

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

MICROVERTICALIDAD, PODER Y MERCADO EN LOS ANDES
EQUINOCIALES

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE

ENERO 2016

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN ANTROPOLOGÍA

**MICROVERTICALIDAD, PODER Y MERCADO EN LOS ANDES
EQUINOCIALES**

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE

ASESOR DE TESIS: DR. MICHAEL UZENDOSKI

LECTORES/AS: DR. FERNANDO GARCIA

DR. LUIS ALBERTO TUAZA

ENERO 2016

DEDICATORIA

A la autora de mis días, Isolina Calle.

AGRADECIMIENTOS

A Michael Uzendoski, por la paciencia y los conocimientos compartidos. A Don Simón Mendoza por iniciarme en las autopistas del Mito. A Víctor Breton, a quien debo mi descenso de la quinta luna de Júpiter. Y a Isabel Castillo.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I	11
GENEALOGÍA DEL CONTROL VERTICAL DE PISOS ECOLÓGICOS	11
Introducción	11
El manejo de pisos ecológicos en los siglos XVI y XVII	13
Las haciendas como núcleo articulador de la microverticalidad	22
Últimos atardeceres microverticales.....	26
Comunidad andina y racionalidad ecológica	31
CAPÍTULO II	36
HACIA UNA METODOLOGÍA DE LA ECOLOGÍA CULTURAL ANDINA EN CONTEXTO ETNOHISTÓRICO	36
Introducción	36
Enfoque teórico interdisciplinario	36
El método Etnográfico	39
El área de estudio y, El campo	41
Las entrevistas	43
La observación participante.....	45
El registro de la información	47
Los peligros y las limitaciones	48
CAPÍTULO III	49
ESTRUCTURAS MATERIALES Y CULTURALES QUE POSIBILITAN LA EXISTENCIA DE LA MICROVERTICALIDAD EN LA COMUNIDAD DE NIZAG	49
Introducción	49
El escenario geográfico y ecológico	50
La hoya del Chanchan y la microverticalidad	51
Caracterización general de pisos ecológicos de las tierras de Nizag.....	53

La Ecología y la historia de Nizag.....	55
Relación de la comunidad con el control de la tierra.	58
Pisos ecológicos que maneja la comunidad.....	69
El Comercio y los mercados.....	76
CAPÍTULO IV.....	78
PARENTESCO Y RECIPROCIDAD EN ESPACIOS VERTICALES.....	78
Introducción.....	78
Parentesco y verticalidad ecológica en la comunidad de Nizag.....	79
Parentesco y poder	83
Comunidad y reciprocidad	87
La minga y sus formas:.....	88
CONCLUSIONES	92
BIBLIOGRAFÍA	97
ANEXOS	106

Índice de gráficos:

Gráfico 1. Mapa Topográfico de la comunidad de Nizag (alturas msnm)	42
Gráfico 2. Mapa político del canton Alausí.....	51
Gráfico 3. Características de la vegetación en la comunidad de Nizag.....	55
Gráfico 4. Modelo microvertical en la comunidad de Nizag	70
Gráfico 5. Disponibilidad agrícola en los distintos pisos ecológicos (msnm).....	72

Índice de tablas:

Tabla 1 Mercados donde comercializan sus productos	77
Tabla 2. Apellidos y familias en Nizag Alto	79

RESUMEN

El trabajo que pongo en consideración, es un análisis etnohistórico sobre la readecuación de la lógica andina denominada microverticalidad en referencia al manejo de productos agrícolas en espacios (ecológicos) verticales. La microverticalidad no como un concepto estático ni esencialista, sino como un conocimiento dinámico, basado en la racionalidad ecológica; que permite la reproducción económica y social de la comunidad en espacios verticales, y que ha sido transformado por el colonialismo, el sistema de hacienda, y las diferentes etapas del capitalismo. Conocimiento que en vez de colapsar, continúa recreándose en muchas partes de los Andes como en la comunidad Nizag.

Así mismo, en el parentesco y las relaciones de reciprocidad, como instituciones que representan los valores sociales y lógicas pragmáticas de la racionalidad Andina; es decir, el parentesco Andino—con su énfasis en la dialéctica entre la endogamia y la exogamia— contiene, en sus lógicas de acción social las formas de la microverticalidad ecológica, como tradición de saberes y conocimiento social implícito, que se ha readecuado de acuerdo a los distintos momentos históricos y a las necesidades de la comunidad.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación trata el tema del control vertical de pisos ecológicos (Murra, 1975), que para el Ecuador Oberem (1981: 51) ha denominado microverticalidad. La microverticalidad entendida como un sistema de producción basado en la racionalidad ecológica y en la organización de la comunidad en sentido vertical. Varias investigaciones sustantivas dan cuenta de la existencia del manejo de pisos ecológicos en épocas pre-coloniales y coloniales, y en algunos casos de su readecuación a los tiempos actuales. Así tenemos a Murra, (1975); Salomon, (1980); Guerrero (1983); Bretón (1012); Oberem 1981; Quispe Bolaños, (1999); Martínez Valle (1984), Sánchez Parga (1984) et al.

Sin duda, escoger un tema de investigación obedece a motivaciones sociales e ideológicas; que en este caso, pasa por el compromiso social con las sociedades campesinas indígenas de los Andes, en el sentido de tratar el tema del control de los recursos y especialmente el control de la tierra; para dar cuenta de las estrategias económicas, políticas, sociales y culturales que las comunidades han ideado para asegurar su producción y reproducción económica y social.

De manera que la hipótesis general de esta investigación es que en los Andes del Ecuador muchas comunidades se definen hoy por un sistema de producción y organización social basado en una “racionalidad ecológica” vertical (Toledo, 1992), que se ha adecuado a los tiempos actuales. Por ello, el trabajo empírico de esta investigación sostiene que en la comunidad de Nizag existe hoy día un modelo de microverticalidad.

Por lo tanto, esta investigación explica y describe: el manejo de la producción agrícola en los distintos pisos ecológicos en los tiempos de la Reforma Agraria y cómo aquello ha cambiado hasta la actualidad, la relación de la comunidad con las haciendas y los cambios que produjo su disolución, las zonas de intercambio y comercialización de los múltiples productos, el parentesco y la reciprocidad en espacios verticales. También se realiza un estudio detallado sobre los diferentes procesos de adaptación de la comunidad a las transformaciones culturales e históricas, sus rupturas y continuidades en tres tiempos históricos; a partir de los tiempos en que entro en declive el Sistema de hacienda, pasando por el tiempo del neoliberalismo y hasta la actualidad (1930-2015).

En el plano empírico, fue necesario manejar tres variables: ecológica, económica e histórica. Aquello exigió la utilización de una metodología interdisciplinaria. La variable ecológica como una variable que durante mucho tiempo no fue tomada en cuenta en el análisis general del mundo campesino indígena, pues en el caso que nos atañe, respecto a la microverticalidad, el conocimiento de la ecología es fundamental por antonomasia, pero no me refiero a un condicionamiento ecológico, sino más bien a la creación del espacio ecológico de acuerdo a las necesidades de la familia y la comunidad, a un sistema de conocimiento de duración larga que se ha adaptado a diferentes contextos históricos y sistemas del poder.

El trabajo de campo fue el método fundamental para el desarrollo de esta investigación. La definición de campo y área de estudio estuvo enfocada desde un punto de vista relacional y dinámico, en donde la comunidad fue entendida como una suerte de centro, a partir del cual, se organizan una serie de redes dinamizadoras con comunidades de su alrededor y con el mundo exterior a través de la migración.

Para la recolección de información fue necesario utilizar técnicas clásicas como la entrevista y la observación. Y claro, el registro de la información se realizó con la ayuda de una serie de instrumentos tecnológicos.

La estructura de esta investigación se encuentra organizada en IV capítulos:

El primer capítulo se refiere a un recorrido teórico, en sentido genealógico, de los principales trabajos de investigación que han tratado el tema de la microverticalidad, cuyos trabajos en sentido histórico recorren los tiempos pre-coloniales, coloniales, republicanos (que son los tiempos del Sistema de hacienda) y el tiempo de la Reforma Agraria y del neoliberalismo.

El segundo capítulo se refiere a la metodología utilizada para esta investigación, partiendo del enfoque teórico previo a su desarrollo, hasta los métodos y técnicas utilizadas para el avance y culminación del trabajo investigativo. En general, la metodología es una propuesta que suma la perspectiva de la ecología cultural en contexto etnohistórico.

El tercer capítulo es un tratado histórico crítico sobre las estructuras materiales y culturales que han hecho posible la existencia de la microverticalidad en Nizag. Para ello fue necesario un acercamiento general a la ecología de la hoya del Chanchan en perspectiva etnohistórica, hasta llegar a una descripción de la producción agrícola

microvertical que hoy día maneja la comunidad de Nizag. Finalmente hay una descripción de las redes de intercambio y comercialización de sus productos.

El cuarto y último capítulo es un tratado sobre el parentesco y las relaciones de reciprocidad en Nizag. Instituciones que en sus lógicas de acción social contienen las formas de la microverticalidad, como tradición de saberes y conocimiento social implícito, que se ha readecuado de acuerdo a los distintos momentos históricos y a las necesidades de la comunidad.

CAPÍTULO I

GENEALOGÍA DEL CONTROL VERTICAL DE PISOS ECOLÓGICOS

Introducción

La organización política y económica de los distintos pueblos Andinos, y especialmente de los Incas, ha llamado la atención de un sin número de científicos sociales como antropólogos, arqueólogos, sociólogos, historiadores, etc. Todo ello debido a la posible existencia de lógicas económicas, políticas, sociales y culturales, cualitativamente distintas a las lógicas de occidente; que funcionaban en plenitud en épocas precolombinas y que a pesar de las rupturas que estas pudieron haber sufrido a partir del siglo XVI, existe posibilidad de que continúen funcionando. Varias investigaciones sustantivas dan cuenta de la existencia de esas otras racionalidades, de sus rupturas, continuidad y/o readecuación; Murra, 1975; Salomon, 1980; Guerrero 1983; Bretón 1012; Oberem 1981; Quispe Bolaños, 1999; Martínez (1984), et al. Me refiero a existencia de un sistema económico-social basado en el manejo de distintos pisos ecológicos.

De ello surge el objetivo del presente capítulo. Realizar un recorrido teórico crítico por los tratados relacionados con el manejo de pisos ecológicos en distintas zonas de los Andes, para luego acercarse en el tiempo y el espacio al área de esta investigación. Todo ello desde un punto de vista histórico amplio; desde las evidencias bibliográficas más generales que dan cuenta del manejo de pisos ecológicos en épocas pre-coloniales y coloniales, para posteriormente centrar la atención en la época del Sistema de Hacienda, el neoliberalismo y lo que va del siglo XXI. Y finalmente realizar una disertación crítica sobre la comunidad andina y la racionalidad ecológica.

Por ello, parto de los presupuestos teóricos y metodológicos que apuntan la existencia del sistema de agricultura vertical en la región de los Andes en épocas precolombinas, (Murra, 1975; Salomon, 1980) la agricultura vertical entendida como un tipo de racionalidad que se observa en el conocimiento de “el control vertical de un máximo de pisos ecológicos” (Murra 1975) que para el Ecuador se conoce con el

concepto de microverticalidad¹. La microverticalidad circunscrita en un campo heterogéneo, debido a la irregular geografía y la particular ecológica propia de los Andes, y a las relaciones con las particularidades históricas, económicas, políticas y sociales que han vivido los distintos pueblos Andinos.

Por ejemplo, en el tiempo de las haciendas la lógica de la microverticalidad se encontró articulada a una gran red agropecuaria propia del régimen hacendatario. Así lo dice Guerrero (1991; 269) “las cementeras para la venta cubren los pisos ecológicos bajos” “la crianza extensiva de animales grandes y pequeños quedaba relegada a los páramos, desde las lomas y planicies que sobrepasan los 3500 mts. hasta unos 4500 mts.”. “Con frecuencia las haciendas tenían una superficie lo suficientemente grande como para abarcar diferentes pisos ecológicos” (Bretón, 2012: 48), y además “dentro de las haciendas fue hilvanándose una red compleja de intercambios entre unos pisos ecológicos y otros; intercambios económicos, a través de los flujos de productos que subían y bajaban; pero también simbólicos y rituales” (Ibid, 2012: 50). Es decir, que en cierto sentido, y en casos muy puntuales, las haciendas reconocieron y funcionaron bajo una lógica microvertical.

En los tiempos de la Reforma Agraria, (en el Ecuador en 1964 y 1973) las comunidades campesinas de los Andes entraron en disputa por la repartición y distribución de tierras, en disputa por el poder. Aquello se convirtió en un campo de acción y de luchas desiguales que en ciertos sitios acabó fragmentando de forma decisiva la microverticalidad. Aquí un ejemplo en un estudio de caso...

Es que la lógica de la microverticalidad estuvo funcionando, de alguna manera, hasta que la Reforma Agraria y la llegada masiva de proyectos de desarrollo de todo tipo articularon unívocamente y para siempre a los pequeños productores de Toacazo con la lógica mercantil, de la mano de la introducción masiva de la revolución verde y de la vinculación de los exhuasipungueros y exprecaristas a los mercados locales y regionales en calidad de productores especializados (Bretón, 2012: 52).

Esta evidencia bibliográfica indica que en ciertos sectores, con realidades particulares, la microverticalidad fragmentó sus lógicas de forma definitiva. Sin embargo, es posible

¹ Microverticalidad quiere decir que los habitantes de un pueblo tenían campos situados en diferentes pisos ecológicos alcanzables en un mismo día con la posibilidad de regresar al lugar de residencia por la noche. (Oberem, 1981: 51)

que en otros lugares con realidades geográficas, ecológicas e históricas distintas, haya sido posible que la microverticalidad, en cierta medida, continúe funcionando.

El manejo de pisos ecológicos en los siglos XVI y XVII

En una entrevista realizada a John Murra en Perú en los años 90 afirma que el control de un máximo de pisos ecológicos no es más que un método tecnológico y económico que combina las potenciales productividades de distintas zonas ecológicas ubicadas a distancias muy cortas (en ciertos casos a largas distancias) en un solo sistema económico. En referencia a la jurisdicción o límites de ese sistema económico afirma que en los Andes los territorios eran dispersos con administraciones independientes. “Eso de la verticalidad es un apodo, lo que importa es que el territorio de una unidad política es disperso” (Murra, 1990) y que esos territorios dispersos necesariamente se relacionaban de forma armónica. Según Hugo Neira (2006) este sería el principio de reciprocidad y complementariedad andina, “donde los hombres suben y bajan para completar su dieta” alimenticia. Y en ese sentido los productos agrícolas más importantes para los pueblos andinos serían la papa y el maíz, la coca; la papa de un piso ecológico alto posiblemente sobre los 4.000 metros, el maíz de un piso ecológico de clima templado, aunque no se descarta que el maíz podía ser sembrado a 4.000 metros, pero solamente para ser usado en los rituales (Murra, 1975: 47). En ese mismo sentido, la papa y el maíz al ser productos de distintos pisos ecológicos no significaba “que un grupo étnico no cultivara ambos” (Murra, 1975: 50) y aquello en grupos pequeños o muy grandes.

Para ejemplificar la verticalidad Murra (1975) ofrece cinco casos puntuales, ubicados históricamente entre 1460-1560 y sucedidos en los Andes centrales: el primer caso se refiere a una sociedad demográfica y política pequeña con aproximadamente “2500 a 3000 unidades domésticas” ubicadas en el valle de Chaupiwara². El modelo de agricultura vertical que practicaba dicha sociedad se refiere a que existía un grupo étnico que se ubicaba (Los Chupaychu) a unos 3.000 o 3.200 msnm, desde donde formaban un núcleo económico y político que articulaba la el manejo de pisos ecológicos hacia tierras altas y bajas, ocupadas siempre por grupos sociales

² El valle de Chaupiwara se encuentra en la provincia de Daniel Alcides Carrión a poco más de unas siete horas desde la ciudad de Cerro de Pasco. (Carrión. 2008)

multiétnicos. Es claro que los grupos étnicos que habitaban los pisos ecológicos altos, producían tubérculos, papas, melloco, ocas, y que los grupos étnicos que habitaban tierras bajas producían por ejemplo coca y frutas; formando de esa manera una economía complementaria con lo que producían en el piso ecológico intermedio, que era el maíz. El segundo caso se refiere al reino de los Lupaqa, cuya verticalidad es (en parte) cuantitativamente distinta respecto al primer caso. La diferencia entre el primero y el segundo caso es cuantitativa, en sentido demográfico, geográfico y ecológico. Porque según Murra el centro del reino de los Lupaqa se encontraba en el altiplano (lago Titicaca) desde donde articulaban su verticalidad hasta las costas y oasis del pacífico en el este, y al oeste hasta las selva en el interior del continente, es decir, tenían una gran variedad de pisos ecológicos a muy larga distancia, a varios días de camino. Su población aproximada fue de 20 mil unidades domésticas.

Pero también existen similitudes entre el primer y el segundo caso; los dos pueblos estaban conformados por poblaciones multiétnicas, su territorio era disperso y además, “tanto los Chapaychu como los Lupaqa tenían sus sedes de población y poder en la sierra” (Murra, 1975: 80). Murra lanza este dato para entrar en una serie de interrogantes respecto a la posibilidad de que el manejo de pisos ecológicos pudo o no tener su centro articulador en la costa. De ello tratan el tercero y cuarto caso. Pero no hay certeza de que así fuera, solamente una serie de conflictos por el control de territorios más que la evidencia de que la verticalidad haya tenido su centro articulador en la costa. Sin embargo, Murra propone que la Arqueología podría ayudar a aclarar tales conjeturas, pero dice que aquello tampoco sería suficiente, pues la presencia de productos agrícolas más allá de sus fronteras “naturales” puede obedecer a formas económicas como el “trueque, el intercambio ceremonial, así como el comercio” (Murra, 1975: 89). Por tanto, en el tercer y cuarto caso no se llega a ningún acuerdo sobre la existencia o no de la verticalidad. Sin embargo Murra recurre a Paterson para decir que...

[...] la autosuficiencia comunal es una forma antigua de organización social en los Andes [...] La consecuencia más importante de tal forma de organización para adquirir los recursos que necesitan, consiste en que los miembros de una comunidad tienen que distribuirse eficientemente en el espacio, a través de su territorio. Las zonas donde se dan tales recursos pueden estar ubicadas a cercana proximidad una de la otra o a distancias considerables, según los patrones que rijan en su territorio [...] (Patterson, 1971: 317; Murra, 1975: 89)

Es decir, que la intención de la verticalidad era la autosuficiencia comunal y que además, sus formas pudieron ser muy variadas, seguramente de acuerdo al contexto histórico, político y ecológico particular en cada comunidad. Así lo dice también Mayer (1974).

Quando el grupo étnico es bastante numeroso, el control ecológico se extiende a tierras lejanas ("colonias"), adonde son enviados algunos miembros del ayllu mitmaq para cultivarlas o para pastar animales. Cuando las distancias son grandes, el control vertical y a veces horizontal de la ecología determina cambios importantes en la organización socio-económica del ayllu (Mayer, 1974:18)

Una variabilidad muy extensa de sistemas que tenían como base de la organización social y económica el control de la ecología vertical.

En el quinto caso de Murra aparece la influencia directa del Cuzco, es decir, la influencia de los Incas hizo que la verticalidad (si esta fue pre-inca) sufriera alteraciones. En este caso aparece también la dicotomía entre verticalidad y archipiélagos; lo primero sería complementariedad y "autosuficiencia" de un solo sistema económico y político, lo segundo se refiere a que probablemente tras la influencia Inca hubo archipiélagos especializados en uno u otro producto, bajo la dirección de un Estado mayor. Cuyas consecuencias generales serían la afectación en los sistemas económicos y políticos locales, afectando así su desarrollo social, económico y político. Sea como fuere, para Murra el modelo económico vertical es un hecho característico de los pueblos andinos antes y durante la influencia del Tawantinsuyo.

La existencia y supervivencia de una estructura sociopolítica como la del Tawantinsuyo dependía tecnológicamente de una agricultura capaz de producir en forma sistemática excedentes que sobrepasaran en mucho las necesidades del campesinado (Murra, 1975: 55)

Si el manejo de pisos ecológicos de los pueblos antes de la influencia de los Incas era la autosuficiencia comunal, bajo la influencia de los Incas ese sentido del manejo de pisos ecológicos va a girar en función del nuevo orden político.

