisco.⁹⁹

Las fiestas colectivas eran organizadas por el cabildo indígena y por el párroco de Maldonado. En ellas participaba toda la población de la zona. Se realizaban cada año en agosto en la cabecera parroquial de Maldonado. Eran la ocasión para celebrar distintos ritos católicos como bautizos, matrimonios, confirmaciones y comuniones. En ellas se reafirmaba no solo la fe católica sino también la estructura de poder local y la organización social de la zona. Las fiestas colectivas principales eran los Sanjuanés y el Corpus.

Las fiestas en Maldonado eran cada año, en agosto, ahí se celebraban de todos los Santos, ahí matrimonios, bautizos de niños recién nacidos y niños grandes de un año. Ahí era toditos. Me acuerdo de que mi ma-

98 La adjudicación individual por posesión efectiva de terrenos “baldíos” y la compraventa se realizó poco a poco a familias nativas y mestizas a través de instituciones públicas de la ciudad de Tulcán (notarías y registro de la propiedad).

99 Anselmo Patiño, entrevista por Anabell Espinoza, 10 de octubre de 2019

macita sabía acomodar de acá para llevar lo que había: yuca, platanito, llevaba sus gallinas peladas y nos íbamos a las fiestas. Veía de aquí un día bien jalado a Maldonado. Era feo el camino. Allá nos quedábamos una semana, no ve que vivía el abuelito allá, el papá de mi mamá, Gumersindo Urbina, llegábamos donde ellos y de ahí a rezar pues, a Maldonado todo el mundo salía.¹⁰⁰

La fiesta de San Antonio es un caso de aculturación y sincretismo entre la religión católica y las prácticas religiosas awá. En la comunidad de Quinshull, con la unión matrimonial de Casimiro Cantincuz¹⁰¹ y Betzabé Urbina, se instauró la festividad religiosa en honor a San Antonio el 13 de junio.¹⁰² La fiesta se convirtió enseguida en un espacio que convocó a mestizos, nativos y awá. En la casa de madera de Cantincuz y Urbina se construyó una habitación especial para recibir la imagen de San Antonio. Quienes auspiciaban los gastos de alimentación, bebidas, volatería (juegos pirotécnicos), música y velas, cultivaban maíz, yuca y plátano durante todo el año caña, al tiempo que criaban gallinas, cerdos y ganado. A una semana de la fiesta, se recogía leña para cocinar los alimentos y se preparaba guarapo y puntas. El guarapo es el jugo de caña fermentado que ha reposado durante tres días; las puntas son el jugo de la caña fermentado durante tres o cuatro días y destilado en alambique de madera.¹⁰³

Mi mamá [Betzabé] acabó fiestas harto tiempo, acabó de la Virgen de las Lajas, de San Antonio acabó, de los dos más. El 15 de septiembre [era] la fiesta de la Virgen de las Lajas, el 13 de junio, la de San Antonio. Se hacía unas buenas fiestas. Todo ponía ella, era una noche, [cuando] se hacía hora, [en la] mañana les daba el desayuno y se iban. Los familiares de Tallambi venían de acá de Chical, después echaron a venir los de afuera, los de Nazate, los de Chiles, de Tufiño casi no.¹⁰⁴

100 Marina Chuga, entrevista por Anabell Espinoza, 9 de junio de 2019.

101 Casimiro Cantincuz migró con su familia de la vereda de Pialapí, en el Departamento de Nariño, Colombia, a comienzos del año 1900. En el noroccidente, se apropió de cientos de hectáreas de terrenos baldíos. Nilo Ortiz, entrevistado por Anabell Espinoza, 23 de agosto de 2021.

102 Este día, quienes deseaban auspiciar la fiesta de San Antonio al año siguiente se lo comunicaban a Betsabeth y ella anotaba los nombres en el cuaderno de fiestas. Hugo Espinoza, entrevistado por Anabell Espinoza, 5 de noviembre de 2022.