Sin embargo, el modelo agrícola que John Murra teoriza para explicar la lógica económica en las sociedades andinas permite acercarnos al conocimiento que tenían dichos pueblos de los ecosistemas verticales, en referencia a los suelos, "climas" y

productos agrícolas en cada uno de los distintos pisos ecológicos en la irregular geografía andina (Murra 1975); todo ello entendido como un complejo sistema de relaciones sociales y políticas, como el parentesco, matrimonios cruzados, compadrazgo, acuerdos políticos, entre otros (Bretón, 2012; 50). Por tanto, aquello constituía una gran red de intercambio agrícola que garantizaba la autonomía alimentaria, el acceso a la tierra y convertía a los pueblos en estrategias económicas que formaban una simbiosis entre la variabilidad ecológica y las relaciones sociales en ocasiones ampliadas (Salomon 1980).

En ese mismo sentido Salomon realiza un análisis y diferenciación entre la geografía de páramo³ (en los andes ecuatoriales) y de puna⁴ (en los andes centrales) y cómo dichos habitantes precolombinos en lugar de observar una limitación geográfica vieron una oportunidad agrícola y de pastoreo a su favor. En el Ecuador “en vez de los "Andes *de* Puna" encontramos en el norte los "Andes Páramo", húmedos y fríos (Oberem, 1981: 50). Eso no quiere decir que las condiciones geográficas y ecológicas determinen un sistema cultural “sino más bien que influyen en determinados rasgos dentro de un sistema cultural” (Ibid, 1981: 48). Dicho de otro modo, la cita explica un alejamiento al determinismo social.

Para contextualizar lo que hasta aquí se ha dicho recurro a Oberem; quien afirma; que “En grandes partes de la Sierra (del Ecuador) se encontraba -y se encuentra aún hoy día (Sick, 1963: 158-159)-un fenómeno que se podría denominar micro-verticalidad. Lo cual se distingue en gran medida de la macro-verticalidad descrita por John V. Murra (1975) (Oberem, 1981: 51). Por tal razón, para Oberem “Microverticalidad quiere decir que los habitantes de un pueblo tenían campos situados en diferentes pisos ecológicos alcanzables en un mismo día con la posibilidad de

³ En el libro *Los Señoríos Étnicos de Quito*. Frank Salomon menciona que “Existe cierto desacuerdo sobre la extensión vertical del páramo”. Sin embargo cita a Acosta Solís, quien dice que – el páramo- por lo general va de 3300 a 3500 hacia arriba. Cita también a Maggio Peña (1964) cuando dice que los páramos permiten plantaciones de cebada y tubérculos andinos. A lo que Salomon agrega que “El clima del páramo es generalmente frío nublado y húmedo” (Salomon, 2011: 91 -92)

⁴ “La puna puede ser caracterizada como un ecosistema especializado, basado únicamente en los recursos de la ganadería, que están limitados a los animales mejor adaptados a la vida de altura, principalmente alpacas y llamas, y en menor proporción ovejas.” Generalmente en el Perú va desde los 3800 o 4000 hasta los 4800 mts, s.n.m. (Custred, 1977; 65). Las zonas de puna y paramo a pesar de su gran altura están cubiertas de una vegetación “siempre verde” (Custred, 1977: 56)

regresar al lugar de residencia por la noche” (Oberem, 1981: 51). La diferencia está planteada, lo descrito por Murra se refiere a un modelo que abarcaba grandes distancias geográficas y una variabilidad ecológica amplísima, por ejemplo diez días de camino entre un piso ecológico y otro, grupos demográficos numerosos, posiblemente “de 20.000 unidades domésticas” (Murra, 1975: 72), entre otros. Todo ello en lo que actualmente es Perú y parte de Bolivia. En cambio la microverticalidad, se refiere a distancias cortas entre un piso ecológico y otro, articulada por grupos humanos pequeños. Es que las condiciones geográficas⁵ de la cordillera de los andes en el Ecuador, sin que sean determinantes, serían aptas para este modelo económico.

Por eso. Y para acercarnos un poco a nuestro estudio de caso, paso a referirme al trabajo de Salomon (2011), quien luego de un estudio vasto sobre las situaciones fitogeográfica, climática y ecológica de la sierra ecuatoriana en referencia a las hoyas interandinas, toma la hoya de Guayllabamba para, a partir de ella, centrar su investigación sobre la organización social de las comunidades amparada bajo una lógica del manejo de pisos ecológicos. Y en primer lugar enfatiza que las condiciones estrechas del callejón interandino serían un punto favorable para que cualquier habitante pueda llegar a distintos pisos ecológicos en poco tiempo (Salomon, 2011: 100). Además observa que ningún piso ecológico podía ofrecer condiciones para la autosuficiencia económica, por lo que necesariamente los pequeños poblados tenían que realizar algún tipo de intercambio entre los pueblos ubicados en distintos pisos ecológicos.

Salomon afirma también que; “el medio ambiente natural ha sido radicalmente transformado por el uso humano” (Salomon, 2011: 87). Que aquella transformación se debe al uso del suelo por parte de los distintos pueblos incluso desde épocas precolombinas. Y en una comparación entre los Andes centrales, que tenían a los Kamayuj como especialistas de intercambio que adaptaban posiblemente todas las esferas de la producción, en los Andes del norte no existe algo similar. Por lo tanto, la red que conectaba distintas zonas ecológicas, por ejemplo en el valle de Guayllabamba, seguramente obedecía a otro tipo de relaciones sociales cualitativamente distintas a las

5 La Sierra ecuatoriana tiene una extensión de 50 a 80 Kms. de ancho por 650 Kms. de longitud. A excepción de variaciones regionales encontramos aún en áreas limitadas de ella -algo esquematizadas-las siguientes zonas climáticas: 1º. el "piso templado subtropical" entre los 1.500 y 2.000 m. de altura con temperaturas medias de 20-15° C; el 2º. el "piso templado subandino" (2.000-3.300 y 15-10° C); 3º. el "piso andino" de 3.300 a 4.600 m. y 4º. el "piso frío glacial" a partir de los 4.600 m. El límite de cultivo está más o menos a los 3.500 m., el Páramo comienza a los 3.300-3.500 m. de altura. (Oberem, 1981: 51)

de los Andes centrales, posiblemente “vínculos dinásticos; relaciones de intercambio entre familias u otras unidades; exogamia intercomunal; especialistas en el intercambio a larga distancia; colonias étnicamente mixtas; y alianzas militares” (Salomon, 2011: 101). Evidentemente la presión del Tawantinsuyo hizo que las lógicas internas se modificaran, (si estas fueron pre-incas) pero aquello no quiere decir que estas desaparecieran del todo, seguramente se readecuaron y/o refuncionalizaron, como se dijo anteriormente, de acuerdo a los nuevos intereses del estado Inca.

Cuando Salomon afirma que las poblaciones pre-incas que habitaban los alrededores de Quito no gozaban de independencia, se refiere a que el conjunto de comunidades, que en términos quichuas se conocían como *llajta*⁶ y en plural como *llajtakuna*, se ubicaban en sitios estratégicos en sentido fitogeográfico para aprovechar las condiciones del terreno y de esa manera formaban interdependencia conjunta. Es decir que cualquier estudio sobre los pueblos “nativos” de los alrededores de Quito no se puede realizar de forma individual, sino más bien como un todo relacional (Salomon, 2011: 103). Y claro, aquella interdependencia entre las distintas *llajta* seguramente se modificó con la presión Inca. A ello habría que sumar la presión española, que hizo que la organización vertical ya tocada sufriera mayores modificaciones entre las distintas *llajtakuna*...

El acortamiento vertical fue el resultado de la falta de voluntad de los españoles de tolerar asentamientos en sitios difíciles de llegar a caballo, sea por su remota posición en las laderas superiores o por el áspero terreno de cañones y selvas. Parece que se prefirió localizaciones entre los 2.000 y 2.800 m. estos niveles probablemente absorbieron la población y con ella los toponímicos de las *llajtakuna* que antes estaban más arriba o más abajo (Salomon, 2011: 106).

A pesar de ello, las pruebas bibliográficas ofrecen evidencia de la existencia del manejo vertical de pisos ecológicos en las antiguas *llactakuna* que habitaban el valle de Quito. Y como un dato agregado, la verticalidad e interdependencia se podía evidenciar en la dieta alimenticia diaria: pues la dieta de los indios era en base al maíz, pescado, cuy, papas, melloco, ocas, frijoles, habas, arvejas, y quinua; estas cosas con un poco de sal es su mantenimiento, el ají es infaltable, y además la chicha. A ello se suman frutas

⁶ La *llajta* sería la base de la sociedades nativas, que a su vez está compuesta de un grupo de personas que comparten derechos sobre ciertos factores de la producción (Salomon, 2011: 103)

silvestres como los guabos. Evidentemente, “tres productos aparecen inseparablemente cuando se ven las relaciones entre la Sierra y las zonas bajas y cálidas: algodón, sal y ají” (Salomon, 2011: 145-161). “Era de importancia fundamental para la población de la Sierra el suministro con sal. Este mineral tan indispensable se lo conseguía desde la Costa o por cocción de aguas o tierras salitres en determinadas regiones de la Sierra (Oberem, 1981: 54).

Si bien se reconoce la existencia de la verticalidad y complementariedad entre las distintas *llajtakuna* de los alrededores de la hoya de Guayllabamba, se enfatiza también que la influencia histórica y política tanto de Incas como de españoles rompió una parte de las lógicas económicas verticales. Indudablemente aquellas influencias externas tarde o temprano acabaron afectando las condiciones sociales políticas, económicas y culturales que caracterizaron a los pueblos Andinos pre-incas, pero no por eso estas desaparecieron de forma definitiva.

En cierto sentido vengo acercando la voz, desde los tratados más generales, en sentido etno-histórico y geográfico, al lugar de mi estudio de caso.

De manera que ubico aquí algunos ejemplos sobre la existencia de la microverticalidad en el siglo XVI en la sierra del Ecuador.

Los habitantes de Cahuasquí (Cantón Ibarra, Prov. de Imbabura) a 2.379 m. sobre el nivel del mar poseían plantaciones de "algodón... de una legua deste pueblo en un valle caliente" y sus vecinos de Quilca "mucha cosa y mucho algodón de otro valle que ellos tienen dos leguas de su tierra" (Aguilar, 1965: 244). En Pimampiro [Cantón Ibarra, Prov. de Imbabura) había "sementeras de maíz en este pueblo" y "Chácaras de coca y algodón que están en el valle" (Borja, 1965: 249). El pueblo está a una altura de 2.156 m., el valle del Río Chota a 1.500-1.600 m. (Oberem, 1981: 52)

Oberem ubica este ejemplo de microverticalidad y a continuación agrega muchos otros, todos ellos en referencia a la sierra del Ecuador. Algo similar sucede en Pelileo, Píllaro y Tisaleo en provincia de Tungurahua. En referencia al Cantón Píllaro afirma:

Está el pueblo en un llano que hace la falda de la sierra de la cordillera de los Andes. La tierra es fría y no se da bien el maíz. Es abundante de papas..." y "cerca del lugar como una legua tiene un monte de mucha leña y madera y yerba de que se aprovechan" y "una legua del lugar hacia el río Ambato está una hoya donde hay calientes, así llaman a los valles abrigados. Allí están huertas donde se cogen los higos..." (op. cit., Purgayes, 1868: 459). (Oberem, 1981: 52)

Píllaro aparece como una comunidad ubicada en un sitio central, desde donde controlaba tierras altas y bajas, de acuerdo a sus necesidades variadas. A continuación se refiere a poblaciones Cañaris, que hoy en día se encuentran en la provincia de Chimborazo y son los cantones de Chumchi y Alausí.

Chumchi. Poblado "en sierra" y donde "en obra de una legua hay tres ríos grandes... en algunas vegas que hay siembran los indios maíz, yucas, camotes, coca, algodón, ají, pepinos y otras cosas... y gran suma de calabazas que llaman mates [...]" (Garivía, 1965: 286-287). Igualmente fue el caso en Alausí (Cantón Alausí, Prov. de Chimborazo), donde el pueblo está ubicado en la altura y "un tiro de ballesta... pasa un río... y en la vega deste siembran los indios maíz..." (Italiano, 1965: 288-289). (Oberem, 1981: 53)

Luego de plantear algunas preguntas que intentarían dar cuenta de si el modelo de microverticalidad anteriormente descrito se practicaba antes de la influencia Inca y española, dice "Yo supongo que sí se la aprovechaba, pues las realidades geográficas se prestan a ello y, además también la población campesina no indígena de hoy día continúa practicando el mismo sistema" (Oberem, 1981: 53). El caso es relevante porque, aunque el dato se refiere a algunas décadas atrás, señala la posible continuidad de la microverticalidad en el campo social empírico de esta investigación.

Por supuesto, a las pruebas bibliográficas sobre la existencia de la microverticalidad hacen falta pruebas empíricas. Por ello, ubico a los pueblos de los Andes equinocciales como creadores de espacio y lugar, cuya situación ecológica y geográfica de una u otra manera afectó y afecta la organización social, económica, política y cultural, pero en ningún caso fue un determinante para ello.

En ese sentido, la racionalidad ecológica que teoriza Golte (2001) refiriéndose en las prácticas culturales de los habitantes de los Andes, permite dar cuenta de como el sistema económico y social, (antes y después de la conquista española) funcionaba con una lógica cualitativamente distinta a la de los pueblos europeos. Y, a diferencia del sistema Europeo, el modelo Andino permitía que los habitantes en las zonas rurales prosperen y vivan bien. Ahora estas zonas han empobrecidos más por las fuerzas del capitalismo que no ha sido nunca muy bueno para el mundo Andino.

Los pueblos andinos habían adecuado su economía, su sistema político y religioso al medio geográfico irregular de los Andes. El conocimiento de los climas, suelos, épocas anuales, etc., les permitió "intercalar ciclos de producción, que a su vez

les permitió aprovechar la mano de obra agropecuaria en forma mayor y más prolongada que en otras sociedades más favorecidas por la naturaleza” (Golte, 2001: 14), además, los Andes... ecuatorianos tienen por lo general condiciones más benignas para los cultivos y por lo tanto ofrecen la oportunidad para agriculturas de otro tipo, y también han podido aprovechar más a partir del periodo colonial de cultivos y técnicas agrícolas oriundas de otras partes del mundo (Ibid, 2001). Por ejemplo el arado y el ingreso de otros productos.

Aquello permite observar que los pueblos andinos (en ciertos sitios) continuaron practicando el modelo de agricultura vertical, basándose en una conjugación de lógicas locales y foráneas, a lo largo y ancho de los Andes.

Evidentemente, en ciertos lugares que se practicaba el modelo de agricultura vertical, debido a influencias externas, hubo ruptura definitiva. Pero no hay duda que en ciertos pueblos de la sierra del Ecuador la microverticalidad era una realidad, antes e incluso luego de la llegada de los europeos. Así lo constata Quishpe Bolaños (1999) en Sigchos, provincia de Cotopaxi, en épocas anteriores a la conquista, la economía de los pueblos de Sigchos se basaba en el control vertical de pisos ecológicos en un espacio menor. Aquello fue posible mediante “un conjunto de especialistas o camayos” (Quishpe Bolaños, 1999: 100). Pero no se debe entender que en la actualidad las comunidades que hoy practiquen cierto tipo de microverticalidad se identifiquen con aquellas comunidades que la practicaban antes de la conquista europea, que aunque existan probabilidades de continuidad cultural no se debe olvidar que la presión colonial produjo distorsión en la verticalidad (Salomon, 2011: 105).

Por ello Martínez (2002: 60) afirma que existen varias pruebas bibliográficas que permitirían observar el manejo de la microverticalidad en distintas comunidades de la sierra norte y centro del Ecuador

[...] la estrategia “ideal” es poseer parcelas en varias latitudes, en varios “nichos ecológicos”, con lo cual se busca obtener una variedad lo más extensa posible de productos agrícolas. Se trata de una modalidad típica de explotación de los recursos naturales del hombre andino, con especificidades regionales que dependen del calendario agrícola y ritual (Martínez, 2002: 60)

Dos elementos respecto al texto citado. El primero se refiere al manejo estratégico de los distintos pisos ecológicos para obtener mayor variedad de recursos -variable que se

muestra en la mayoría de autores tratados- El segundo elemento se refiere a que el manejo de pisos ecológicos es propio de los pueblos andinos, pero que este no es un modelo estándar, bajo formas homogéneas, sino más bien se sugiere que es un modelo flexible, que puede variar según las regiones.

En resumen. El manejo de pisos ecológicos es un conocimiento de los pueblos Andinos, no exclusivo de los Incas; cuyo principio fundamental sería: lograr autosuficiencia comunal a intercomunal en base al acceso y dominio disperso de distintas ecologías. Conocimiento que ha sido afectado por las lógicas y políticas de los distintos tiempos históricos; que sin embargo existe posibilidad de encontrar evidencias empíricas en la actualidad. Doy paso de este modo a la época de las haciendas.

Las haciendas como núcleo articulador de la microverticalidad.

Luego de la dominación Inca y de la dominación colonial española, las comunidades de los Andes se ven envueltas por un nuevo régimen de dominación nacional.

Me refiero al Sistema de Hacienda en los Andes ecuatorianos, cuyo origen estuvo unido al naciente Ecuador y a la necesidad de establecer un estado-nación que respondiera a las exigencias del sistema capitalista de ese momento. Según Dávalos (1999) el sistema de hacienda es heredero de la época colonial, que se constituyó sobre las encomiendas coloniales, y según Guerrero fue un sistema laboral acodado con un término colonial llamado, *el concertaje de indios*, pero que prefiere decir que era un sistema laboral basado en el *peonaje por deudas*, cuyo funcionamiento institucional se extendió hasta el 20 de octubre de 1920, cuando el congreso de la República eliminó la llamada *cárcel por deudas* (Guerrero, 1991: 41). Pero en la realidad el funcionamiento de las haciendas se extendió hasta la Reforma Agraria en los años 60 y 70 respectivamente.

La forma de endeudar a los *indios* era por ejemplo a través de los *suplidos* y los *socorros*, en general en -dinero o bienes- que el patrón daba a los conciertos. Resulta “obvio que su contenido es irreductible a un mero significado económico y jurídico, una modalidad, una “artimaña” del patrón para endeudar a los conciertos” de por vida (Guerrero, 1991: 142). Por ello, es evidente que para el desarrollo productivo de las haciendas, era necesario tener indios sujetos a la ellas. Solo de esa forma se aseguraba la permanencia de mano de obra barata. Entonces “no quedaba otra solución que la de

endeudar a indios para obligarles así “legalmente” a quedarse como peones en las haciendas” (Oberem, 1981: 345). Pero las haciendas no solo tenían trabajadores sujetos a ella, sino también trabajadores externos, empleados libres que trabajaban por un “sueldo” (en especies).

De esta forma entramos en un tiempo histórico en los Andes ecuatoriales caracterizado por un sistema de producción basado en la Hacienda, cuya producción segundo Dávalos tenía el siguiente objetivo más inmediato.

El sistema de hacienda se constituye en función exclusiva del mercado interno. Es este sistema el sustento de la seguridad alimentaria y de la producción agrícola destinada para el consumo interno. La fuerza de trabajo se relaciona con la hacienda a través de la renta en especie y bajo mecanismos de perpetuación de deudas hacia el patrón de la hacienda (Dávalos, et al., 1999)

Dos elementos en referencia a la cita; el primero se refiere a los objetivos sociales que tenía el Sistema de Hacienda (serrana) con la sociedad ecuatoriana y con el capitalismo, y el segundo se refiere a la deuda como medio articulador de este sistema, como se dijo líneas arriba.

Por tanto, si el objetivo más inmediato de la producción agrícola de las haciendas serranas era el mercado interno, se convertía de esta manera en un eje articulador de la sociedad ecuatoriana de cara a insertarse en el mercado mundial y en el capitalismo. Lo cual permite observar, que la producción de las haciendas que manejaban distintos pisos ecológicos estaba en función del capitalismo y en contradicción con su sentido tradicional, en detrimento de la comunidad.

Por ello, paso ahora a observar algunos estudios de caso que permiten dar cuenta de la relación y posible dialogo de ciertas haciendas serranas y su producción agrícola, con la microverticalidad. Porque es posible, que en casos puntuales, el sistema hacendatario haya reconocido la organización social tradicional de los campesinos indígenas respecto al control vertical de pisos ecológicos y a la organización social basado en la comunidad, para articular, desde esa lógica, su régimen de producción.

Digo esto porque según algunas pruebas bibliográficas es evidente que durante el Sistema de Hacienda, la microverticalidad (en algunos lugares) continuó funcionando (con otros objetivos), es decir, que en ocasiones, la centralidad de la hacienda se convirtió en un punto estratégico desde donde se tejía una red de producción hacia

tierras bajas y hacia tierras altas (Bretón 2012), en donde, no solo los indios conciertos⁷ formaban parte de ello, sino también los indios libres⁸ o sueltos. Es decir que en la producción de la hacienda participaban las familias huasipungueras como también las familias y comunidades externas a ella. Este modo de producir no se encontraba organizado en función de las comunidades sino en función del mercado. “Las cementeras para la venta cubren los pisos ecológicos bajos, los mejores terrenos, aquellos planos, cruzados de acequias que descienden hacia la vaguada de las hoyas geográficas serranas” (Guerrero, 1991: 269).

Si la producción de las mejores tierras de las haciendas se destinaba de forma exclusiva para la venta, es claro que la producción de las tierras altas, difíciles, con menor productividad, estaba destinada a la mantención de las familias huasipungueras que trabajaban en el interior de las haciendas.

De manera que la dimensión geográfica y ecológica que manejaban las haciendas era amplísima.

[...] al comienzo de siglo, (XX) en las haciendas como las cayambeñas (Miraflores, El Hato, San José, Milan, La Merced), los terrenos bajos rendían cada año al menos tres o cuatro tipos de plantas entre cereales, granos y tubérculos: trigo, cebada, centeno, maíz, papas, ocas [...] La crianza extensiva de animales grandes y pequeños quedaba relegada a los páramos, desde las lomas y planicies que sobrepasaban la cota de los 3.200mts. (Guerrero, 1991: 269).

Es decir, la lógica agrícola y de producción de las haciendas en esta parte del Ecuador formó una red vertical de producción definida por prácticas y normas morales propias. Pero el sentido de la producción basado en la microverticalidad para este momento será otro, puesto que la producción ya no tendrá como objetivo la complementariedad ecológica agrícola en el interior de las comunidades que manejaban distintos pisos ecológicos, (menos aún entre comunidades de distintos pisos ecológicos) sino más bien el nuevo sentido será la producción (por lo menos una parte de ella) para el mercado. Es

⁷ Indios conciertos eran aquellos que se encontraban atados a la hacienda mediante la figura jurídica de la deuda. Aquellos que por escrito y ante un juez parroquial comprometen sus servicios por cierto tiempo en favor de cualquier dueño o poseedor de un predio (Guerrero, 1991: 65)

⁸ Los peones (Indios) “suelos o libres” en cambio son trabajadores que sin tener ningún compromiso por escrito buscan trabajo sin sujetarse a tiempo determinado, y por un salario previamente estipulado (Guerrero, 1991: 66)

decir que el sentido anterior de la microverticalidad ha cambiado de acuerdo al nuevo momento histórico.

Otro ejemplo de ello son las haciendas de Gatazo y Colluctus en la provincia de Chimborazo.

La propiedad multi-hacendataria compilada por los Zambrano se constituía en un esfuerzo notable, más no inusual, de ensamblar una gradiente vertical de zonas de producción agrícola y ganadera de diversas elevaciones (y por lo tanto de microclimas) que se complementarían las unas a las otras en un esquema productivo general (Thurner, 2000: 349)

Es notable el ejemplo porque permite observar que dos haciendas o más funcionaban como un solo sistema productivo basado en el control vertical de pisos ecológicos.

Pero estos ejemplos no se pueden aplicar a todas las haciendas, porque en otros lugares las grandes redes económicas verticales fueron fragmentadas de forma definitiva y quizá se mantuvieron solo en unas zonas privilegiadas por la "geografía" y por ciertas relaciones sociales bien particulares (Romero Guevara, 1994). En ciertos lugares posiblemente hubo una adecuación de la microverticalidad en función de las características de lugar y debido a las potencialidades brindadas por la lógica de la economía moral en que se fundamentaba el Régimen de Hacienda.

En un estudio de caso realizado sobre el Cantón Mejía, y en referencia a la división de la hacienda de la Marquesa de Solanda se dice que...

La nueva hacienda que se forma ocupaba los tres pisos ecológicos mencionados y, por lo tanto, el centro de la actividad económica va a estar localizado en las tierras bajas y planas que son una parte del fructífero valle de Machachi (Archetti y Stolen, 1988: 123-138).

Lo que demuestra que la organización del espacio productivo y social dependía, en gran medida de la calidad de las tierras. Pues las mejores tierras -en sentido productivo, geográfico y ecológico- (tierras planas) van a estar en función de los intereses del patrón y del capitalismo, y las tierras menos productivas, laderas por ejemplo, será el espacio social y productivo de los Huasipungos. Lo cual, no es difícil imaginar, acabará rompiendo las lógicas y relaciones del sistema microvertical.

En resumen; en ciertos casos muy puntuales, las haciendas articularon una red productiva, basada en el control de distintos pisos ecológicos. Sin embargo, aquello no se aplica a todos los casos ni a todos los sitios.

Últimos atardeceres microverticales.

Si bien existen documentos que prueban la interrelación de distintas zonas ecológicas en el interior y exterior de las comunidades, en la sierra norte y *centro* del Ecuador, este modelo de interrelación agrícola entra progresivamente en crisis a partir de finales del siglo XIX, (hasta su total desaparición a finales del siglo XX). Esa crisis se debió a: la partición de las tierras entre herederos, la partición de tierras entre cabecillas de las comunidades, la influencia de la Ley de Comunas de 1937 Martínez (2002: 60-62). A ello hay que sumar el deterioro del Sistema de Hacienda como un aspecto decisivo en la ruptura del manejo de pisos ecológicos.

El declive del sistema de hacienda según Guerrero (1983: 115-116) se debió al avance del capitalismo, al debilitamiento político de los terratenientes en la sierra y a la acción y lucha social del campesinado acuñado a las haciendas junto con las familias y comunidades externas, que supieron leer de buena manera las coyunturas nacionales de cara al cambio que se estaba dando en las relaciones sociales de producción. Según Thurner (2000) el resquebrajamiento de la Hacienda se remonta a los años veinte y solo con la Reforma Agraria (1964 y 1973) se llevaron a cabo los cambios que habían empezado tiempo atrás.

Por lo tanto; el declive de la microverticalidad obedece a factores globales como también a factores locales, por ejemplo; la repartición de tierras en el interior de las comunidades, la disolución del Sistema de Hacienda y la influencia de la creciente economía de mercado que exigía la especialización de la producción. Serán estos los detonantes para la inevitable fragmentación de la microverticalidad. Toacazo es un ejemplo de ello.

Es que la lógica de la microverticalidad estuvo funcionando, de alguna manera, hasta que la Reforma Agraria y la llegada masiva de proyectos de desarrollo de todo tipo articularon unívocamente y para siempre a los pequeños productores de Toacazo con la lógica mercantil, de la mano de la introducción masiva de la revolución verde y de la vinculación de los exhuasipungueros y exprecaristas a los mercados locales y regionales en calidad de productores especializados (Bretón, 2012: 52)

Ello quiere decir, que si en la época de las haciendas los trabajadores huasipungueros se encontraban articulados al mercado de forma indirecta, con la Reforma Agraria las comunidades van a quedar ‘libres’ y por tanto van a estar vinculados de forma directa,

como productores especializados de acuerdo al piso ecológico que tradicionalmente habían ocupado. Sin embargo, en los Andes no es posible hablar de forma homogénea, pues aquellos factores que fueron el detonante para la fragmentación de la microverticalidad no se pueden aplicar a todos los casos. Porque siendo la microverticalidad un conocimiento que viene desde épocas pre coloniales, y que se encuentra articulado en la Comunidad (ayllu) creo que (a modo de hipótesis) ciertos lugares fueron afectados más que otros, y ello permite pensar que en ciertas comunidades “libres” (al margen de las haciendas), donde la influencia externa fue menor, el conocimiento y la organización social de la microverticalidad pudo haber continuado, en cierto sentido, funcionando. Aunque en un nivel bastante reducido.

Sin embargo Murra menciona que ha existido una especie de “amputación de nichos productivos a favor de encomenderos y hacendados” y que además, en los últimos años las distintas Reformas Agrarias en las naciones andinas han acabado fragmentando la microverticalidad, todo ello, debido a que no se ha entendido la existencia de este conocimiento (Murra, 2002: 130). Pero, nuevamente a manera de hipótesis, cabe preguntar; cuáles son las particularidades históricas, ecológicas, políticas y culturales que han conducido a que en ciertas (si es que existe alguna) comunidades de la sierra del Ecuador se continúe practicando algún tipo de microverticalidad.

Pero el resquebrajamiento continuó. Por ello, hago reseña aquí a lo que Thurner (2000) explica en referencia a los conflictos que sufrieron dos haciendas de los Zambrano, ubicadas en la región de Colta en la provincia de Chimborazo, en los años 80 (años post Reforma Agraria).

Evidentemente, los conflictos de la hacienda pasaban por enfrentar el avance del capitalismo y/o la disolución de la hacienda. En lo que nos atañe hace referencia a dos haciendas – Gatazo y Colluctus, en donde “el proceso atrasado y de infeliz cumplimiento (modernizador) en Gatazo llevo más bien a la disolución y parcelación de la vía campesina, y hacia una producción de mercancías simples afincada en el minifundio” (Thurner, 2000: 349). Es decir, la hacienda, su disolución, el capitalismo traen otras moralidades. Las relaciones económicas y sociales ya no se van a definir a través de las lógicas comunitarias y de parentesco sino a través de lógicas del mercado, de la deuda hacia patrones y el sector financiero.

Sin embargo, a pesar del derrumbe del Sistema de Hacienda y las nuevas lógicas que traerá el capitalismo no significa que las viejas prácticas y los imaginarios de la hacienda hayan desaparecido. Así lo dice, Tuaza (2014, 129). “La población beneficiaria de los proyectos ve a los técnicos y funcionarios de las instituciones de cooperación, tal y como ocurría en los tiempos de la hacienda, como los nuevos amos que vienen trayendo cosas, que llegan a regalar dinero”, Es decir. Que a pesar de que la hacienda como institución de producción haya desaparecido, sus lógicas continúan reproduciéndose hasta nuestros días. Esta lectura permite afirmar, que en el tiempo de las haciendas, a pesar que de ciertas comunidades no estuvieron directamente ligadas a su sistema de producción, la influencia y la presión será innegable. Los habitantes de las comunidades libres (en ciertos casos) no tendrían otra opción que trabajar en las haciendas cercanas.

Posterior a ello, el desafío de las comunidades será (desde sus lógicas), insertarse en el mundo del mercado, esta vez de forma cuasi directa, pues el mundo de las haciendas se ha diluido y las comunidades han quedado “libres”, pero muy afectadas en sus estructuras más generales.

Por ello Sánchez Parga (1984, 30-26) afirma que a partir de la Reforma Agraria el campesino indígena se enfrentó a una nueva dificultad que fue la articulación de sus lógicas hacia el mercado. Por lo tanto, la producción va a tener por lo menos una dualidad de objetivos; una parte de la producción será destinada para venderla en el mercado y otra para el autoconsumo. Aquello traerá una serie de dificultades en la producción agrícola y en las lógicas tradicionalmente constituidas, es decir, que aparecen lógicas de especialización agrícola, los ciclos agrícolas van a modificarse, los insumos para mejorar la productividad van a realizarse a través de préstamos u otros mecanismos. Posiblemente la inserción en el mercado sugiere la proletarianización de los campesinos y con ello la migración, entre otros.

Los peligros que acarrea una especialización en la producción, tienen que ver con la ruptura de un modelo de reproducción, donde la combinación de varios ciclos de cultivos está amenazada por la falta de tierras en pisos ecológicos más bajos (más altos) y por la predominante vinculación mercantil (Martínez, 1988[1984]: 256)

En un escenario como este cabe preguntarse ¿Cuáles son las prioridades; la producción para el autoconsumo y en función de la comunidad, o bien la producción para el

mercado?. Hoy en día “pocas comunidades indígenas se encuentran actualmente al margen del mercado” y esa inserción en el mercado capitalista por parte de las comunidades “debería entenderse más bien en el sentido de que la existencia de la comunidad permite en la mayoría de los casos una inserción desventajosa en el mercado” (Ibid, 2002: 48). Porque la base de dicha producción significa mano de obra barata para el mundo capitalista.

Esa inserción desventajosa del campesinado indígena en el mercado se desarrollara a través de distintas vías, esferas y dimensiones desiguales; generalmente en lugares estratégicos (convertidos en centros mercantiles) que articulan distintas comunidades circundantes. Pero no todas las comunidades están en capacidad de, con su escasa producción, articularse al mercado. Por ello, lo que producen (papas por ejemplo) lo destinan para el autoconsumo. Pero también han ideado otras alternativas que complementa su producción agrícola y/o ganadera Martínez (2002: 49). Por ejemplo la producción textil.

Históricamente, constituía una actividad importante en el modelo de reproducción de las comunidades de altura que entró progresivamente en crisis a partir del desmantelamiento de los obrajes serranos en el siglo XVIII. Sin embargo, el “saber hacer” y la tradición textilera se conservaron en las comunidades hasta el primer cuarto del siglo XX (Martínez, 2002: (73-74).

Vale decir que la producción textil en ciertos sitios (Otavalo y posiblemente Nizag) ha adquirido importancia esencial y supone una alternativa fundamental para insertarse en el mercado. Por ello. La artesanía podría “constituirse en una fuente de empleo e ingresos de la familia y pasar de ser una actividad marginal a una central en las estrategias de reproducción doméstica, siempre y cuando puedan ingresar como mercancías más allá del ámbito estrictamente comunal” (Martínez, 2002: 74)

La inserción de las comunidades al mercado a través de productos agrícolas, ganaderos, o textiles; sumado a ello la migración; posiblemente coadyuvaron a que la comunidad y (en el caso de existir) la microverticalidad se desarticularan de forma definitiva; pero a modo de hipótesis también pudo suceder lo contrario, de manera que el mercado y la migración se transforman son maneras de ventilar la sobrepoblación de mano de obra de la comunidad y más bien estén en función de la comunidad, hasta convertirse en nuevas formas de garantizar su producción y reproducción.

Probablemente la comunidad y sus lógicas se han convertido en un centro articulador de nuevas lógicas que juegan a su favor, o dicho de otro modo, la comunidad al tener a sus hijos “fuera” ha diseminado sus tentáculos en el interior del capitalismo para garantizar, en cierto sentido, la continuidad y refuncionalización de las lógicas de la comunidad campesina en el Ecuador. Y posiblemente ello permitiría que la comunidad no violente sus valores, sino que los adjudique un nuevo rostro, de acuerdo a las exigencias de este tiempo histórico. Por ello. A modo de respuesta al fenómeno migratorio Martínez dice que...

La migración debe ser entendida como un proceso necesario para la reproducción de las familias campesinas que poco a poco ha pasado a convertirse de un fenómeno marginal y transitorio en el “mecanismo principal “y permanente para la obtención de ingresos familiares. La migración no es un “mecanismo de sobrevivencia” complementario a la actividad agrícola, sino más bien el eje central de la reproducción campesina que por esta vía logra emplear productivamente la mano de obra disponible (Martínez, 2002: 84).

La proletarianización de los campesinos, la venta de mano de obra barata a través de la migración, se convierten según la cita, en el eje principal que garantiza la reproducción de la comunidad. Reproducción que se encontraría en función del capital y no de la comunidad.

En resumen. Gran parte del siglo XX y hasta la actualidad, las comunidades campesinas mestizas e indígenas se han enfrentado a una gran multiplicidad de situaciones, que van desde el resquebrajamiento del Sistema de Hacienda, la Reforma Agraria, la ley. Y en general los distintos rostros del capitalismo y los sistemas de poder local.

Todo ello ubica a la microverticalidad en un lugar incómodo; pues hoy día su existencia se convierte en la búsqueda de un fetiche andino, ya desaparecido. Pero ese es el sentido del caso, ubicar a lo local como un campo donde los actores sociales se enfrentan con lo global y/o refuncionalizan sus prácticas, y por qué no, rearticulan su realidad económica y social en relación al tiempo histórico que les ha tocado en suerte. Sin que con ello se entienda que reducen sus conocimientos locales a conocimientos globales.

Lo que convierte a local en una especie de estrategia de resistencia en distintos tiempos históricos. Pues como dice Sánchez Parga (1984: 13), ni la colonización

européa ni la amenaza mestiza, “logró un asentamiento estable e inmediato de la ecología y altura de los Andes; lo que por otra parte les impidió eliminar a los grupos identificados con dicho medio”. Ese es el medio donde acaece el trabajo empírico de esta investigación.

Comunidad andina y racionalidad ecológica.

“Pienso que la palabra racionalización es peligrosa. Lo que tenemos que hacer es analizar racionalidades específicas antes que invocar siempre el progreso de la racionalización en general” (M. Foucault, 2001: 243)

A pesar de que las comunidades andinas todavía sean vistas como un mundo tradicional, iletrado y pobre, es un mundo donde se puede encontrar ejemplos de resistencia, de readecuación y/o refuncionalización de lógicas económicas, políticas y sociales tradicionales, en la modernidad y el capitalismo.

Hablo de la reciprocidad, el parentesco, el compadrazgo, el manejo de pisos ecológicos. Lógicas que establecen un entretejido social, económico y cultural bastante complejo, desde el interior y hacia el exterior de las comunidades campesinas de los Andes. Lógicas que representan universos flexibles y dinámicos, que cambian o articulan su funcionalidad de acuerdo a las necesidades que el momento histórico así lo exija; y que en su conjunto dan lugar a lo que Golte (2001) ha denominado “Racionalidad Andina”. Todo ello ubica a las comunidades andinas como estrategias en el manejo del espacio y la organización social basada en la verticalidad. Dicho de otro modo. Un aspecto fundamental del sistema de producción de las comunidades andinas, es el manejo de una racionalidad ecológica vertical. Variable que durante mucho tiempo no fue tomada en cuenta en el análisis general del mundo campesino, pues en el caso que nos atañe, respecto a la microverticalidad, el conocimiento de la ecología es fundamental por antonomasia, pero no me refiero a un condicionamiento ecológico y geográfico, sino más bien a la creación del espacio ecológico de acuerdo a las necesidades de la familia y la comunidad. Es decir, la comunidad entra en relación con la naturaleza ecológica, se sirve de ella o bien interviene para “modificarla” en función de sus necesidades. Y por otro lado crea relaciones económicas, políticas, sociales y culturales con otras comunidades humanas. Relaciones que en su conjunto dan lugar a

un solo sistema económico y social relacional, que tiene como prioridad la cohesión social, la producción y reproducción de la comunidad.

Por ello, los campesinos (en ciertos casos) buscan autosuficiencia y los caminos para cumplir aquel objetivo según Toledo (1992) pasa por controlar distintas áreas geográficas, que para este estudio es entendido como el control de distintos pisos ecológicos, en función de lograr la mayor cantidad de productos, de ser posible en distintas épocas del año, para evitar -con ello- los productos estacionales. Por supuesto, la producción agrícola tiene que ser complementada con otro tipo de actividades, como la ganadería, la pesca, la producción textil, entre otros. Por ello “la estrategia de producción excedentaria debe ser implementada sólo después de que una etapa de autosuficiencia sea garantizada” (Toledo, 1992: 7). Es decir, que la producción se encuentra atravesada por una funcionalidad social basada en la *moral de autosuficiencia alimentaria*.

Para Golte (2001) la Racionalidad ecológica se refiere a que - desde un principio - el desarrollo cultural en los Andes se formó para enfrentar y dominar la multiforme naturaleza. Ese desarrollo cultural se entiende como el manejo de distintos ambientes ecológicos, que permitían la producción agrícola en distintas épocas del año, que a su vez permitiría la utilización de la mano de obra en distintas fases. Y de esa manera estaría garantizada la estabilidad de la comunidad. Del mismo modo la baja productividad debido al ambiente andino exige el *trabajo comunitario* y evitaría la especialización y las grandes divisiones sociales. Además, “el avance del dominio de la naturaleza adquirió su carácter muy particular en la domesticación generalizada de un gran número de especies, que permitiera el aprovechamiento de casi todos los ambientes naturales, con sus formas sociales correspondientes” (Golte, 2001: 20). La forma de organización social que se encuentra ligada a este trabajo es la Comunidad, (jurídicamente reconocida desde 1937) que une fuerzas para el “dominio” de la naturaleza.

En ese sentido. “Para el antropólogo Paul Richards, el conocimiento agrícola local debe ser visto como una serie de capacidades de improvisación, específicas de un contexto y de un tiempo, y no como constitutivas de *un sistema indígena del conocimiento*” (Escobar, 2000: 73) Es decir, que el conocimiento no le pertenece a un grupo social ni mucho menos es inmanente a este, sino más bien, el conocimiento es

producto de una serie de relaciones –generales- históricas y ecológicas localizadas en el tiempo y en el espacio. Ello ubica a la microverticalidad, como un conocimiento basado en la tradición, pero atravesado por las lógicas de la modernidad, de forma heterogénea.