103 Hugo Espinoza, entrevista por Anabell Espinoza, 15 de noviembre de 2022.

104 Guillermo Yela, entrevista por Anabell Espinoza, 30 de septiembre de 2019.

El día de San Antonio, desde el amanecer, los fiesteros y demás participantes emprendían la caminata a Quinshull para ayudar a matar gallinas y chanchos y faenar una que otra res. Se debía preparar alimentos para más de cien personas, entre familiares, amigos y compadres, provenientes de las comunidades ecuatorianas de Maldonado, Chical, Pailón, San Marcos, Tulcán, Tufiño, La Esperanza, Peñas Blancas, Las Palmeras, Río Pablo, Maldonado, Piedra Liza, como también de las comunidades colombianas de Tallambi, Mayasquer, San Juan, La Unión, Cumbal y Chiles. La carne se acompañaba con “bala” (plátano majado en piedra) y chicha. A partir de las siete de la noche, los participantes rezaban el rosario hasta las once junto a la imagen de San Antonio. Para este ritual las rezanderas dirigían los cantos católicos. Las rezanderas más recordadas eran Gloria Calpa, Anita Romo e Inés Urbina. Concluidos los rezos, el baile empezaba a las seis de la mañana, al ritmo de cumbias, albazos, corridos, sanjuanitos y merengues en radios a pilas.

Eran fiestas de San Antonio, la tía Betsabé sabía moler panela, miel, champús, mataba chanco, un torete para atender a la gente, para esperar la fiesta, esas fiestas son así ¿no?, y de allí venían rezaban unos dos rosarios y después eche baile por delante del Santo. Por eso digo ¿no? ¡qué gasto! Cocinaban en pailas toro, chanco. Serían unos cien y venían desde la Sierra, amigos de la tía. Fíjese, tenía que hacer las cargas para darles.¹⁰⁵

La fiesta dejó de celebrarse cuando llegó la carretera a Maldonado. Para entonces se había establecido de manera permanente el convento de la orden religiosa de las Lauritas con su respectivo sacerdote. Los religiosos influyeron decisivamente en la terminación de la fiesta: según ellos, representaba un derroche de dinero.

Cuando la carretera empezó a cambiar la forma en que se organizaban los ciclos vitales en base a una nueva visión del tiempo, de las relaciones sociales y la vinculación con el mercado, las fiestas religiosas perdieron su función como espacios de fortalecimiento del tejido comunitario. La nueva lógica económica giraba ahora en torno

105 Marina Chuga, entrevista por Anabell Espinoza, 9 de junio de 2019.

al trabajo asalariado y excluía los intercambios simbólicos propios de las fiestas religiosas. El trabajo y el capital empezaron a concentrarse en una agricultura de monocultivos donde la principal mano de obra era la de los miembros de la familia nuclear. Cuando era necesario, esta se complementaba con el trabajo asalariado de quienes carecían de tierras o capital y vendían su mano de obra.

Mientras ocurrían estos cambios, el tejido social se debilitaba aún más por la presencia del Estado, que reemplazó a los poderes tradicionales que velaban por la seguridad de los territorios y se encargaban de reproducir las prácticas culturales que fortalecían los lazos familiares y comunitarios. La presencia del Estado en el piedemonte occidental del Carchi se dio casi exclusivamente a través de instituciones de control. No se plasmó en inversión social efectiva en educación, vialidad, salud o créditos. La desarticulación comunitaria que empezó cincuenta años atrás continúa hoy en día produciendo desigualdad y crisis políticas, sociales y económicas en la zona, agravadas por su sensibilidad como territorio de frontera marcado por la presencia de guerrilleros de las FARC, el ELN, los paramilitares y los cultivos ilícitos de hoja de coca.¹⁰⁶ Hoy en día, sólo quienes se insertan en la matriz del capitalismo extractivista¹⁰⁷ imperante en el noroccidente del Carchi son los que obtienen ganancias de este nuevo modelo de desarrollo.

Conclusiones

El noroccidente del Carchi es una de las zonas menos estudiadas del territorio ecuatoriano desde un punto de vista histórico, económico y demográfico. Su lejanía de los principales centros urbanos de la Sierra, a medio camino entre las tierras altoandinas y las tierras bajas del litoral, impidió una colonización sistemática como la ocurrida en otras zonas de ceja de montaña y piedemonte. Su particular situación geográfica mantuvo esta zona, hasta hace poco, lejos

¹⁰⁶ Marcelo Naranjo, *La cultura...* op. cit., p.45.

¹⁰⁷ Ver: Sander, Lauret, *La frontera Norte Ecuatoriana ante la influencia del conflicto colombiano*, Abya-Yala. Quito, 2009, pp. 47-184

de intereses articulados con la producción agrícola, ganadera y minera. Estas razones y algunas otras explican cuán poco sabemos sobre la ocupación del noroccidente carchense y por qué, para esta investigación, frente a la obvia escasez de estudios, recurrimos a la historia oral recogida de boca de sus habitantes.

La construcción de la vía Tufiño-Maldonado a inicios de los años setenta marcó dos lógicas distintas tanto en las formas de ocupar y cultivar la tierra como en los procesos sociopolíticos, en las relaciones de producción y en las relaciones interétnicas entre mestizos, awá, nativos y pastos. La primera lógica se desarrolló “antes de la carretera” (1900-1970) y estuvo caracterizada por olas de migración y colonización de tierras “baldías” por parte de awá, mestizos y pastos en los territorios de las actuales parroquias de Maldonado y El Chical. La segunda lógica se consolidó “después de la carretera” (1971 al presente) y ha estado modelada por la planificación territorial desarrollada desde el Estado a través de sus instituciones político administrativas. La carretera desarticuló la configuración territorial construida por más de setenta años entre los distintos grupos de la zona en términos político-administrativos, socioeconómicos y culturales. Su presencia motivó la construcción paulatina de un paisaje natural y sociocultural diferente. La descentralización promovida desde la nueva organización territorial ha acelerado los cambios en la zona, exacerbando en varios casos desacuerdos y enfrentamientos entre grupos con diferentes estrategias de inserción socioeconómica.

La diversidad sociocultural de la primera época se reflejó en distintas formas de ocupación del espacio, aunque todos los grupos siguieron un patrón de asentamiento disperso basado en familias nucleares concentradas. Gracias al reducido tamaño de la población y la relativa abundancia de tierra, todos los grupos pudieron aglutinarse en torno al ideal de “una tierra para vivir”. Adoptaron formas de organización política interna, así como estrategias de parentesco y matrimonios interétnicos que permitieron consolidar la ocupación del territorio. Las formas organizativas de base comunitaria fueron reemplazadas en la segunda época por una organización político-

administrativa basada en el modelo estatal. Con el inicio de la planificación estatal, se dio un “reduccionismo cultural” que hizo tabula rasa de las diferencias culturales de los grupos y promovió abiertamente el mestizaje como norma. Aun entonces, la intervención estatal no impidió que las familias nativas, pasto y awá mantuvieran cada una sus particularidades culturales.

También la organización económica sufrió cambios importantes bajo el nuevo modelo de desarrollo que se instauró en la región desde los años setenta. A una economía centrada en la agricultura de subsistencia por policultivos, donde el trueque era la forma tradicional de abastecimiento de las unidades familiares y al mismo tiempo la matriz de intercambio de conocimientos, tradiciones y prácticas agrícolas, le sucedió una economía de mercado que giró en torno a dos o tres monocultivos, es decir, una agricultura de carácter más intensivo que utiliza mano de obra asalariada y se basa en la oferta y la demanda de productos en el mercado.