Por tanto, el conocimiento que tienen hoy las comunidades andinas, comprende, como dice Richards, una serie de improvisaciones sobre lo que ha quedado, después de una serie de negaciones económicas, políticas, sociales y culturales en conjugación con lo moderno. Sobre las ruinas del pasado se tiende una red de conocimientos nuevos, en donde queda -por supuesto- el rastro del pasado que se fusiona con la novedad llamativa. Cuyo resultado es una nueva red de conocimientos que se recrea y se dinamiza en base a la acción de las comunidades, hasta formar los elementos necesarios que aseguren la producción y reproducción de la comunidad en los tiempos modernos. De modo que...

El modo andino de transformación de la naturaleza, con la domesticación centralizada de especies, la transformación del ambiente mediante el riego y la construcción de andenes, se diferencia fundamentalmente del modo europeo, que desde épocas muy tempranas incide sobre el perfeccionamiento de herramientas para multiplicar y hacer efectivo el trabajo humano *sobre* la naturaleza (Golte, 2001: 22)

Es decir, el estudio de las comunidades andinas no puede dejar de lado el ambiente ecológico, porque aquel ha sido el principal reto y la más clara diferenciación con otros pueblos del mundo. Sin embargo, la racionalidad ecológica no puede ser entendida por sí sola, sino junto a instituciones sociales como la comunidad, el parentesco (compadrazgo), la reciprocidad.

Por ello. En primer lugar el desarrollo de un sistema cultural basado en el control del espacio ecológico, fue posible a través de una organización social basada en la comunidad.

La cooperación necesaria para el control de la naturaleza pasó a ser la médula del desarrollo social, y se plasmaba en formas sumamente complejas, estables, de ordenamiento, y la interacción ritual entre los integrantes. Es decir, el individuo, al socializarse, aprendía las "técnicas" de la cooperación necesarias para el control de la naturaleza (Golte, 2001: 22)

Por ello, la comunidad no puede ser entendida como asunto aislado de los medios de producción, cuyo principal es el acceso a la tierra en las distintas ecologías (Sánchez Parga, 1984). Sino como un todo relacional.

Un segundo elemento fundamental que coadyuvó a sostener la comunidad y su racionalidad ecológica es el parentesco, en los Andes el compadrazgo como una forma de parentesco simbólico (Martínez, 2002: 29). Así, el parentesco permite precisar las formas de comportamiento que adoptan las comunidades andinas, en relación a sus filiaciones endogámicas y exogámicas como una estrategia fundamental en el acceso a recursos de las distintas ecológicas.

Tal precisión nos parece importante para tratar de comprender este comportamiento actual en referencia a la exogamia con la que tradicionalmente se ha caracterizado el ayllu andino, y como una de sus formas de organización para reforzar dentro de él el control de los recursos complementarios, la propiedad de tierras ubicadas en diferentes niveles o pisos ecológicos, que permitiera, junto con la diversificación de los cultivos, el intercambio, la reciprocidad y circulación de bienes y servicios (Sánchez Parga, 1984: 350)

Es decir que las distintas formas de parentesco se encuentran entrelazadas a las relaciones económicas y al control de la ecología y el espacio. Pues la subsistencia confiable no habría sido posible sin las relaciones de parentesco, que constituyen el elemento fundamental que articula las comunidades andinas. El parentesco según Godelier como “las relaciones de filiación que existen ente individuos conectados por lazos genealógicos”. Y que según Wolf (1999: 21-22) como una manera de acceder a recursos, bienes o servicios; que para esta investigación significa el acceso a recursos (tierra, pastos, agua...) de distintas ecológicas. A ello, según Martínez (2002: 29) hay que agregar que “la endogamia que aparecía nítidamente en algunas comunidades indígenas, ha dado paso al predominio de relaciones de parentesco muchos más amplias de tipo ritual o social” como el compadrazgo. Todo ello con un telón de explotación de algunos siglos que obligó al mundo Andino a que “la necesidad de subsistencia confiable sea la meta primordial que orienta la conducta del campesino” (Cereceda, 1984: 35).

El tercer elemento, que caracteriza a las comunidades, y que sostienen la racionalidad ecológica es la reciprocidad. “[...] las relaciones de reciprocidad-redistribución, tienen su base en la familia campesina. A partir de allí, se establece

relaciones concretas de acuerdo a los recursos disponibles en tierra, agua, mano de obra y también a la experiencia y conocimientos adquiridos” (Martínez, 2002: 43). Reciprocidad que en la práctica adquiere distintas formas como la minga y el prestamano, a nivel de comunidades y de familias.

En resumen la racionalidad ecológica andina, abarca un sistema ecológico-social basado en el control y la distribución concienzuda del espacio vertical, un sistema cultural que tiene como fundamentos a la comunidad, las relaciones de parentesco y las relaciones de reciprocidad. Instituciones que han surgido para enfrentar a la naturaleza ecológica, o bien a los distintos sistemas de poder históricamente establecidos.

Por tanto, la racionalidad ecológica andina constituye un cúmulo de saberes particulares que se han ido articulando a lo largo de muchos siglos, y que difieren, en cierta medida del conocimiento occidental. Saberes que son producto de una correlación de fuerzas: entre el hombre y la naturaleza, entre los hombres y sus historias.

CAPÍTULO II

HACIA UNA METODOLOGÍA DE LA ECOLOGÍA CULTURAL ANDINA EN CONTEXTO ETNOHISTÓRICO

Introducción

El estudio de la racionalidad ecológica expresada en la microverticalidad, la producción y reproducción económica y social en la comunidad de Nizag, corresponde a un modelo de investigación fundamentalmente cualitativa, que prioriza el trabajo de campo antropológico en perspectiva histórica. Por ello, trazo aquí un esquema general sobre los pasos, métodos y técnicas, que permitieron llevar a cabo esta investigación.

En primer lugar fue necesario un enfoque teórico interdisciplinario que permitió orientar, en líneas generales, la investigación. Pues el manejo de las variables económica, ecológica e histórica así lo exigieron. En segundo lugar presento al método etnográfico, traducido en el trabajo de campo, como método principal para el desarrollo de esta investigación. En tercer lugar me refiero a lo que se entiende como campo y área de estudio, las dificultades y la amplitud de ello. En cuarto lugar se encuentran las principales técnicas utilizadas para el acercamiento a la realidad y la recolección de información. Y por último, trato el tema del registro de la información y de los peligros y limitaciones propios de esta investigación.

Enfoque teórico interdisciplinario

La tarea interdisciplinaria es fundamental en el estudio del mundo campesino en el marco de las variables económica, ecológica (Toledo, 1992), y social. Es por ello que esta investigación, que se encuentra incrustada en el análisis del mundo campesino indígena, parte desde un punto de vista de la antropología económica en íntima relación con la antropología social, la economía política y la ecología política; de ese modo he podido enfrentar, con las limitaciones del caso, el problema campesino indígena. Lo que me ha permitido tener una óptica amplia para ubicar al mundo campesino incrustado en las dinámicas históricas globales, desde lo local. Pues “la hegemonía del capitalismo como sistema económico, junto con el avance de las nuevas tecnologías y de los medios de transporte y comunicación han hecho de nuestro planeta un solo mundo” (Comas, 1998: 13). De modo que para el análisis del mundo campesino indígena, en esta investigación, fue necesaria una perspectiva relacional; de la comunidad con su

naturaleza geográfica y ecológica; de la comunidad con otras comunidades en sentido social, económico y cultural; y de la comunidad con el capitalismo en sentido histórico.

En vista de que la antropología económica convulsiona la antropología social y contribuye a su renovación, aporta un nuevo paradigma metodológico basado en la necesidad de analizar las culturas particulares como parte de sistemas globales y en relación a procesos históricos amplios, no como aislados (Comas, 1998: 13). En ese mismo sentido la economía política permitió mirar a la comunidad de Nizag, como un grupo social dividido en clases; lleno de conflictos de poder; en ocasiones basándose en la cooperación, el intercambio (valor de cambio) y reciprocidad, y en otras en condiciones desiguales por ejemplo en el acceso a la tierra, bienes y servicios.

La economía política permitió también mirar a las instituciones políticas del Estado como elementos que influyen directamente en la vida de la comunidad campesina, en su economía, en su organización social y cultural. Todo ello con el propósito de mirar, en sentido amplio, cómo el sistema político de los países andinos y en particular del Ecuador, se ha relacionado con el mundo campesino indígena, y cómo los campesinos han enfrentado los distintos momentos históricos desde sus propias realidades.

Por otro lado la ecología política permitió acercarnos a los campesinos desde una perspectiva que relaciona al proceso productivo con el medio ambiente. Entendiendo que “desde el momento en que los habitantes rurales son primariamente productores que se enfrentan a la vez a fuerzas naturales y sociales, son actores económicos dentro de un contexto económico y ecológico” (Toledo, 1992: 298). Es decir, sus lógicas culturales relacionadas con su medio ecológico.

Por ello y por todo lo dicho hasta ahora. Todos estos aportes teóricos y metodológicos de las distintas disciplinas suponen “un estímulo positivo para la antropología económica por cuanto cuestionan de raíz de algunos de sus presupuestos metodológicos, aplican teorías de alcance amplio sin perder el aporte del método etnográfico” (Comas, 1998:12) y porque ubican en la palestra de la investigación y del análisis los grandes problemas del mundo campesino como el acceso a la tierra, la desigualdad, la discriminación, el acceso al trabajo, la pobreza, la contaminación y la globalización. Y además porque ponen de manifiesto la necesidad de la interdisciplinariedad teórica y metodológica en la construcción del conocimiento. “Por

contraste, una aproximación interdisciplinaria económico-ecológica e histórica puede resolver ciertas contradicciones fundamentales y aspectos oscuros del proceso productivo campesino” (Toledo, 1992; 298).

En ese sentido. Busco rehabilitar el de la ecología cultural porque lleva el análisis del mundo campesino a la interacción de los campesinos con el medio ambiente, el desarrollo de la agricultura y el aprovechamiento del suelo, y todo ello en relación con los fenómenos sociales e históricos que se presentan en un área geográfica bien específica (Steward 1974; 45). Dicho de otro modo, es que la ecología cultural es una disciplina que analiza al ser humano, en este caso al campesinado indígena, desde un punto de vista holístico, que relaciona tanto la vida material de los individuos como sus sistemas políticos y culturales.

[...] distingue diferentes formas de sistemas y de instituciones socioculturales, reconoce la cooperación y la competencia como procesos de interacción, y postula que las adaptaciones al medio ambiente dependen de la tecnología, de las necesidades y de la estructura de la sociedad y de la naturaleza del medio ambiente (Steward 1974: 45).

Por tanto, el conocimiento de la sociedad campesina tiene que ver con una compleja amalgama relacional entre varios sistemas sociales, económicos, políticos culturales y ecológicos. Sin embargo, una de las críticas más destacadas del modelo de ecología cultural es la falta de contexto histórico. De modo que creo necesario el enfoque histórico, debido a que a través de él se puede ver cómo las relaciones entre personas y naturaleza cambian durante diferentes periodos históricos y sistemas de poder.

Por eso, en un escenario en donde el capitalismo avanza, la globalización y el “desarrollo” copan todos los rincones de la tierra, y la economía de mercado subyuga todo tipo de producción alternativa; he visto necesario volver los ojos hacia el mundo campesino indígena de los Andes del Ecuador, para establecer un análisis exhaustivo y reflexionar y plantear la vigencia de cierto tipo de racionalidad ecológica, que no han sido estudiadas a profundidad en esta parte del país y que posiblemente ofrezcan algún tipo de alternativa a la contradicción máxima del mundo actual; que tiene que ver con la naturaleza limitada de la riqueza ecológica de la tierra, frente a las necesidades ilimitadas del sistema capitalista. Por ello

...el simple hecho de reconocer una racionalidad ecológica en la producción campesina reta a los paradigmas centrales de la modernización rural porque reevalúa el significado y potencialidad de las culturas campesinas, normalmente consideradas como un sector arcaico o tradicional, sin importancia para la modernidad (Toledo 1992; 205).

Pero es que la modernidad no escatima la producción y explotación desmedida de los recursos naturales. En cambio la racionalidad ecológica ha logrado desarrollar otro tipo de lógicas que tienen que ver por ejemplo con la optimización de distintos pisos ecológicos. Es decir que “el sistema cognitivo campesino, que es usado permanentemente por el productor durante la gestión del ecosistema, juega un rol importante para la racionalidad ecológica de la producción campesina” (Toledo 1992: 205). Racionalidad que dista mucho de la mentalidad general de los habitantes modernos de la tierra, de la racionalidad occidental. Pues como dice Sahlins (1983; 16), “la idea de escases es el juicio dictado por nuestra economía” si, las necesidades ilimitadas que el ser humano ha creado en el capitalismo es una gran contradicción porque estas son imposible de satisfacer en toda su magnitud, y conllevan en si misma una neurosis colectiva que tiende al colapso. Pues en la medida que se cubren unas necesidades inmediatamente nacen otras, cada vez mayores, y así hacia el infinito... multiplicando la idea de escases cada vez más y más. Por ese motivo, creo que es importante que el conocimiento históricamente ocultado, no entendido, vilipendiado, de los pueblos situados en la periferia del mundo, como son los campesinos indígenas, en la actualidad refluya y ofrezca propuestas, en cierto sentido alternativas a los problemas más generales.

El método Etnográfico

Para resolver el problema planteado en esta investigación; que significo etnografiar la posible existencia de la racionalidad ecológica, expresaba en la continuidad y/o refuncionalización de la microverticalidad en dirección al mercado; las estrategias de producción y reproducción económica y social de la comunidad de Nizag, tuve como base la directriz al método etnográfico. Ya que el trabajo de campo, fue tomando en cuenta desde sus visiones clásicas, hasta las contemporáneas. Considerando “que una fuente etnográfica tiene valor científico incuestionable siempre que podamos hacer una

clara distinción entre, por una parte, lo que son los resultados de la observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena y, por otra parte, las deducciones del autor” (Malinowski, 2001). Con las limitaciones que esta práctica pueda tener, hacer etnografía significa “tratar de leer (en el sentido de "interpretar un texto") un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas” (Geertz, 2000: 24), que solo se pueden dilucidar a través del viaje y la convivencia con la comunidad. A ello hay que sumar que el método etnográfico no se utilizó como un simple medio para realizar la recolección de datos, sino más bien; como un medio, a través del cual, la comunidad entró en diálogo con el investigador por medio de la convivencia y coparticipación en las actividades cotidianas; como un medio para recoger el punto de vista de la comunidad, su interpretación de la realidad. Lo que hizo posible el análisis y las interpretaciones más generales de esta investigación.

Fueron muy valiosas aquellas sugerencias teóricas metodológicas sobre “la importancia de repensar el trabajo de campo” de Joanne Rappaport (2007: 224), cuya propuesta sugiere que la etnografía debe ir más allá de la mera recolección de datos en donde el investigador y el informante están distanciados, sino más bien que tanto investigadores como interlocutores puedan trabajar de forma conjunta en el acercamiento al conocimiento.

Para la descripción se tomó en cuenta la propuesta de Jérémie Voirol (2013), En lo que se refiere al planteamiento de llegar a una etnografía pragmática, cuya vía sería una nueva forma de plantear las preguntas, priorizando el cómo antes que el porqué, es decir, se intentó con ello saber cómo se hace, antes que las razones de porque se hace, en referencias a las prácticas, en este caso, de la comunidad de Nizag. Solo después de ese acercamiento etnográfico a la comunidad, se pudo orientar las preguntas de la investigación, que se referían a indagar cómo funcionaba ahora, si es que existía, la microverticalidad y cuáles eran las lógicas de producción y reproducción económicas y sociales en la comunidad de Nizag.

Por supuesto las preguntas planteadas no pretendieron abarcar una realidad totalizante ni mucho menos, sino más bien una situación parcial y limitada. Sin embargo, tomando en cuenta que “la etnografía intenta, como principio básico, reconstruir el punto de vista de los sujetos”. Y para lograr aquello se necesita realizar un trabajo “en tiempo y espacio real [...] con testigos reales, sea cual fuera el objeto de

estudio (Auyero, 2013: 363). Por ello, el trabajo de campo de esta investigación incluyó; la participación directa en la vida cotidiana de la comunidad, lo que facilitó la obtención de datos a través de distintas técnicas como la observación, las entrevistas (conversaciones-inducidas), fotografías, filmaciones, análisis de archivos, etc.

Se realizó primero una serie de visitas prospectivas entre los meses de marzo y mayo, que tuvieron como objetivo central cimentar una relación cordial y cierta familiaridad con los dirigentes políticos del cantón Alausí y de la comunidad de Nizag. Aquellas visitas permitieron tener una idea más clara del escenario en donde iba a desarrollar el trabajo de campo.

Luego de aquellas visitas permanecí durante 40 días de forma continua en el interior de la comunidad, aquello entre los meses de junio y julio.

El área de estudio y, El campo

Uno de los aspectos más importantes previo al proceso investigativo, fue la delimitación del campo; es decir, rayar las fronteras teóricas, conceptuales y empíricas por donde iba –finalmente- a caminar la investigación.

El campo de una investigación es su referente empírico. Una porción de lo real que se desea conocer, el mundo natural y social en el cual se desenvuelven los grupos humanos que lo construyen. Se compone, en principio, de todo aquello con lo que se relaciona el investigador, pues el campo es una cierta conjunción entre un ámbito físico, actores y actividades (Guber, 2004: 83).

Es por eso que en la antesala de la investigación el investigador debe estar absolutamente claro en; cuál va a ser el ámbito físico o "unidad de estudio" y los sujetos de estudio o "unidades de análisis" (Ibid, 2004). Por ese motivo se sobreentiende que como una situación de la planificación previa de la investigación el campo ya está acotado en la concepción del investigador, en los conceptos teóricos que emplea y en su objeto de investigación. De todo ello se pretende obtener una información; confiable, sistemática, general y detallada. Y para eso; es necesario delimitar el campo, el tiempo (será de acuerdo al "tipo" de investigación), generalmente en largos periodos y en distintos espacios y utilizando distintas fuentes.

Es decir, lo que el investigador hace es; dar un nombre a las unidades de estudio; judíos, campesinos, migrantes, etc., en un sector empírico determinado; ciudad,

provincia, campo, mercado, todo ello, por ejemplo desde un punto de vista de análisis desde dentro o desde afuera y desde un posicionamiento teórico metodológico definido.

Sin embargo, la delimitación del campo no quiere decir que la investigación se encuentre atada y/o imitada por un corsé teórico, espacial o temporal... mejor aún, la delimitación del campo es una manera de aclarar dónde y con quienes se va a realizar la investigación; y por supuesto, en la medida que esta avanza el campo se puede ampliar, achicar, deshacer.

Por ello, propongo aquí un ligero acercamiento, a lo que comprende el área de estudio y al campo de esta investigación:

La población directamente implicada en esta investigación fue el colectivo de la comunidad de Nizag, perteneciente a la parroquia la Matriz, que a su vez pertenece al cantón Alausí, en la provincia de Chimborazo. Además, en la medida que avanzaba la investigación el campo se fue extendiendo a las comunidades de altura.

Gráfico 1. Mapa Topográfico de la comunidad de Nizag (alturas msnm)



Fuente. Elaboración propia. Disponible en⁹

⁹ https://www.google.com/maps/d/edit?hl=es&authuser=0&mid=z36Qdl_uu_ls.kj7vOJopZ9sA

El área de estudio fue la jurisdicción político-administrativa de la comunidad, en lo que se refiere a las tierras verticales, pero estuvo previsto que se iría diversificando hacia distintos escenarios en la medida que avanzara la investigación, y así sucedió, el área de estudio tuvo un ligero cambio hacia las comunidades de altura, con el propósito de contrastar las relaciones sociales de los nigseños con comuneros por ejemplo de las comunidades de Dalin-Cochas, Copshe y Achupallas, etc., en referencia a las redes y lógicas económicas, sociales y culturales verticales que los nigseños había tejido con esas y otras comunidades.

El campo fue la comunidad, no como un aspecto cerrado, que empezaba y acababa en ella y en su territorio, sino más bien como un campo múltiple, que empezaba en la comunidad y su territorio y que se expandía hacia distintos escenarios; económicos, políticos, sociales y culturales. En donde la comunidad hizo de centro articulador de todos esos espacios que, desde dentro y desde fuera se fusionaban y relacionaban.