Las diferencias culturales estuvieron presentes en la composición demográfica del noroccidente del Carchi desde inicios del período de estudio. Estas diferencias correspondían a los distintos orígenes étnicos de la población, donde existía, a más de una presencia indígena con mayor o menor grado de aculturación, una importante población mestiza. En este contexto, el catolicismo fue la ideología que aglutinó a todos los grupos e instituyó la fiesta religiosa como espacio de convivencia y fortalecimiento de los lazos familiares y comunitarios más allá de las diferencias étnico-culturales, convirtiéndose incluso en ocasión para el intercambio de productos entre diferentes pisos climáticos. La importancia sociocultural de la fiesta religiosa para la construcción del tejido social de la zona no fue percibida dentro del nuevo modelo de desarrollo promovido por el Estado, los organismos internacionales y la misma Iglesia, cuyos representantes abogaron por su terminación definitiva debido a supuestas pérdidas económicas.

Aunque la diversidad cultural siempre estuvo presente en la zona, nunca fue el único criterio para la construcción de territorialidades. Actualmente, el elemento étnico-cultural juega un papel

mucho más importante que en el pasado. En la primera época la diferencia cultural se manifestó en la ocupación del territorio, pero no fue determinante en la organización político-administrativa y económica, pues todos eran parte del mismo sistema de intercambio. Al contrario, en la segunda época, el Estado, desde su forma de planificar el territorio, fraccionó las estructuras organizativas y económicas de carácter comunitario y familiar y desplegó una política identitaria basada en la diferencia cultural, sobre todo en el caso de la población awá. En efecto, la entrada de la población awá-kwaiker en el escenario y su posicionamiento como actor político de la mano del movimiento indígena han renovado la importancia del componente étnico-cultural en la construcción del territorio, en una coyuntura donde chocan intereses mineros, colonos y medioambientales.

En este contexto, es preciso conocer y rescatar hoy en día las antiguas formas de construcción del territorio tal como se manifiestan en la multiterritorialidad, una forma de territorialización que reconoce la diferencia social, económica y cultural de los grupos, pero no se construye sobre ella, sino sobre el encuentro y la convivencia. La multiterritorialidad de la primera época de ocupación del noroccidente del Carchi en el siglo veinte resulta un ejemplo de lo que uno de nosotros ha llamado “territorios interculturales”,¹⁰⁸ a saber, un ensamblaje de actores sociales heteróclitos cuyas prácticas funcionan de manera simbiótica. Hoy en día, está claro que el futuro del noroccidente del Carchi plantea numerosos desafíos para la construcción de formas de territorialidad que sigan criterios de interculturalidad y plurinacionalidad, construcción a la que hemos querido contribuir con el conocimiento de una historia no escrita hasta ahora.

108 Jorge Gómez Rendón, “Territorios interculturales”, *Sarance*, No. 46, 2020, pp. 84-102.

Referencias

- ÁVALOS, Duván, Jenifer Paspuel y Luis Vásquez, *La resistencia de la comunidad frente al proyecto nacional. Las relaciones entre la Comuna la Esperanza y el Resguardo Indígena de Chiles en la frontera colombo-ecuatoriana*, Gobierno Municipal de Tulcán, Tulcán, 2021.
- BARAHONA, Alexander, "Acuerdo Binacional para el Desarrollo Integral del Pueblo Indígena Awá de Ecuador y Colombia", *AXIOMA* 2, n.º 11, 2013, pp. 12-16.
- BARRIGA, Franklin, *Etnología Ecuatoriana: Awa Kuaikeres*, Vol. VII, Instituto de crédito educativo y becas-IECE, Quito, 1988.
- BUSTAMANTE, Agusta, "Etnohistoria de los Awá-Kwaiker entre el siglo XVII y mediados del XX", Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2016. <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/10284>
- CABRERA, Ramiro. *Don Lázaro Chamba último gobernador de Maldonado y Chical*. Casa de la Cultura Ecuatoriana Núcleo del Carchi & Editorial Semanario Carchi, Tulcán, 2021.
- CARRASCO, Eulalia, Enrique Contreras, María Augusta Espinosa y Ramiro Moncayo. "Diagnóstico socioeconómico de la etnia Awa-Kwaiker", Manuscrito no publicado, Departamento de Desarrollo Fronterizo del Ministerio de Relaciones Exteriores, Quito, 1984.
- Consejo Nacional De Competencias. "Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización", Quito, 2015.
- Consejo Nacional De Gobiernos Parroquiales Rurales Del Ecuador, "Nuestra historia", en <http://www.conagopare.gob.ec/index.php/nosotros/nuestra-historia>
- EHRENREICH, Jeffrey, "Contacto y conflicto: impacto de la aculturación entre los Coaquier del Ecuador", Ediciones Abya Yala & Instituto Otavaleño de Antropología, Quito, 1989.
- , "Awa-Coaiquer. Aclarando el secreto: la urgencia de conservar la biosfera awá". En José Juncosa, (comp.), *Etnografías mínimas del Ecuador: Tsáchilas-Chachis-Cholo-Cofán-Awá-Coaiquer*, pp. Quito, Abya-Yala, 1997, 143-158.