Aquello permitió dar cuenta de la íntima relación de las lógicas económicas, sociales y culturales con la ecología del lugar, en un sentido histórico; lo a su vez permitió dilucidar las rupturas, las continuidades, readecuaciones, etc., de las lógicas y racionalidades de los nigseos en los distintos tiempos históricos planteados.

Para recoger los datos cualitativos, se seleccionó población muy diversa: dirigentes y ex-dirigentes de la comunidad, personas mayores y jóvenes. Lo cual permitió contrastar el punto de vista por ejemplo de los dirigentes de la comunidad frente a aquellos que no habían estado nunca en esa posición. Permitted contrastar también los datos de las personas mayores (60-70 años) con personas más jóvenes. De esa forma se pudo obtener una amplitud y diversidad de la información, datos que finalmente permitieron un análisis fecundo.

Para la recolección de los datos se utilizaron las técnicas siguientes:

Las entrevistas

En primer término, el trabajo de campo etnográfico, comprende la utilización de una serie de técnicas que se encuentran íntimamente relacionadas. Cuyos aportes van a permitir configurar, en líneas generales, el desarrollo de la investigación. Por ello “se pretende presentar la entrevista como una de las principales técnicas de la investigación

antropológica que se funda en la experiencia del trabajo de campo” (San Martín, 2000: 79). Es decir que la entrevista solo adquiere sentido en la medida que la utilizamos junto con otras técnicas como por ejemplo la observación, para que el trabajo de campo se desarrolle. Este tipo de técnicas, requieren una preparación previa del investigador, para su desarrollo y para el aporte al trabajo de campo y a la investigación. La entrevista etnográfica debe estar insertada en la realidad más cotidiana de los actores sociales, es decir, que la efectividad de la entrevista se logra cuando “se amolda a ella como si fuese un hecho más de interacción ordinaria, convirtiendo la entrevista en una de sus situaciones normales” (Ibid, 2000:80).

La entrevista es por lo tanto un instrumento complementario del trabajo de campo que exige una planificación previa, cierto tipo de experiencia, buen ojo para escoger a los informantes, y sobre todo, una reflexión sesuda de la etapa previa del investigador, sobre lo que se va a preguntar (o callar), sobre la flexibilidad del lenguaje de acuerdo a los contextos. Es decir que “el investigador se pregunta a sí mismo antes” (Ibid, 2000:81) que a los actores sociales

Bajo esa perspectiva. El tipo de entrevista utilizada para esta investigación fue de dos tipos: de tipo semi-estructurada y no estructurada. La entrevista semi-estructurada fue planificada para realizarla a los dirigentes y exdirigentes de la comunidad, a autoridades, y en general personas que tenían cierto tipo de conocimiento general de la realidad económica, política, social y cultural de la comunidad. Aquello permitió recoger datos de primera mano en relación a la hipótesis planteada y a las preguntas que han guiado la investigación; todo ello en sentido histórico, para contrastar los tiempos, los espacios y el campo de la investigación. Este tipo de entrevista fue muy significativa, porque permitió de una forma parcial dirigir la conversación a través de los temas y variables que guían esta investigación y además, porque permitió cierto tipo de libertad de las personas entrevistadas, dando lugar a una recopilación de datos más o menos generalizados que ayudaron a orientar la investigación.

La entrevista no-estructurada en cambio se desarrolló en los ámbitos de la cotidianidad a manera de una conversación “dirigida”, con personas de muy variada índole y edad. Este tipo de entrevista permitió obtener información y datos muy variados, puntos de vista subjetivos, realidades diferenciadas, generalidades, aspectos de sus realidades disímiles, lo que a su vez permitió realizar un análisis de la

heterogeneidad de los habitantes de la comunidad de Nizag. Y además de ciertas variables generalizadas.

El desarrollo de la totalidad de entrevistas se dividió en dos partes; en principio las entrevistas estuvieron orientadas en indagar el aspecto agrícola, el territorio, las parcelas, los principales productos, las relaciones de intercambio y el comercio en/con otras comunidades, es decir, las relaciones económicas y ecológicas de la comunidad. Todo ello para intentar dilucidar la posible readecuación de la microverticalidad a los tiempos actuales. En segundo lugar, las entrevistas estuvieron orientadas a buscar datos, temas y referencias, sobre las relaciones sociales recíprocas y las distintas formas del parentesco en el interior de la comunidad y, hacia otras comunidades.

La mayor parte de las entrevistas fueron grabadas en audio, y unas pocas en audio y video. La disponibilidad de las personas entrevistadas ante estos métodos de registrar la información no tuvo ninguna dificultad. Lo cual permitió el desarrollo de un tipo de entrevistas sumamente dinámicas, distendidas, en un ambiente acogedor.

Salvo tres casos, las entrevistas han sobrepasado los 30 minutos, las demás fluctúan entre 5 y 20 minutos, aquello debido a que antes de la entrevista en sí misma hubo un preámbulo en el que se creó cierto tipo de familiaridad.

Los datos de las entrevistas se refieren a aquellos aspectos que no se pueden apreciar de forma directa, como la situación histórica, las percepciones de la realidad de la comunidad, las relaciones sociales con otras comunidades, en general las subjetividades de los comuneros.

La observación participante

La observación constituye, junto con la entrevista, las dos técnicas pilares que ayudaron a la consecución de esta investigación. Y se llevaron a cabo acudiendo a modo de consejo a recomendaciones clásicas sobre estas técnicas del trabajo de campo. Por ejemplo, me parece fundamental la metáfora de Malinowski (2001) cuando se refiere en la observación y en general a que en el trabajo de campo el etnógrafo debe ser una especie de cazador, que para nuestro caso se convierte en un cazador de prácticas empíricas que finalmente dan sentido a la investigación, pero que no es suficiente ser un cazador muy experimentado que utiliza los instrumentos más diversos y sofisticados para observar las prácticas más furtivas, sino también, aparte de ser perseguidor, debe

ser creador y conductor de la trama. A pesar de que es muy valioso el aporte, la perspectiva del etnógrafo es distante, y además da la impresión que lo controla todo. Por ello creo necesario otro punto de vista sobre el trabajo de campo, aquel, en el que el etnógrafo pasa en cierto modo a participar, aunque nunca sea parte... en aquellas actividades de la vida cotidiana de quienes está investigando, es decir, que es necesario que el investigador se involucre para poder dar cuenta de ciertas situaciones que con la simple observación a distancia sería imposible de lograr. Por ello. “Quizá la más persistente contribución de la antropología al estudio humanístico es la intensidad de la observación participante, y esto, creo, es apreciado, incluso por aquellos que, como yo, consideran problemática esa práctica” (Clifford, 1999: 36). Con el viaje, dice James Clifford “Nos queda la observación participante, una suerte de libertad hermenéutica para circular dentro y fuera de las situaciones sociales”. Es decir que el viaje permite una suerte de alejamiento necesario de las cotidianidades del investigador, que resulta positiva para sí mismo y a la investigación.

Para esta investigación, *observar* significó *participar* en las actividades cotidianas de la comunidad. Y desde el principio dividí el trabajo de observación en dos partes: en la primera parte y etapa de mi trabajo de campo la observación estuvo rastreando aquellos datos que tenían que ver con la estructura ecológica agrícola de la comunidad en sentido vertical. En la segunda parte del trabajo de campo la observación estuvo dedicada a rastrear aquellos datos que tenían que ver con las prácticas de reciprocidad y el parentesco. Aquello no quiere decir que se hizo una observación hermética, sino más bien que hubo una planificación previa en dos etapas, y que por supuesto, en cada una de ellas aparecía diversos tipo de información, que luego fue registrada y clasificada de acuerdo a las estructuras propias del análisis. Los datos de las dos partes se convirtieron luego en lo que constituye la producción y reproducción de la comunidad, eje fundamental de este trabajo.

La observación en el interior de la comunidad fue pensada desde dos perspectivas; desde dentro y desde fuera; la observación desde fuera permitió registrar el espacio y su distribución, las construcciones, infraestructura, posición de los edificios, casas y huertos, caminos, acequias, bienes públicos, y todos los elementos directamente visibles; en cambio la observación participante permitió registrar datos el interior de las familias, las relaciones sociales no visibles directamente, las relaciones de

poder, la vida diaria, los problemas y las necesidades. Sin embargo, en la medida que avanzaba la recolección de datos a través de la observación, la recurrencia en los relatos de los nigseños hacia comunidades de altura, obligo a ampliar el campo de observación hacia esas otras comunidades.

Un segundo cambio cualitativo en el proceso metodológico se refiere al cambio en la muestra. Pues en principio planteé trabajar con dos o tres familias ampliadas. Tuve que cambiar aquello debido a la existencia de un parentesco patrilineal muy amplio en la comunidad. Que en principio nació como una hipótesis y en la medida que avanzaba a investigación se convirtió en un eje importante de la reproducción microvertical de la comunidad.

Un tercer cambio que obligo a ampliar la perspectiva de la investigación fue el apareamiento de una nueva variable. La migración. Este cambio fue necesario porque los relatos respecto de la migración estuvieron presentes incluso desde que se trató el tema del "origen" de la comunidad. Y es muy relevante porque forma parte fundamental de su producción y reproducción económica y social.

Finalmente. Los tiempos históricos que abarca la investigación son tres, que a modo de genealogía pretenden dar cuenta de cierto tipo de rupturas y continuidades de las lógicas de producción y reproducción de la comunidad. Esos tiempos históricos son: a) los tiempos finales del régimen de hacienda (años 30, 40 y 50); b) los tiempos de la Reforma Agraria (60, 70 y 80); y c) los tiempos actuales (90 y lo que va del siglo XXI).

El registro de la información

Para el registro de información se utilizó distintas tecnologías: un diario de campo en libreta de bolsillo para registrar la más variada información, para luego realizar su respectiva clasificación; un blog de notas electrónico con distintas categorías y temas para registrar y clasificar la información durante toda la investigación; una grabadora de audio en donde se registró el 90% de entrevistas. Se utilizó una videograbadora, para registrar ciertos eventos masivos y los distintos pisos ecológicos y su variabilidad agrícola; una cámara fotográfica de apoyo para registrar el paisaje agrícola, los personajes, la estructura e infraestructura de la comunidad., etc.

Los peligros y las limitaciones

Es una investigación parcial con muchas dificultades. Algunas de ellas son las siguientes:

El conocimiento empírico de la microverticalidad en la comunidad de Nizag en los tiempos actuales, y su posible teorización, no es más que intentar comprender, desde el punto de vista parcial y casi tradicional, una realidad práctica. Con los peligros y/o aciertos que ello implica.

El manejo del idioma ha sido una de las más grandes dificultades y limitaciones. Pues no manejo el Quichua, que es el idioma materno en la comunidad de Nizag. Aquello posiblemente no ha permitido que pueda apreciar con una mejor amplitud sus principales impresiones, lógicas, emociones, conocimientos, que pudo haber permitido una mejor apreciación de sus distintas realidades.

El tiempo que ha durado la investigación ha sido limitado; aquello debido a situaciones personales y al calendario propio de la institución a la que se debe esta investigación. A ello hay que sumar la dificultad en la logística y residencia de la investigación que exigió el traslado temporal lejos de mi residencia cotidiana.

El intento de manejar cierto tipo de interdisciplinariedad quizá ha hecho que el análisis no se centre en una sola situación y que se desperdigue en situaciones posiblemente dispares.

En resumen, la utilización de una metodología tradicional ubica a esta investigación en una posición difícil, de pequeños aciertos y grandes dificultades. Aquello pasa por el intento de utilizar una perspectiva teórica interdisciplinaria, por la poca destreza de manejar el método etnográfico, por los juicios teóricos y morales a priori que son inevitables antes y después del trabajo de campo, por las dificultades de acceder a la información de archivos, por lo ajustado que resultan los plazos, por el presupuesto económico limitado, por la angustia de lograr un estilo básico en la escritura.

CAPÍTULO III

ESTRUCTURAS MATERIALES Y CULTURALES QUE POSIBILITAN LA EXISTENCIA DE LA MICROVERTICALIDAD EN LA COMUNIDAD DE NIZAG

Introducción.

El estudio de las comunidades andinas, de su producción económica y reproducción social lleva sobre sí algunas dificultades; la primera es que las comunidades distan mucho de ser los elementos tradicionales, que es lo que generalmente se ha creído; y la segunda es que las comunidades han sufrido profundas transformaciones en sus estructuras sociales y de parentesco (Sánchez Parga, 1984: 321), particularidades heterogéneas que hacen que sea difícil captar las relaciones sociales y de producción en el interior de las comunidades. Sin embargo, ubico aquí una especie de eje articulador que servirá de guía a lo largo de este capítulo. Y me refiero a que, la variable geográfica y ecológica no puede estar desligada de la variable social, es decir, que el espacio donde se ubica la comunidad se encuentra en íntima relación con las relaciones sociales y en este caso con el parentesco. Además, “la "naturaleza" y la "cultura" deben ser analizadas, por ende, no como entes dados y presociales, sino como constructos culturales” (Escobar, 2000:71). Dicho de otro modo, el conocimiento que poseen las comunidades respecto a su medio geográfico y ecológico y las estructuras sociales que se han desarrollado en ese contexto, constituyen un elemento situado, dialectico y dinámico. Que es el resultado de una amplia correlación de sentidos entre la naturaleza y el ser humano, entre el ser humano y sus historias. Y que responde a necesidades y a condiciones particulares de cada comunidad humana, de acuerdo al tiempo y al espacio en el que se ha desarrollado.

De modo que el estudio de caso en la comunidad de Nizag, tendrá como base una dinámica relacional entre los medios de producción (tierra, herramientas, trabajo), la ecología y las relaciones sociales (el parentesco). Todo ello en perspectiva histórica.

El capítulo se refiere a los ejes articuladores de la reproducción material de la comunidad, partiendo del escenario geográfico y ecológico, hasta abarcar las estructuras materiales y sociales que posibilitan la producción económica campesina, bajo los principios fundamentales de la racionalidad ecológica vertical.

Algunas preguntas que se espera responder son: ¿Cómo ha influido el escenario ecológico en la producción económica agrícola? ¿Qué métodos agrícolas utilizan los nigseños para desarrollar la producción en los distintos pisos ecológicos? ¿De qué manera se ha modificado la relación de los nigseños con la tierra, en las últimas décadas? ¿Cuál ha sido la relación de los nigseños con las Haciendas? ¿Qué métodos han utilizado los nigseños para acceder de productos de distintas ecologías?.

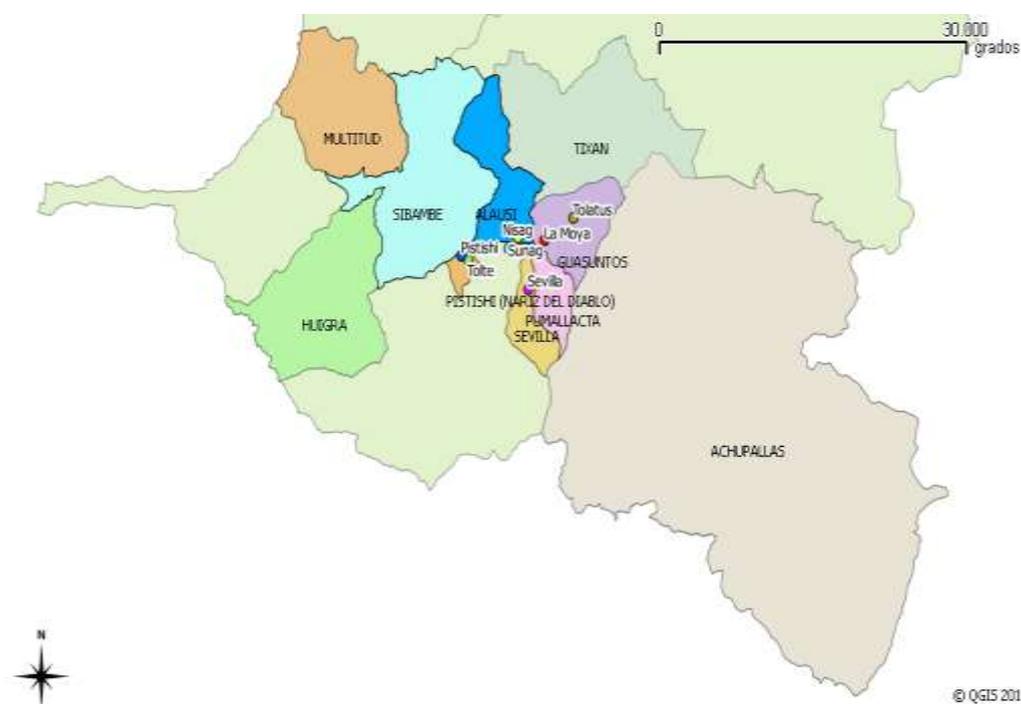
Por ello. El argumento de este capítulo es que existe una práctica y lógica de pisos ecológicos en la comunidad de Nizag. Y las evidencias que presento demuestran la complejidad de esa racionalidad en un contexto social cotidiano pero también las amenazas, transformaciones y rupturas que ha traído el sistema capitalista y los sistemas de poder nacional.

El escenario geográfico y ecológico.

La Comunidad de Nizag se encuentra ubicada al sur del cantón Alausí, en la provincia de Chimborazo. Pertenece a la parroquia La Matriz del cantón Alausí. Tiene dos entradas: a) saliendo desde el cantón Alausí por la panamericana sur (vía Cuenca) y tras haber recorrido 12 km se llega a una entrada en la parte alta de la comunidad, antes de la parroquia Guasuntos. b) de igual modo, recorriendo desde Alausí 19 km por la panamericana sur, se encuentra la segunda entrada. Las dos entradas corresponden a una carretera lastrada, de tercer orden.

Los límites político-administrativos son: Al Norte, la comunidad Shushilcon y Pachamama; al Sur, las Comunidades Zuna, Tolte y Pishtishi; al Este la parroquia Guasuntos, la comunidad Moya, la parroquia Sevilla, la parroquia Pumallacta; al Oeste, la parroquia Sibambe y el cantón Alausí.

Gráfico 2. Mapa político del canton Alausí



Fuente: Elaboración propia. QGIS 2015

La población se encuentra ubicada a orillas del río Guasuntos; que es su principal fuente hídrica para las tierras que se encuentran debajo de los 2400 msnm. El 60 % del territorio de la comunidad es irregular. Caracterizado por una serie de pendientes que dificultan el desarrollo agrícola. Sin embargo, en el interior de esas tierras empinadas se encuentran hondonadas que son fértiles, aptas para el cultivo de distintos productos.

La hoya del Chanchan y la microverticalidad

En un estudio histórico sobre la provincia de Chimborazo, Idrovo Uriguen (2000) ha caracterizado a la hoya del Chanchan como una Bioregión.

Este concepto permite establecer una idea clara del escenario de esta investigación. La Bioregión entendida como una “...experiencia humana” que significa “la relación de las comunidades humanas con su matriz de naturaleza local y regional” así pues; este concepto “reúnen a la naturaleza y a la sociedad dentro del contexto de lugares específicos” (Antequera, 2012: 34). Con ello se hace referencia a la relación del hombre con la naturaleza. Pero el concepto “...abarca –también –diversas

áreas culturales, tierra natal, biodiversidad, cánones espirituales e ideológicos, revelan prácticas económicas, territorios de la mente, historias únicas del lugar y partes geográficamente separadas de la tierra” (Ibid, 2012: 34). De manera que este concepto permite acercarnos desde una perspectiva amplia, a la región donde se asienta la comunidad de Nizag, y a las características ecológicas y geográficas que han hecho posible el desarrollo de una racionalidad ecológica, que se expresa en la microverticalidad.

Por ello, creo necesario dar cuenta de algunos factores que caracterizan a la región del Chanchan: el *primero* se refiere a la situación geográfica; pues la estructura de la cordillera de los Andes con los ramales occidental y oriental, ha dado lugar a lo que se conoce como Hoyas, las mismas que están separadas por Nudos. Esta condición geográfica en el Ecuador –en muchos casos- sería positiva para que se articulen economías verticales (Salomon, 2011). Además, la región de la Hoya del Chanchan sugiere una vía de comunicación natural de la Sierra con la Costa y el Oriente respectivamente¹⁰. El *segundo* factor es el ecológico; pues la Hoya del Chanchan se caracteriza por tener una enorme riqueza y diversidad natural y productiva; que los pueblos han aprovechado a lo largo de la historia. El *tercer* factor es el social; porque instituciones sociales y políticas como el parentesco, el matrimonio y el compadrazgo, no son simples convenios civiles o culturales, sino que articulan también convenios económicos y políticos que estructuran una red de intercambio entre distintas y variadas ecologías (Sánchez Parga, 1984). El *cuarto* y último factor se refiere a la situación histórica, pues los hallazgos arqueológicos referidos al periodo de integración, posteriormente con la irrupción de los Incas (entre otros), sugieren una constante relación histórica y política entre los pueblos de esta región.

Los límites naturales de La hoya del Chanchan son; al sur el nudo del Azuay y al norte el nudo de Tiocajas. A lo largo y ancho de esta hoya el paisaje geográfico es muy accidentado, caracterizado por una continua erosión fluvial, y por pendientes que nacen en las cordilleras occidental y oriental y que se bifurcan hacia el interior de esta

¹⁰ Existen evidencias, caminos, que dan cuenta de una ruta de comunicación desde épocas prehispánicas, que parte desde los pueblos de Bucay y Huigra ubicados en la parte occidental o región costa, en la parte más baja, para luego seguir por la Nariz del Diablo, Nizag, Pumallacta, Achupallas, y llegar a los páramos de Zula en la cordillera oriental. Para mayor detalle consultar (Aguiles Perez: 2000)

hoya. De manera que aquella geografía ha dado lugar a que se caractericen distintas zonas como valles estrechos, grandes grietas, quebradas, suelos erosionados (Idrovo Uriguen, 2000). Por tanto, es un territorio que ocupa diversos ecosistemas y la ecología va desde los páramos (con alturas hasta los 4300 m.s.n.m.) hasta los valles “templados y subtropicos”. Un ejemplo de ello son las distintas ecologías que perviven en el páramo de Zula y Achupallas que se sitúan sobre los 3500 msnm respectivamente, y ecologías tropicales en Huigra y Bucay que se sitúan por debajo de los 1500 m.s.n.m.

Es en la parte oriental de la región del Chanchan que se ubica la comunidad de Nizag. Los ríos de Guasuntos y Sevilla son los principales afluentes que bañan sus chacras.

Caracterización general de pisos ecológicos de las tierras de Nizag.

Las tierras de Nizag en la actualidad se encuentran ubicadas a una altura de 1.850 msnm en la parte más baja, altura que corresponde al sitio de la estación de Tren en la Nariz del Diablo, y a unos 3.400 msnm en la parte más elevada, que corresponde a los límites con la comunidad de Pachamama y Shushilcon.

Por ello. Para caracterizar las ecologías de los territorios de la comunidad de Nizag, con base en las alturas recogidas en el trabajo de campo, voy a utilizar el Sistema de Clasificación de los Ecosistemas del Ecuador Continental, publicado en el año 2013 por la Subsecretaría de Patrimonio Natural.

Así pues. La región de los Andes en el Ecuador se extiende de norte a sur con los ramales de la cordillera occidental y oriental y abarca una amplitud biogeográfica que engloba varios “pisos bioclimáticos desde piemontano hasta nival” (Josse et al., 2013: 75). A lo largo de la región las dos cordilleras se conectan por montañas menores y volcanes, lo que da origen a la formación natural de distintos valles. Con ello paso ahora a ubicar la clasificación más cercana que, según la observación de campo y las alturas respectivas de las tierras de la comunidad, correspondería a Nizag:

- Arbustal siempreverde montano del norte de los Andes. (2000-3100 msnm)
“Ecosistema discontinuo ubicado en quebradas y áreas de difícil acceso con pendientes de hasta 60°. Se encuentra en las vertientes internas y laderas occidentales montañosas húmedas de la cordillera de los Andes. Se caracteriza por estar compuesta de vegetación

sucesional, donde los bosques montanos han sido sustituidos por cultivos entre los cuales quedan estos remanentes formados por una vegetación arbustiva alta de dosel muy abierto de aproximadamente 5 m y sotobosque arbustivo hasta 2 m” (Josse et al., 2013: 77).

- Arbustal siempreverde montano del sur de los Andes. (2200-2900 msnm)
“Vegetación densa que alcanza alturas de hasta 8 m, el estrato arbustivo es denso dominado por elementos andinos característicos de bosque secundarios, se encuentra sobre terrenos de pendientes moderadas, está formada por especies de sucesión luego de la conversión de uso y abandono por baja productividad”. “Ocupa grandes extensiones en laderas, entre cultivos, en hondonadas, por lo general soporta frecuentes incendios forestales. Los suelos sobre los que se desarrolla son medianamente fértiles y se recuperan con el aporte de la materia vegetal. La mayor parte de este ecosistema se encuentra hacia las vertientes occidentales de la cordillera oriental y las vertientes disectadas de la cordillera occidental” (Aguirre et al., 2013:78).

Estos datos permiten dar cuenta de la amplitud ecológica, de las características geográficas y de que las tierras de Nizag se encuentran, en la parte alta, al pie de la ecología de páramo. “En el Ecuador se usa comúnmente la altitud de 3.500 m como límite inferior, pero las condiciones geológicas, climáticas y antrópicas hacen que este límite varíe mucho y que se encuentren a veces páramos desde los 2.800 msnm” (Vásconez y Hofstede; 2006: 92). Además en lo que respecta a la ecología de los páramos existe “una notable biodiversidad a escala de ecosistemas que se presenta en el Ecuador” gracias a constituyentes como la situación ecuatorial y la presencia de la cordillera de los Andes y en ciertos lugares a la presencia de humedad en la parte oriental (Ibid: 2006: 92). Por ello, ubico aquí un gráfico que da cuenta de la variabilidad ecológica en las tierras de Nizag.

Gráfico 3. Características de la vegetación en la comunidad de Nizag



Fuente: Elaboración propia, disponible en¹¹

La Ecología y la historia de Nizag

¿Por qué la historia y la ecología? Porque en el caso de la comunidad de Nizag, a modo de hipótesis que más adelante sustento con evidencia; el factor ecológico comprende una variable muy fuerte que ha sobresalido a lo largo del trabajo de campo, porque esta se encuentra en íntima relación con el modo de vida de los nigseños, porque su historia comprende una lucha por el control y conocimiento de distintas ecológicas en un espacio pequeño de territorio, porque las principales luchas y conflictos de esta comunidad corresponde al control de la tierra, porque los recursos agrícolas y ganaderos están relacionados con su medio ecológico, porque la organización del espacio ecológico y las relaciones sociales (con otras comunidades) se encuentran íntimamente relacionados con la verticalidad ecológica, porque a lo largo del tiempo los nigseños han creado el espacio ecológico, y porque (en una gran parte de la historia de la comunidad) su producción y reproducción económica y social se ha articulado bajo los principios de una racionalidad ecológica vertical.

Parecería apresurado lanzar algunas de estas hipótesis. Pero he visto necesario exponerlas para, en la medida que avance este ensayo, argumentarlas debidamente.

¹¹ https://www.google.com/maps/d/edit?hl=es&authuser=0&mid=z36Qdl_uu_ls.kj7vOJopZ9sA

Por ahora. Hago espacio aquí para algunas bases bibliográficas.

Pues ya lo dijo Murra (2002: 85). “La percepción y el conocimiento que el hombre andino adquirió de sus múltiples ambientes naturales a través de milenios le permitió combinar tan increíble variedad en un solo macrosistema económico” Pero muy posiblemente no solo corresponde a un solo macrosistema económico, sino también a un tipo de organización social basado en la ecología vertical. Dicho de otro modo, es que en los medios de producción (en este caso la tierra) estarían relacionados con la organización social y la distribución del espacio ecológico entre las distintas familias de la comunidad, pero aquello no solo en el interior de la comunidad, sino también que influye en las relaciones sociales y territoriales con otras comunidades. Y aquello se puede deducir solamente haciendo un recorrido histórico del manejo y del control del espacio ecológico respectivamente.

Este manejo de microecologías puede darse tanto en parcelas propias al interior de la misma comunidad como en comunas vecinas, o bien combinando el acceso a las parcelas propias, que se encuentran en un nicho o nivel ecológico con un acceso en forma de "partidario" de parcelas familiares o de otros comuneros (Sanchez Parga, 1984: 18)

Tres factores a visualizar en la cita. El primero se refiere al control parcelario de las ecologías en el interior de la comunidad, el segundo a que la comunidad podría completar su ecología accediendo a ecológicas que se encuentran en otras comunidades, y el tercero a través de la combinación de las parcelas individuales con una modalidad típica que se denomina sembrar al partido¹² con personas de la comunidad o bien con personas de otras comunidades. Lo importante de todo esto es que la variabilidad ecológica implica también relaciones sociales de muy distinta índole, que más adelante tratare.

Es decir que las relaciones sociales, a lo largo del tiempo, han estado en constante dialogo con la naturaleza ecológica de las comunidades. Relaciones sociales que se han ido tejiendo de acuerdo a esa variable; más aún en los Andes ecuatoriales, en donde las ecológicas son muy variadas en distancias muy cortas. Por tanto las

¹² Se refiere a una modalidad campesina en el manejo de la tierra. Pues una persona pone la tierra y la semilla y la otra pone el trabajo; la cosecha se divide en iguales proporciones. Esta modalidad podría permitir el acceso a recursos de otro piso ecológico, como también podría significar que una persona no posea tierra y este sea una modalidad para solucionar aquello.

comunidades a pesar de que compartan cierta historia y ciertas características muy generales, estas serán distintas en sus estructuras sociales y en sus estructuras materiales, y en este caso, en el manejo de los espacios ecológicos.

Por ello. Parafraseando a Steward (2007: 241), las comunidades pueden ser diferentes no solo de acuerdo a la tecnología (para la agricultura) que estas utilicen, sino también de acuerdo al tipo de ecología que estas posean. Y no solo aquello, sino también la relación histórica que estas tuvieron con el estado, con las haciendas, con las demás comunidades, con los proyectos externos; influye en sus estructuras más generales, cualitativamente diferentes unas de otras. Es decir, que las características culturales se han ido definiendo en una doble tensión entre las influencias ecológicas e históricas. Y en el caso de la comunidad de Nizag la organización política basada en la comunidad posiblemente sea una respuesta necesaria para resolver esas tensiones, que de forma individual hubiese sido imposible.

Y es muy probable que ese elemento político llamado Comuna, en donde pervive la comunidad humana, para la actualidad, según Steward (2007: 141), no sea otra cosa que la respuesta a que se comparte el mismo problema de sobrevivencia. Y ese problema de sobrevivencia en Nizag ha sido resolver el tema ecológico y enfrentarse a un tiempo histórico caracterizado por, las distintas caras de la dominación y del capitalismo, y en ese contexto defender sus tierras. Su espacio ecológico ha sido entonces determinante en la configuración de eso que llamamos racionalidad ecológica. Ahora bien, resulta muy difícil determinar cuál de estas dos variables ha tenido mayor influencia en la configuración del sistema cultural de la comunidad. ¿La ecología o la historia? Por ello, según Sánchez Parga (1984)

La traslación del concepto de "estrategias de supervivencia" al plano social supone pasar del universo de las especies, de la evolución genética, al de la historia y la cultura, de la economía política, y consiguientemente entender el medio no en términos físicos, de biotopos, sino ecológicos y también sociales, ya que cualquier grupo humano por muy delimitado que tenga su propia territorialidad, ésta se encuentra siempre referida o en relación con los grupos circundantes (Sánchez Parga, 1984: 10).

Es decir, se ubica a la comunidad en una posición dinámica entre la naturaleza ecológica y la naturaleza social que le rodea. Algo que también afirma Toledo (1992). Y que además ofrece una perspectiva metodológica, para estudiar a las comunidades

campesinas, que consiste en combinar la economía con la ecología. Y crea un modelo dinámico entre la naturaleza social y la naturaleza ecológica de las economías campesinas. Porque el campesino no es productor especializado, sino más bien, tiene que combinar una serie de actividades, además de la agricultura, que le permita vivir y desenvolverse en una sociedad como la actual.

Como su producción está basada más en intercambios ecológicos que intercambios económicos, los campesinos están obligados a adoptar mecanismos de supervivencia que garanticen un flujo ininterrumpido de bienes, materia y energía desde el medio ambiente natural y transformado (MAN y MAS). A causa de ello, los campesinos tienden a llevar a cabo una producción no especializada basada en el principio de diversidad de recursos y prácticas productivas. Esto da lugar a la utilización de más de una unidad ecogeográfica, la integración y combinación de diferentes prácticas, el reciclaje de materias, energía, agua y residuos, y la diversificación de los productos obtenidos de los ecosistemas (Toledo, 1992: 6)

Se trata entonces de un diálogo entre elementos sociales y elementos ecológicos en el interior de las comunidades. Y este tal vez constituya el punto fundamental sobre el cual deberían basarse los futuros estudios respecto al mundo campesino en las comunidades de los Andes. Además, la historia también podría ofrecernos una perspectiva amplia del dinamismo social y ecológico de las comunidades campesinas.

Entre otras cosas. Algo de ello también puede encontrarse en Nizag.

Relación de la comunidad con el control de la tierra.

Evidentemente la tierra es el medio de producción sobre el cual se levanta el mundo campesino indígena, la tierra y sus distintas ecologías. Para darse cuenta de ello, basta mirar a la comunidad de Nizag en su dimensión más cotidiana. Su medio ambiente "natural" transformado en un campo agrícola vertical de muy variadas dimensiones y características. Escenario económico y simbólico, lleno de historias y de historia. Que representa el espacio ecológico geográfico donde finalmente la vida de la comunidad adquiere sentido. "La tierra [...] con su doble paradigma de arriba y abajo, ha constituido el foco productivo y simbólico que ha dinamizado y sigue dinamizando la supervivencia de los grupos andinos" (Sánchez Parga, 1984: 14). Por supuesto, la tierra no es solo el medio de producción, a través del cual se obtienen los recursos para que la vida de las comunidades se desenvuelva. Pues además de ser "base económica y pachamama ritual", es "también industria de conocimientos y tecnología, y objeto

político de todas las movilizaciones campesinas en los Andes” (Sánchez Parga, 1984: 14).

Sí, creo que hay que considerar a la tierra también como un elemento político. Un elemento político que debe ser mirado desde distintos ángulos: el primero se refiere a que sobre la tierra se levanta un cuerpo político de tipo colectivo denominado comunidad, que se desenvuelve en un territorio, que administra sus recursos, que se encuentra reconocido por el estado y que prioriza la utilización de *ciertos* recursos de forma colectiva (Contreras, 1996; 270). El segundo se refiere a que la tierra en su sentido ecológico geográfico es un recurso limitado (razón de luchas sociales constantes en los Andes del Ecuador) que entra directamente en contradicción con la naturaleza ilimitada del modelo económico capitalista. El tercer aspecto tiene sentido histórico y se refiere a que “el acceso a la tierra y las condiciones productivas de la comunidad andina se han visto doblemente reducido, a lo largo de los sucesivos procesos de dominación” (Sánchez Parga, 1984: 15).

En tal escenario, las respuestas a ese largo proceso de dominación y a las necesidades insatisfechas que las comunidades indígenas campesinas han sufrido a lo largo de la historia; tienen distintas dimensiones y repercusiones [...] en respuesta a ese régimen de dominación se han desarrollado una serie de sublevaciones en la época colonial, en la época republicana y hasta la actualidad. Por ejemplo, en la sierra ecuatoriana se desarrollaron una serie de conflictos entre los años 1730 y 1803, cuyas razones fueron de muy variada índole: el cobro abusivo y despótico de tributos y diezmos, las reformas borbónicas, la quiebra de los obrajes, entre otros. “aspectos que, cuando fueron conscientes y organizados, fueron sustanciales en los movimientos políticos” (Moreno Yáñez, 1999: 5). Moreno Yáñez realiza una síntesis de las *rebeliones indígenas en Chimborazo durante la colonia*. La misma que permite acercarnos para dar una idea general de (algunas) rebeliones cercanas al lugar de esta investigación, y me refiero a lo sucedido en Pumallacta y Guasuntos en 1730 y 1760 respectivamente; las razones de esas rebeliones fueron la lucha y la defensa de la tierra (había que evitar el avance blanco que quería anexionar tierras a sus dominios), los tributos, el abuso clerical. Entre otros. Estas rebeliones permitieron desarrollar cohesión social, entre el grupo dirigente, los caciques, y toda la comunidad (Moreno Yáñez, 1999: 6-14).

Aunque no es posible generalizar el concepto de la comunidad indígena como una masa homogénea y socialmente no diferenciada, es sin embargo, importante recalcar que la Conquista europea y las subsiguientes imposiciones coloniales no iniciaron en todas las regiones un acelerado e igual proceso de descomposición de la sociedad indígena, la que en aquellos lugares donde los componentes comunitarios del Ayllu eran más firmes, pudo defender con éxito y aun mantener hasta nuestros días la suficiente cohesión comunal. Tal sería el caso de las parcialidades *aledañas* al pueblo de Guasuntos (Nizag), las que en diversas ocasiones protagonizaron acciones colectivas de defensa, no únicamente contra una injusticia o un atropello específico, sino concebidas como la defensa del derecho a conservar algún nivel de independencia e incluso de autogestión. Es explicable, por lo tanto, la reacción colectiva que se repite en las tres sublevaciones aquí analizadas, contra las visitas de tierras o los funcionarios. La defensa de las tierras de comunidad contra la expansión del latifundio, se convertirá en una constante en los movimientos subversivos indígenas y, de modo especial, en aquellas regiones donde todavía juega la comunidad un papel importante. De modo semejante, la defensa de los intereses colectivos logra articular a la comunidad con sus autoridades étnicas o administrativas, quienes no son únicamente consideradas, según el punto de vista europeo, como “señores de vasallos”, sino como custodios y administradores de los bienes de la comunidad, o más específicamente, como los hermanos mayores guardianes de la colectividad y garantes de la práctica de los principios de reciprocidad y redistribución (Moreno Yáñez, 1999: 43-44).

La cita permite mirar algunos puntos relevantes para esta investigación: por ejemplo que la comunidad no era y no es de carácter homogéneo, que sin embargo logra cohesión social para defender la tierra, que prefiere enfrentar los problemas de forma colectiva, que los dirigentes políticos significan, para el resto de la comunidad, algo más simples autoridades, que a través de la historia, se puede dar cuenta de la lucha social protagonizada por los pueblos en la zona de esta investigación, que sin embargo, la presencia de esos pueblos hasta la actualidad no significa la continuidad de la tradición, sino más bien, que han sabido conjugar sus lógicas con las lógicas de la modernidad, en este caso a través del manejo de una racionalidad ecológica.

Para dar un ejemplo cercano, en el tiempo y en el espacio, de la lucha social de los pueblos indígenas y campesinos del Ecuador, basta mirar las constantes movilizaciones indígenas y campesinas de los años 90. Movilizaciones dirigidas y encabezadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Las 16 propuestas y demandas de la CONAIE (1990) incluidas en el *Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas* constituyen un

ejemplo claro de ello. Propuestas y demandas que tienen que ver con la lucha por la tierra, el agua, los derechos de la naturaleza y la ecología, entre otros.

Recojo aquí tres propuestas de las 16, que se encuentran relacionadas con el presente trabajo: El punto 2, que exige inmediata “Solución a los problemas de agua, considerado como un problema social, bajo tres aspectos: agua para regadío, consumo y políticas de no contaminación a través de un instructivo para el control del medio ambiente. El punto 3, que exige el “No pago del predio rústico”. Y el punto 7 que exige “Entrega, solución y legalización en forma gratuita de la tierra y territorio para las nacionalidades indígenas” (León Trujillo; 1994: 19-20).

Vemos así que los recursos de la naturaleza; la tierra, el territorio y el espacio ecológico han sido durante siglos los elementos que han articulado las luchas sociales y que a través de la movilización, la protesta, el paro, se han enfrentado a las distintas caras del poder.

Evidentemente para uno de los protagonistas de esas movilización los ejes movilizadores del levantamiento indígena y campesino de los 90 era “la defensa y recuperación de la tierra y territorialidad” Pues en aquel entonces afirmaba que “La tierra continua concentrada en pocas manos sustentadoras del poder económico” (Macas, 1992: 19). Es decir, que el medio de producción indispensable para el desarrollo de la vida de las comunidades del Ecuador, se encontraba y posiblemente se encuentra hasta el momento, en manos de una minoría que detenta no solo el poder económico sino también el poder político.

Más aun, ese poder económico y político pretendió mostrar que, las movilizaciones sociales y la lucha por la tierra por parte del sector indígena y campesino era una situación coyuntural, algo exclusivo de los años 90, y que no tenía una explicación histórica relevante, como ya se dijo líneas arriba. Sin embargo, lo que afirma Luis Macas, ex dirigente de la CONAIE, explica nuevamente, y desde un punto de vista histórico la situación de la lucha por la tierra en el Ecuador y posiblemente en los Andes.