- EHRENREICH, Jeffrey David, y Judith Kempf, "Informe etnológico acerca de los indios coaiquer del Ecuador septentrional." *Sarance* 6, 1978, 5-20.
- ESPINOZA, Anabell, "Procesos de colonización en el piedemonte occidental del Carchi 1900-2018", Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2022.
- FIGUEROA, José Antonio, "Historización o tiempo fundacional: Centralización política Chachi y Estrategias autonómicas del grupo Awá", *Sarance* 5, 1994. pp. 69-88.
- GÓMEZ RENDÓN, Jorge, "Territorios Interculturales", *Sarance* 46, 2020, pp. 84-102.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia El Chical, "Plan de Ordenamiento Territorial 2016-2019", GAD El Chical, Chical, 2015.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia El Chical, "Actualización Plan de Ordenamiento Territorial 2020-2023", GAD El Chical, Chical, 2022.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la parroquia Maldonado, "Plan de Ordenamiento Territorial 2016-2019", GAD Maldonado, Maldonado, 2015.
- Gran Familia Awá, "Plan de vida de la Gran Familia Awá Binacional", GFAB, s/l, 2017.
- GUZMÁN, Alicia. "El impacto del Plan Colombia a la asistencia internacional en Carchi, Sucumbíos y Esmeraldas 1998-2001". Quito, Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, 2003.
- HAESBAERT, Rogério, "Território e multiterritorialidade: um debate, GEOgraphia 9(17), 2007, pp. 19-46, <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2007.v9i17.a13531>
- , "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad", *Cultura y Representaciones Sociales*, 8(15), 2013, pp. 9-42.
- LAURET, Sander, *La frontera Norte Ecuatoriana ante la influencia del conflicto colombiano*, Abya-Yala. Quito, Ecuador, 2009.
- MONCAYO, Ricardo, "La Economía Natural de los Awa-kuaiker". En José Junco (comp.), *Hombre y Ambiente: El Punto de Vista Indígena*, Abya-Yala, Quito, 1987, pp. 35-173.