La reivindicación del derecho a la tierra y territorialidad es histórica, no es nada nueva. En realidad esta es nuestra principal demanda. La existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la Sierra fue lo que prendió el levantamiento. La CONAIE, como legítima representante del pueblo indio de este país, le planteó al gobierno que garantizara el derecho a la defensa y recuperación de

tierras, territorios y recursos naturales, que es la base para nuestro desarrollo social y cultural. Creemos que no habrá solución al problema indígena si no se resuelve el problema de la tierra: lo esencial para nosotros es la recuperación de la tierra. (Macas, 1992: 23)

Macas se refiere en primer término al sentido histórico de las luchas sociales, acorde a lo que líneas arriba afirma Moreno Yáñez, en respuesta a las distintas formas de dominación que las comunidades de los Andes Ecuatoriales han sufrido, llámese Época Colonial, Régimen de Hacienda, neoliberalismo, por ejemplo. La segunda situación se refiere a que, junto a las reivindicaciones del derecho a la tierra se suman también; la territorialidad, los recursos naturales, el desarrollo social y cultural, entre otros. Y de la segunda situación nace la tercera. Que se refiere a que, alrededor de las exigencias sobre la tierra y su naturaleza ecológica, se articulan elementos políticos y filosóficos. Es decir, que la lucha por la tierra y su naturaleza ecológica se convierten en la base para articular una propuesta política de reconocimiento y reivindicaciones del y para el pueblo indio, y en general para el campesinado.

En ese contexto general está inmersa la comunidad de Nizag. Por lo tanto, hago espacio aquí para la historia a través de dos preguntas: ¿Qué tipo de relaciones sociales o económicas ha tenido la comunidad de Nizag con las haciendas de su alrededor? Y ¿Cuáles han sido esas luchas sociales que ha emprendido la comunidad de Nizag? Por ello. Para acercarnos a explicar y dar ciertas respuestas a estas preguntas, en primer lugar hago espacio aquí para el mito; a través del cual se puede rastrear ciertos orígenes históricos de la comunidad y la relación más remota (y más cercana) de ésta con las Haciendas y el Estado.

En la parte más baja que es también la parte más cálida de las tierras de la comunidad de Nizag existe un sitio denominado Bagazú, que hoy en día es el corazón del valle más fértil de todas las tierras de la comunidad. En un remoto tiempo ahí precisamente había una Hacienda, con su patrón, sus trabajadores, sus tierras, sus aperos y sus perros. Un día de semana santa, en que el patrón y sus trabajadores huasipungueros estaban almorzando, dicen que llego, por el camino grande, un hombre muy viejo que al verles almorzando les dijo, *buenos días patrón, buenos días, regala almuercito, regala santa caridad [...]* A lo que el patrón contesto con una rotunda negativa y le dijo *[...] anda a comer con los perros, nosotros no tenemos nada [...]*

Dicen que el anciano al escuchar eso siguió su camino, y mientras se alejaba –fue diciendo – *¡vos has de comer con los perros, no yo!*. Entonces el patrón al escuchar esas palabras se asustó y mando a uno de sus Huasicamas a buscar a aquel viejo para darle algo comida, pero por más que el Huasicama busco, hasta donde hoy es Nizag bajo, y muy a pesar de que era un día claro y soleado, no logró encontrarle por ningún lado [...] Entonces en ese preciso momento dicen que bajo un aluvión desde lo alto (había una laguna) y tapo a la hacienda y a todo lo que en ella existía, y solo se salvó aquel hombre pobre que minutos antes les había pedido caridad. Entonces desde ahí dice que estas tierras han quedado libres. Ahí dice que ha empezado a venir la gente *de Cuenca, de Quito, de la costa, todo lado [...]* (Simón. Mendoza, 2015: entrevista).

Hago referencia al mito por las siguientes razones: la primera se refiere a que es un mito muy relevante porque se encuentra arraigado en la vida de *todos* los habitantes de la comunidad. La segunda se refiere a que a través del mito se puede observar que la historia de la comunidad se ha constituido sobre la idea de la hacienda destruida y ello permite deducir que Nizag ha sido una comunidad libre posiblemente desde sus orígenes. La tercera se refiere a que a través del mito se puede deducir que la comunidad de Nizag se fue configurando en base a la migración, idea que se encuentra arraigada y plasmada en las reseñas históricas de la comunidad, en los investigadores que han pasado o han hablado del lugar (Estuardo. Gallegos, 2015: entrevista), y es aceptada por *todos* los habitantes de la comunidad (nosotros no somos de aquí suelen decir). La cuarta se refiere a que se puede visualizar la verticalidad de las tierras, pues en lo alto de la comunidad aún se puede ver una hondonada llamada Aguirán, que según Simón Mendoza (2015: entrevista), es el lugar donde existió la laguna que se liberó tierras abajo hasta hacer desaparecer la única hacienda del lugar.

Sin embargo, paso del mito a algunas referencias bibliográficas que dan luces respecto a cierto origen de Nizag y a la relación de la comunidad con las Haciendas.

En sentido histórico la hoya del Chanchan, en lo que se refiere al Cantón Alausí, estuvo habitado por dos señoríos étnicos; “Los Tiquizambis y los Lausies”. El territorio de estos dos pueblos se encontraba colindando al norte con la confederación de los pueblos Puruhaes, al sur con los pueblos Cañaris, al oriente con pueblos amazónicos y

hacia el occidente y en la parte baja de la hoya “desde el pueblo de Huigra hasta Bucay fue un asentamiento alto de los pueblos Yungas¹³” (Moreno Yáñez, 1999: 4).

En lo que se refiere al origen de la comunidad de Nizag se dice que son de origen Mitimae¹⁴, que han venido desde el oriente atravesando los páramos de Zula, que vinieron desde el altiplano boliviano, que son puruhaes, entre otros (García, 2012). Sea como fuere, el origen de la comunidad de Nizag no se ha podido establecer. Sin embargo, la idea aceptada, incluso por los miembros de la comunidad, es que son de origen múltiple y migratorio. Según la *Toponimia y Antroponimia de Alausí* de Aquiles Pérez (2000: 22), las nueve familias troncales -como se verá más adelante- a excepción del tronco familiar de apellido Mendoza (cuyo apellido sería de origen español), serían de origen *Jíbaro-Colorado* y *Mocoa-Colorado*, respectivamente.

Según Udo Oberem, (1981: 349) las haciendas de Alausí sumaban el número de 25, distribuidas de la siguiente manera: Tixan 3 haciendas, Guasuntos 2 haciendas, Sibambe 5 haciendas, Alausí 4 haciendas, Chunchí 11 haciendas. Aquello permite acercarnos a la realidad de la comunidad de Nizag en el tiempo de las haciendas. Sin embargo, no he podido dar con ningún documento ni relato oral que haga referencia a que los nigseños hayan sido una comunidad sujeta a alguna hacienda, más bien todo lo contrario. Pero como se dijo, las haciendas tenían también trabajadores libres que laboraban por un salario, indios libres que tras la jornada de trabajo en las tierras de las haciendas regresaban a sus comunidades. De forma relativa ese sería el caso de algunas (muy pocos) personas de la comunidad de Nizag. Pues según el relato de los mayores existe dos tendencias claramente diferenciadas: la primera se refiere a que algunos nigseños si trabajaban en las haciendas y la segunda que sus tierras colindaban con algunas haciendas pero que *no* entraban en ellas por ningún motivo y que más bien evitaban cualquier tipo de relación con estas.

¹³ Pueblos Yungas. Fueron habitantes costeños que controlaban zonas apartadas y dispersas más allá de su territorio (Murra, 1975)

¹⁴ Mitimaes. Constituye una institución propia y particular del mundo andino, a través de la cual los pobladores de los Andes se expandían más allá de su núcleo poblacional original aprovechando de esta forma la particular geografía andina (Murra 1975).

Se dice que los nigseños serían mitimaes propios de la expansión Inca (Estuardo gallegos, 2015, entrevista)

“Cuando yo era joven y tenía unos dieciséis o diecisiete años sabía trabajar en Shishilcon, ahí había una hacienda, en las cosechas y en las siembras, pero a veces nomás [...]” (Simón Mendoza, 2015: entrevista). Esta cita hace referencia a los años 60 y es compartida por algunos mayores de la comunidad. Sin embargo existe, una tendencia mayoritaria a no relacionarse con las haciendas. “En Shishilcon había una hacienda, una casa grande era! [...]! Pero nosotros nunca entrábamos ahí, de acá del filo no más veíamos” (Juan. Mendoza, 2015: entrevista). “Más arriba de Guasuntos habían dos Haciendas, pero nosotros nunca entrábamos ahí, de lejos de lejos no más pasábamos” (Estalin Saquisillí, 2015: entrevista).

Por ello. En referencia a la cita de Oberem sobre el número y la ubicación de las haciendas en la partida de Alausí, las haciendas que geográficamente se encontraban cercanas a la comunidad de Nizag serían las de Guasuntos y de Alausi respectivamente; esas haciendas fueron las siguientes; Shushilcon, Cinancumbe y Guasuntos...

Sin duda la relación de la comunidad con las haciendas, el estado y la iglesia, las parroquias y demás comunidades circundantes ha sido en ocasiones dinámica, escabrosa y muchas veces conflictiva. Pues “la rebeldía de estos moradores ha sido histórica” dice García (entrevista 2012). Y para dar algunos ejemplos de esa lucha histórica emprendida por parte de la comunidad de Nizag ubico aquí algunos ejemplos:

El primero se refiere a que en 1808 se produjo una *demanda* por parte de los dirigentes indígenas del Anejo de Nizag, en contra del Reverendo doctor Mariano Rava, cura de Alausí. Demanda que llegó a las autoridades de la diócesis de Cuenca.

El Abogado protector de naturales a nombre de Juan Tenemaza, cacique; Francisco Vacacela, general; Esteban Tenemaza y Roque Yuicela, indígenas de Alausi. Dice: infrascritos aseguran que el cura Doctor Mariano Rava, irroga varios agravios a los indígenas de su pueblo e intenta perjudicarles en otros asuntos por el orden siguiente: (García, 2012)

Esos agravios se detalla luego y van en el orden de; cobros y alza de precios para los entierros y ofrendas, intento de que los entierros se realicen en Alausí - contra la antigua costumbre- que (el cura) a pretexto de adoctrinar imparte, azotes, “que teniendo los indios la grave presión de contribuir anualmente doce pesos que será de momento contra expresa disposición realizada en circular que lo prohíbe cualquier aumento de los doce pesos” (García, 2012). Se da a entender con ello que la demanda ante el protector

de los naturales es contra una serie de atropellos en sentido económico, social y cultural. A continuación el documento ofrece en detalle el rumbo del conflicto, que finaliza con el cambio de jurisdicción del cura Mariano Rava¹⁵. Este altercado permite observar que Nizag funcionaba posiblemente con las antiguas tradiciones del Ayllu (comunidad). Sin embargo, el cacique/gobernador era nombrado por parte de las autoridades de Alausí [...]

El segundo conflicto que enumero aquí sucede entre la comunidad de Nizag, la parroquia de Guasuntos y Alausí, a principios de 1930. La razón es que se empezaba a construir la carretera Alausí- Guasuntos, que necesariamente tenía que atravesar las tierras de Nizag, y para lo cual se tenía que expropiar las tierras que pertenecían a los nigseños (...). Luego de los trámites necesarios en 1930 por parte de Guasuntos y del Municipio de Alausí la construcción de la carretera comenzaba con absoluta normalidad, para lo cual emplearon peones locales incluso de Nizag. Sin embargo, los conflictos no se hicieron esperar y según el oficio N° 145 emitido por el teniente político G. Martínez de Guasuntos, el día 01 de agosto de 1930 surgieron los primeros conflictos con la comunidad de Nizag. Para dar una idea clara de lo sucedido cito aquí parte del oficio en referencia...

Han pasado algunos meses, desde que el pueblo Guasunteño resolvió construir a sus expensas la carretera Guasuntos –Alausí, sin que en bondad se, haya podido dar el impulso que, se necesita para su realización; sin embargo del entusiasmo cívico que existe en este pueblo i en los circunvecinos, por los grandes obstáculos que bienen presentando, por la acción ruin i antipatriótica de ciertos personajes que según se sabe, el Señor General Fiallo precursor del progreso cantonal en otros tiempos hoy se ha convertido en instigador de los indios del Anejo de Nizac, para que se promuevan levantamientos subversivos contra los pueblos que trabajan arderosamente la carretera.

Hace ocho días más o menos recibí con sorpresa, un telegrama que me transcribió el Señor Jefe Político, del Señor Ministro de “Obras Publicas”, en el cual me ordena abstenerme de continuar trabajando la carretera en la zona de Nizac, porque se les está ocasionando graves perjuicios, haciendo rodar piedras i se encuentra el citado Anejo próximo a desaparecer.

Esta labor ingrata del elemento instigador, sea quien fuere, bien se sirviendo de poderoso obstáculo al progreso de esta comarca; pues la

¹⁵ El documento original de este suceso se encuentra en la diócesis de Cuenca. Pues el corregimiento de Alausí tenía dependencia eclesiástica de la diócesis de Cuenca. Página de diezmos de la provincia de Alausí. (García, 2012)

orden dada por el Señor Ministro, no hai duda ha soliviantado los ánimos de los caníbales indios de Nizac.

El día 01 del actual, fuimos atacados por más de cuatrocientos indígenas en los trabajos en la zona de Alausí, esto es en las propiedades de los Herederos de la Señora Birginia Fiallo, quienes hacían disparos de revolver i en actitud amenazante mostraban a los lejos los palos i machetes que tenían i tiraban piedras; pero que con prudencia, se los procuró dispersar, evitando así un derramamiento de sangre (Archivo Histórico de Alausí, Nizag. Oficio N° 145)

En los meses siguientes de 1931, según los oficios tanto del Teniente político de Guasuntos como del jefe Municipal de Alausí y del Ministerio de obras Públicas, las movilizaciones de protesta de los nigseños fueron constantes, incluso se habla de varios muertos debido a los enfrentamientos.

Finalmente, la construcción de la carretera debió continuar a través de la modalidad del Sistema de Mingas con participantes de las parroquias de Guasuntos, Sevilla, Pumallacta y Gonzol, y con la ayuda de la policía municipal de Alausí (Archivo Histórico de Alausí, Nizag. Oficio 180, Oficio N°... Octubre 1830 y noviembre 1931).

De manera que las movilizaciones de los nigseños se pueden entender como la defensa de la integridad de su territorio ecológico vertical.

En años posteriores se expide la Ley de Organización y Régimen de Comunas (1937). Un año después (1938) la comunidad de Nizag adquiere su reconocimiento jurídico de Comuna. A partir de entonces y hasta la actualidad Nizag comienza a funcionar en base a los lineamientos de esta ley. Algunos ejemplos de ello son; posesión de bienes colectivos; elección del cabildo (integrado por cinco miembros) en el mes de diciembre de cada año en asamblea general; censos anuales; asambleas generales mensuales, entre otros.

De la ley, lo que más llama la atención, para esta investigación es el Art. 17. Que trata sobre las “Atribuciones del Cabildo”. Que en su literal “b” dice que es atribución del cabildo “Defender, judicial o extrajudicialmente, la integridad del territorio que pertenezca a la comuna; y velar por la seguridad y conservación de todos los bienes comunes” (Ley de Comunas, 1967). Según los dirigentes y mayores de la comunidad aquella ley fue positiva porque permitió que se respeten sus derechos y la comunidad fortaleció sus prácticas tradicionales. La ley significo un respaldo legal. Pues si antes de la expedición de la ley de comunas los nigseños se caracterizaron por la lucha en contra

de la injusticia y por la defensa de sus territorio ecológico vertical, más aun después de la expedición de esta ley.

Luego de ello, en los 60 y 70 son los tiempos de la Reforma Agraria y de la desarticulación del Sistema de Hacienda en 1964 y 1973, respectivamente. Sin embargo, como se ha dicho, la comunidad de Nizag no dependía de ninguna hacienda, por lo tanto sus estructuras comunales no sufrieron mayores rupturas. Pero en cierto modo si fueron afectadas, pues las relaciones sociales y económicas que tenían, por ejemplo con la comunidad de Copshe da cuenta del desmembramiento de una parte de la tierra de los nigseños. Pues en los años que siguieron a la expedición de la Ley de Reforma Agraria en 1974, las haciendas que existían en Copshe se desarticulaban, y en ese contexto, los ex guasipungueros de esas haciendas tramitaron el reconocimiento de sus tierras bajo la modalidad jurídica de Comuna; por lo tanto, reclamaron para ellos las tierras (sobre los 3500 msnm) que de forma tradicional habían ocupado los nigseños. Algunos tenían escrituras y otro no. Por tanto “Algunos no tuvieron otra opción que vender las tierras que tenían en Copshe. A otros nos robaron todo [...] (Expropiaron)” (Juana Tapay, 2015: entrevista). Sin embargo las relaciones de parentesco no se desarticulaban del todo, pues el compadrazgo continúa siendo importante hasta nuestros días. Vale decir que las tierras de los nigseños en la comunidad de Copshe no articularon ninguna movilización para defenderla, porque se encontraban fuera de su jurisdicción territorial.

En lo que respecta a la relación con la jurisdicción de la parroquia Sevilla no ha habido problemas territoriales, y ello a pesar de que los nigseños siembran hasta muy adentro de la jurisdicción territorial de esta parroquia. Esas tierras en su mayoría han sido heredadas de los abuelos y otras se han comprado. Las tierras de los nigseños que se encuentran en la jurisdicción de la parroquia Sevilla se encuentran entre los 2350 msnm y los 2700 msnm (aproximadamente), aunque también tienen tierras (muy pocos) a 3300 msnm en la parte de las comunidades de Dalin-Cochas, que siembran al partido con habitantes del lugar.

Con Alausi no ha habido problemas porque a pesar de que pertenecen a la parroquia la Matriz (ubicada en la cabecera cantonal) existen límites naturales con el cerro chiripungo. Aunque las tierras de los nigseños están también hasta las laderas aledañas al sur-oeste del cantón. Estas tierras están entre 2300 y 2500 msnm aproximadamente.

Con Tolte ahora recién existe un conflicto debido al cerro Condor Puñua, dentro del cual se encuentra la Nariz del Diablo (estación de tren), es que solo existe una escritura que dice [...] según el presidente de la comunidad Manuel Mendoza (2015: entrevista), que la Nariz del Diablo comprende unas dos cuadritas más o menos. “es que eso han sabido decir los abuelos” para evadir el pago de impuestos. Pero que hoy es escenario de un conflicto de límites territoriales.

Con Shushilcon, que fue donde hubo una hacienda del mismo nombre las relaciones sociales en la actualidad han sido fraternales. Dando lugar a que algunos nigseños siembren al partido con habitantes de esta comunidad. Y como se dijo anteriormente, con comunidades de altura como Achupallas, Totoras, Zula etc. Las relaciones sociales se han desarrollado a través del parentesco (matrimonio y compadrazgo) y el intercambio de productos de esas distintas ecologías.

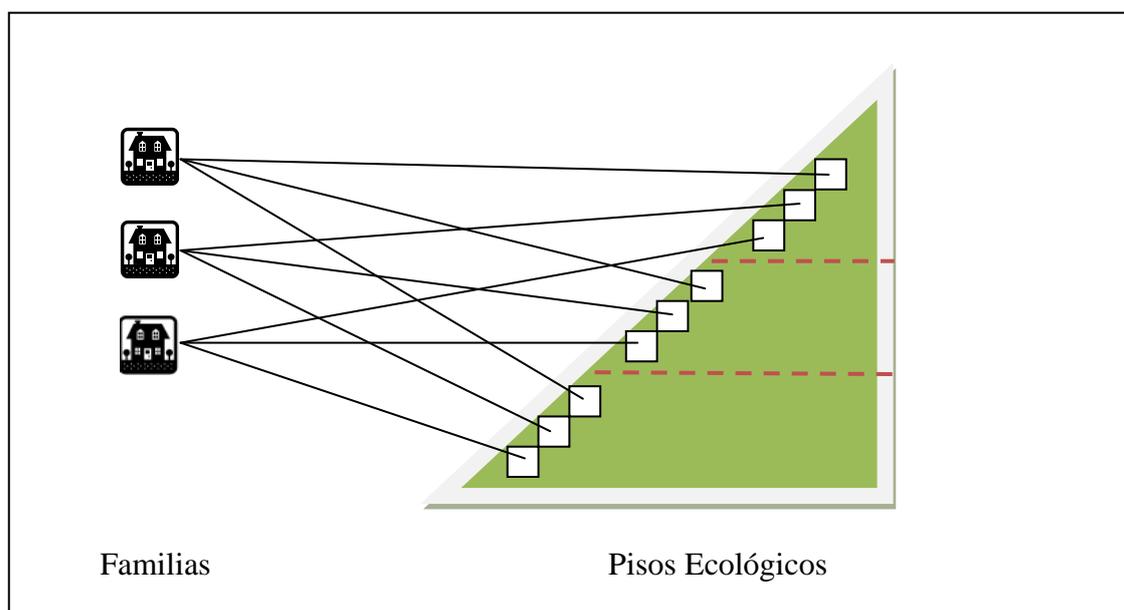
De manera que La racionalidad Ecológica Vertical que los nigseños han manejado, es el resultado de una serie de luchas históricas: época colonial, época de hacienda, influencia de la ley de comunas, influencia de la reforma agraria, influencia de las comunidades y pueblos circundantes.