- MORA, José y Fredy Rivera, "La situación étnica: cuatro casos. La etnia awa-coayker y el avance de la modernidad", *Cuaderno de discusión popular N°10*, 1984, pp. 29.
- NARANJO, Marcelo. *La cultura popular en el Ecuador: Carchi*. CIDAP, Cuenca, 2005.
- NATES, Beatriz. Soportes teóricos y etnográficos sobre conceptos de territorio. *Revista Co-herencia* 8(14), 2010, pp. 209-229.
- ORTIZ, Nilo. "Los cuayqueros: Costumbres y tradiciones". *Opciones y experiencias* N° 7, pp. 3-40.
- QUIROZ, Silvano, *Maldonado, mi pueblo amado*, Editorial La Prensa, Tulcán, 2017.
- THER, Francisco, "Antropología del Territorio", *Revista de la Universidad Bolivariana*, 11(32), 2021, pp. 493-510.
- ULLAURI, María. *Diálogo de culturas del noroccidente del Ecuador: Awa, Épera, Chachi, Afroecuatoriano, Mestizo campesino*. Gerencia de Protección Ambiental de Petroecuador & Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, 2003. pp. 132.
- RAMÓN, Galo y Víctor Hugo Torres. *Frontera Norte Ecuatoriana. Desafío de Gobernabilidad*, COMUNIDEC & Abya Yala, Quito, 2004.
- TAPIA, Amilcar. *Expediciones al noroccidente ecuatoriano en los siglos XVI y XVII*. Discurso de Incorporación como Miembro Correspondiente de la Academia Nacional de Historia del Ecuador. Quito. 1999.
- VARELA, Carlos. "El proceso agrario en Ecuador", *Revista Jurídica Online*, No. 30, 2011, pp. 19-52.
- VÁSQUEZ, Luis. "Comuna La Esperanza - Vigencia y la vitalidad de un pueblo Pasto: Historia de la comuna "La Esperanza", Impresión Gráficas Iberia, Quito, 2008.
- VILLARREAL, Carlos. *La crisis de la supervivencia del pueblo Awá*. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales & Instituto de Estudios Ecuatorianos, Quito, 1986.

-----, The creation of the Awa Indian Territory–Ecuador. En Christine Pendzich, Garry Thomas y Tim Wohigent (eds.), *The role of Alternative Conflict Management in Community Forestry*, FAO, Roma, 1994, pp. 119-143.

Entrevistados

QUENDI, Misael, entrevista por Anabell Espinoza, 22 de octubre de 2019.

CHAMBA, Guillermo, entrevista por Anabell Espinoza, 18 de noviembre de 2019.

CHAMBA, Segundo, entrevista por Anabell Espinoza, 22 de noviembre de 2019.

CHUGA, Marina, entrevista por Anabell Espinoza, 9 de junio de 2019.

CHUGA, Homero, entrevista por Anabell Espinoza, 21 de octubre de 2019.

CORAL, Ángel, entrevista por Anabell Espinoza, 1 de octubre de 2019.

ESPINOZA, Hugo, entrevistado por Anabell Espinoza, 5 de noviembre de 2022.

GUIZ, Leónidas, entrevista por Anabell Espinoza, 1 de octubre de 2019.

ORTIZ, Nilo, entrevistado por Anabell Espinoza, 23 de agosto de 2021.

PATIÑO, Anselmo, entrevista por Anabell Espinoza, 10 de octubre de 2019.

TARAPUÉS, María Estela, entrevista por Anabell Espinoza, 27 de noviembre de 2019.

TORRES, Elsa, entrevista por Anabell Espinoza, 4 de octubre de 2019.

TULCÁN, Paulina, entrevista por Anabell Espinoza, 10 de octubre de 2019.

YELA, Guillermo, entrevista por Anabell Espinoza, 30 de septiembre de 2019



La Academia Nacional de Historia es una institución intelectual y científica, destinada a la investigación de Historia en las diversas ramas del conocimiento humano, por ello está al servicio de los mejores intereses nacionales e internacionales en el área de las Ciencias Sociales. Esta institución es ajena a banderías políticas, filiaciones religiosas, intereses locales o aspiraciones individuales. La Academia Nacional de Historia busca responder a ese carácter científico, laico y democrático, por ello, busca una creciente profesionalización de la entidad, eligiendo como sus miembros a historiadores profesionales, entendiéndose por tales a quienes acrediten estudios de historia y ciencias humanas y sociales o que, poseyendo otra formación profesional, laboren en investigación histórica y hayan realizado aportes al mejor conocimiento de nuestro pasado.

Forma sugerida de citar este artículo: Espinoza, Anabell; Gómez, Jorge, "La colonización del noroccidente del Carchi en el siglo XX", *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, vol. CI, N°.209, enero – junio 2023, Academia Nacional de Historia, Quito, 2023, pp.11-48