Pisos ecológicos que maneja la comunidad.

Las tierras totales de Nizag gozan de tres pisos ecológicos claramente diferenciados (bajo entre 1900 y 2400; medio entre 2400 y 2700; alto entre 2700 y 3400 msnm). La comunidad se encuentra asentada en la parte media de su ecología vertical. Desde donde articulan la producción agrícola hacia tierras altas y bajas respectivamente. Según el dirigente de la comunidad Manuel Mendoza y según los datos del trabajo de campo casi todas las familias de la comunidad tienen tierras en cada uno de los pisos ecológicos.

Para dar un ejemplo de ello voy a suponer tres familias. Las mismas que poseen parcelas en cada uno de los pisos ecológicos. Dando lugar al siguiente modelo de microverticalidad.

Gráfico 4. Modelo microvertical en la comunidad de Nizag



Fuente: Elaboración propia en base a la observación de campo.

Este modelo organizacional de las distintas ecológicas no es un modelo homogéneo. Pues a pesar de que casi todas las familias posean terrenos en los distintos pisos ecológicos, el número de estos, según los propios comuneros, varía significativamente entre una familia y otra. “Mi papá ha sabido tener terrenos por todo lado, por arriba, por abajo; por él tenemos como treinta y seis pedazos de terreno, yo tengo comprado diez pedazos más, arriba abajo así mismo, con eso ya suma cuarenta terrenos y pico” (Estalinn Saquisillí, 2015: entrevista). En cambio Teresa Mendoza (2015: entrevista) afirma; “si tengo terrenitos, quince-veinte tengo, arriba-abajo, de todo madura gracias a dios”. Obviamente hay casos en que las familias tienen menos terrenos que el segundo caso. Por tanto, este es un ejemplo muy claro de lo heterogéneo y diferencial del modelo microvertical en relación a la tenencia de la tierra en la comunidad de Nizag.

Se tiene entendido que la parcelación de tierras se realizó desde el tiempo de los abuelos y de manera más o menos homogénea. Sin embargo, para que hoy día el modelo muestre heterogeneidad y diferenciación en la tenencia de la tierra, han influido distintos factores. Algunos de esos factores son:

La presión demográfica. Pues según los mayores, se estima que alrededor de los años cincuenta y sesenta hubo un importante crecimiento poblacional, que entró en

contradicción con la producción de la tierra. Y que además provocó las primeras migraciones hacia la costa debido a la falta de recursos económicos agrícolas en el interior de la comunidad.

Yo me fui a la costa en el 75. Para el pasaje fuimos vendiendo un par de borreguitos. Fui con un primo a Naranjito, ahí trabaje cortando caña unos cuatro o cinco meses haya sido, de ahí cuando volví acá (a Nizag) ya vine con plata. Después me hice contratista (albañil) y entonces fui uno de los primeros que hizo una casita de hormigón. Dos o tres casas nomas había así [...] Desde que yo me acuerdo para acá se mejoró todo, no es mucho tiempo, unos quince o veinte años no más ha de ser (Manuel Mendoza, 2015: Entrevista)

El viaje, la aventura, la vuelta soñada y con dinero. La migración revestida con un discurso modernizador de la comunidad. Que sin embargo guarda relevancia porque permitió, a modo de hipótesis, ventilar la contradicción interna entre la producción de la tierra y el crecimiento demográfico. Y que además, suplió el piso ecológico más vulnerable de la comunidad a través del capital. Pero se debe tomar en cuenta que no hubo migración en todas las familias... lo cual supone un causal de la diferenciación social y económica en la actualidad.

El otro factor, que está ligado al crecimiento demográfico se refiere a la parcelación de tierras debido a la herencia. Pues a lo largo de los años las tierras de las familias nucleares, en la medida que su población creció, sufrieron parcelación debido a la repartición de las mismas entre sus herederos. Sin embargo algunas familias en ocasiones evitaron y evitan aquello, y tras un nuevo matrimonio de un hijo o hija se quedan en la casa de sus padres. Con ello se evita la parcelación de tierras y por ende se comparte el trabajo y la producción de sus parcelas. “Mientras el jefe de familia vive, los hijos trabajan al partir la o las parcelas que posteriormente heredarán de una forma definitiva” (Martínez, 2002: 68)

Aquí un nuevo factor que permite dar cuenta del porqué de la heterogeneidad del modelo vertical. Pues a pesar de que casi todas las familias posean tierras en los distintos pisos ecológicos, la calidad de estas, es cualitativamente distinta. Aquello no se puede visualizar a través del grafico expuesto. Sin embargo, la diferencia entre unas tierras y otras es notoria, aunque estas se encuentren en un mismo piso ecológico; esas diferencias son; tierras pedregosas o no, tierras en pendientes o tierras planas, tierras que tienen acceso al agua o no, tierras vulnerables a heladas y vientos, entre otros. Por

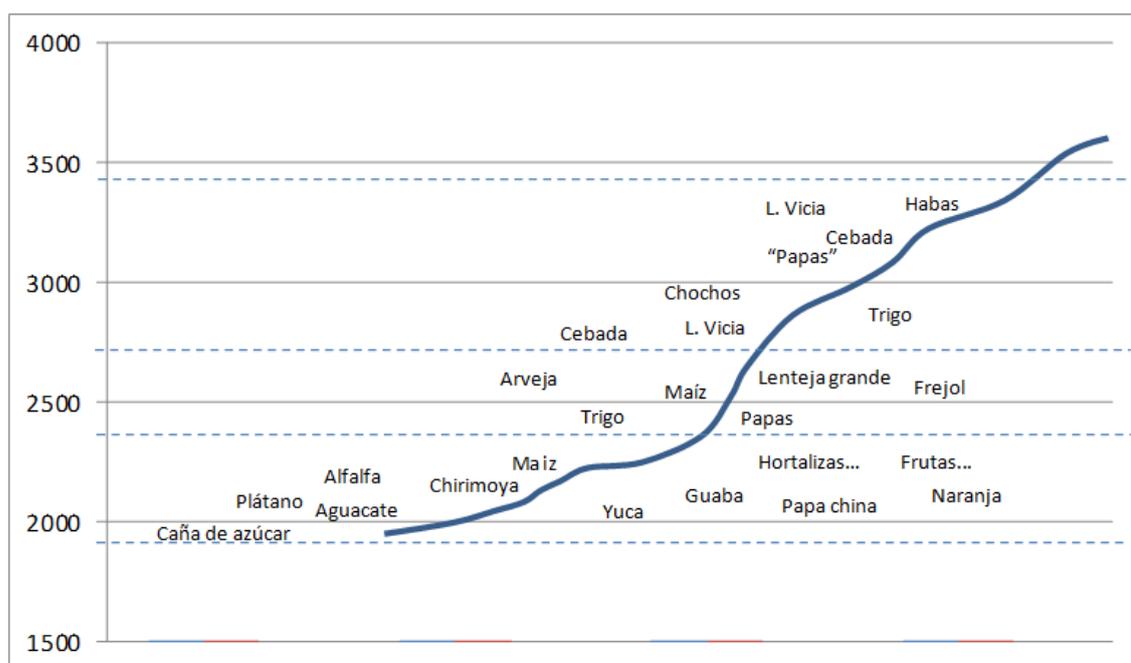
lo tanto, existen familias que poseen las mejores tierras. Situación que produce diferenciaciones sociales más profundas.

Otro factor es el poder. Aquello permite dar cuenta de que la organización del espacio agrícola no es homogéneo, está cifrado, la distribución de las tierras entre las distintas ecológicas está ligada a una favorable distribución entre familias que han tenido y tienen el poder.

Un último factor podría ser la endogamia y la exogamia a propósito de acceder, sumar, heredar tierras. De manera que se acreciente el patrimonio familiar dentro y fuera de la comunidad.

Como es de suponer. El modelo vertical expuesto, ha sufrido una serie de cambios a lo largo de la historia, cambios que dan cuenta de la flexibilidad de este modelo y de la presión interna y externa hasta configurar la situación actual. Sin embargo ese espacio multi-ecológico ha sido y sigue siendo la base fundamental para la producción y reproducción social de la comunidad. Por ello, ubico a continuación el siguiente gráfico a través del cual se puede apreciar la distribución microvertical de los productos agrícolas en las distintas y variadas micro-ecologías en la comunidad de Nizag.

Gráfico 5. Disponibilidad agrícola en los distintos pisos ecológicos (msnm)



Fuente: elaboración propia en base al trabajo de campo.

Como se muestra en el gráfico, las tierras de Nizag se dividen en tres pisos ecológicos:

- Piso ecológico bajo; se encuentra ubicado entre 1950 y 2300 msnm aproximadamente y corresponde a un valle de aproximadamente 5 km de largo y hasta 2 Km en la parte más ancha.
- Piso ecológico intermedio; se encuentra entre 2300 y 2700 msnm aproximadamente y corresponde a una geografía y ecología irregular, dispersa, vertical.
- Piso ecológico alto: se encuentra entre 2700 y 3300 (3400) msnm aproximadamente y corresponde a una geografía irregular, con ciertas características del páramo.

El piso ecológico bajo corresponde a un valle siempre verde ubicado junto al Río Guasuntos, el mismo que permite el desarrollo de una gran cantidad de canales de riego, y por ende, de una gran variedad agrícola de productos subtropicales como se muestra en el gráfico. Es una agricultura multiestacional, que se diferencia diametralmente de los dos pisos superiores y que permite a los nigseños obtener productos como el aguacate y las hortalizas durante todo el año.

En sentido histórico, este es el piso ecológico que permitió desarrollar una red de intercambio de productos con comunidades de altura e insertarse en el mercado. Ese intercambio y la inserción en el mercado como un mecanismo para palear la pobreza (María Tixe, 2015: entrevista), e intentar con ello obtener recursos para vivir.

Antes si sabía ir por arriba. Buscando papitas, ocas, mashuas, melloquitos. Por todo lado, hasta en Gonzol, Huapcas, Dalin, Shabashñay, Shui, Shuid, Achupallas, Chipcha, Copshe, Totoras, puaf... en todo lado he sabido andar yo. Pan, sogas, cañitas, coles, zapallitos, he sabido llevar para cambiar con papitas [...] Ahora ya no puedo ir [...] (María Mendoza, 2015: entrevista).

La presente cita permite visualizar aspectos como; las prácticas de intercambio entre distintos pisos ecológicos, que *eran* muy comunes en las comunidades de la zona y especialmente en Nizag. Prácticas que se mantuvieron vigentes de forma regular hasta los años 90 y que a partir de entonces se han ido debilitando. También permite visualizar, que el intercambio de productos constituye una estrategia para palear y complementar el piso ecológico que les faltaba. Pues algunas comunidades de altura que se citan se encuentran sobre los 3400 msnm, que corresponde a lo que en los Andes ecuatorianos se denomina paramo, cuyos productos agrícolas característicos son los tubérculos, habas y cebada. “En fila sabían *bajar*; nigseños, moyeños, guasunteños, gonzoleños, suneños, con dos-tres mulas de papas echo cargar en burros, gritannndo

bajaban... Guarapo, granadillas, coles, pan, sabían subir para *yuntir*¹⁶ papas” (Anselmo Chafra, 2015: entrevista). Don Anselmo es un comunero de Dalín-Cochas, comunidad perteneciente a la parroquia Sevilla. Quien además afirman que cultivaron sus tierras comunales con mayor regularidad hasta los años 90, bajo la modalidad de arriendo de parcelas y usufructo entre los distintos miembros de la comunidad; dichas tierras se encuentran sobre los 3400 msnm, hoy tierras baldías, en ocasiones utilizadas para el pastoreo.

De igual forma, la producción de este piso ecológico permitió y permite que los nigseños estén insertos en el mercado, en calidad de productores y distribuidores directos, evitando así a los intermediarios. Pero no es un comercio de tipo capitalista, porque no se busca rentabilidad, sino más bien es una forma de intercambio a través del mercado.

El piso ecológico intermedio es el más amplio, y se encuentra diseminado a lo largo y ancho de su territorio, pero también fuera de este. Las tierras de los nigseños que se encuentran más allá de su territorio han sido adquiridas desde el tiempo de los abuelos en un caso y en otro se han comprado; esas tierras están hasta muy adentro de la jurisdicción de la Parroquia Sevilla, en la comunidad Zunag, en Guasuntos, en Shushilcon, estuvieron en Copshe, etc. Es el territorio más amplio pero la variedad de productos disminuye notablemente en comparación con el piso ecológico bajo. Pues los principales productos son el trigo, maíz, alverja, lenteja. Son tierras de calidad muy variada, muchas de ellas están en laderas, pero en general son aptas para la agricultura propia de los Andes. Además en las tierras pendientes se han creado una especie de terrazas y terraplenes para que la agricultura pueda desarrollarse. La mayor parte de la producción de este piso ecológico se dedica al autoconsumo, pero si hay excedentes se venden en el mercado.

El piso ecológico alto es el más vulnerable. No se encuentra bajo regadío. Sus tierras son pendientes y escabrosas por lo que generalmente se siembra cebada, vicia, habas, chochos, en muy pocas ocasiones papas. Son tierras propensas a las heladas, al

¹⁶ Se denomina *yuntir*; cuando una persona viaja con un regalo (trago, pan, azúcar, coles), por ejemplo a la cementera de papas que se está cosechando. Cuyo propietario a cambio del regalo le obsequia una raya de papas, según la voluntad. Vale decir que en términos capitalistas no corresponde el valor en dinero de los regalos con el valor en dinero de las papas.

viento, la lancha, y están a una o dos horas de camino aproximadamente; lo que hace que su producción sea difícil. Posiblemente para suplir la ausencia de un piso ecológico apto para la producción de tubérculos hizo que históricamente se desarrollen relaciones sociales y de parentesco con las comunidades de altura; pues era (es) común, que los nigseños tengan compadres y parientes en comunidades situadas sobre los 3400 msnm (Copshe, Achupallas, Dalín-Cochas) como se dijo líneas arriba. “Los nigseños si sembraban hasta Copshe, eso más o menos hasta el 1975 y 1980 haya sido” (Ramiro Yupa, 2015: entrevista). Así mismo, “yo si tenía terrenos en Dalín-Cochas, tenía a medias ganado y maíz con don Alfredo Roto, pero vendí porque me dio miedo que se adueñe la comuna. Pero mi hermano hasta ahora tiene terrenos por arriba, papas, ganado tiene” (Manuel Mendoza, 2015: entrevista). “Yo tengo familia en Tolatus, buenas papas dan por ahí” (Tapay Saquisilli, 2015: entrevista). Son incontables los relatos que dan cuenta de esas relaciones económicas y sociales con las comunidades de altura. Sin embargo, incontables también son las referencias a que antes iban siempre donde los compadres y donde los parientes y que hoy aquellos viajes son cada vez más escasos... además “antes no comprábamos nada” dice Teresa Mendoza (2015: entrevista) “Todo madura aquí gracias a Dios. A veces solo azuquítar o sal no más comprábamos”. Pero los tiempos han cambiado. Hoy día lo accesible es el mercado, donde los nigseños venden sus productos e inmediatamente compran lo que les hace falta.

De manera que es necesario preguntar si ¿las familias priorizan el autoconsumo o el mercado? En el pasado se producía para el autoconsumo y el intercambio, y si había excedente se vendía en el mercado. Existía una ética económica basada en la comunidad y en el interés social. Los valores de uso se subordinaban a los valores de cambio. La idea era alimentar a la familia y a la comunidad. Asegurar su reproducción.

Sin embargo, como se dijo líneas arriba, el intercambio con comunidades de altura ha perdido relevancia. Pues a pesar de que esas relaciones sociales de los nigseños con las comunidades de altura continúan, ya no son la fuente (directa) para completar las provisiones que necesita la población, por ejemplo de la papa. Pues lo que falta en la actualidad lo consiguen a través del mercado, aunque en ocasiones encuentren a los compadres en el mercado. “El otro día fuimos a Alausi a comprar papitas, pero encontramos al compadre Juan de Copshe, con camión de papas. Dos quintales de papas regaló. Entonces ya no compramos nada” (Zoila Vacacela, 2015:

entrevista). Si en épocas de los 50 y hasta los 90 una gran cantidad de productos de Nizag (hortalizas, frutas, yerbas aromáticas, etc.) se destinaba al intercambio con productos de altura (papa, cebada, habas) en la actualidad aquel intercambio se ha reducido porque se dedica para vender en el mercado. Pero la intención es la misma, proveer a la familia y a la comunidad de aquellos productos cuya ecología natural de la comunidad no lo permite.

Todo ello ubica a los nigseños como estrategias de la sobrevivencia a través del manejo de una racionalidad ecológica que se expresa en la microverticalidad. Pues la forma de garantizar la sobrevivencia y continuidad de la comunidad ha sido el control de varios pisos ecológicos expresados en la obtención de una multiplicidad de productos en distintas épocas del año. Pero llegó un momento en que aquello ya no fue suficiente; debido al crecimiento poblacional.

Por ello, si la producción y reproducción de la comunidad estaba garantizada en base a la producción agrícola en los distintos pisos ecológicos, el intercambio y en menor magnitud a través del mercado, para los años 60-70 van a empezar a ser insuficientes. En tal escenario una nueva estrategia que va a asegurar la reproducción social va a ser la migración, que va a ser funcional a la comunidad porque le va a asegurar, en sentido figurado, el descubrimiento de un piso ecológico del capital.

Por supuesto, en principio los relatos de los nigseños aseguran casi una autarquía productiva, social y política de la comunidad, junto a las relaciones sociales con las comunidades de altura. Pero en la medida que hubo crecimiento poblacional, necesariamente tuvieron que buscar otras fuentes económicas; esas otras formas son la inserción de la microverticalidad en el mercado y la migración. Cuyo único objetivo hasta el día de hoy, según los propios comuneros, es garantizar la sobrevivencia, que significa, la producción y reproducción económica y social de la comunidad.

El Comercio y los mercados

Las redes de intercambio que habían articulado los nigseños con las comunidades de altura hoy día se han transformado, en ciertos casos, en redes de comercialización agrícola. Es decir, que los lugares donde antiguamente intercambiaban los productos hoy se han convertido en las rutas y lugares donde se vende y comercializa sus productos. Ubico en consideración una tabla que indica esa tendencia.

Tabla 1 Mercados donde los nigseños comercializan sus productos

Mercados	Días	Productos	
Nizag	Sábado	Aguacate	Higos
Alausí	Jueves / Domingo	Zanahoria	Lechuga
		Acelgas	Col
Chunchi	Domingo / miércoles	Aji	Caña de azúcar
		Granadilla	Zapallo
Achupallas	Sábado	Panela	Guarapo
		Tilapia	Alfalfa
Guamote	Jueves	Chochos	Cebada
		Vicia	Harinas...
		Yerbas aromáticas	
		Textiles (ponchos, zhigras)	

Pero es que la comercialización de los productos no significa una acción económica propiamente capitalista, ni mucho menos, sino más bien que resulta una manera alterna de solucionar los múltiples problemas económicos que presenta la sociedad actual.

Desde esa perspectiva, la microverticalidad insertada en el mercado sugiere cierto nivel de continuidad e inmersión de una lógica ecológica y económica propia de los Andes en una lógica económica occidental. Sin embargo, no es que con ello microverticalidad este en función del mercado, sino más bien, como he dicho ya, esta inmersión en el mercado sugiere ser una estrategia que asegura la reproducción económica y social de la familia y de la comunidad.

Resumiendo todo lo dicho hasta ahora me lleva a pensar en la flexibilidad adaptativa de la comunidad y de su racionalidad ecológica a los nuevos tiempos históricos, en las distintas estrategias de producción y reproducción de la comunidad, en los diálogos que puede darse entre la historia y la ecología, en las relaciones sociales, (en este caso el compadrazgo) amparadas en un espacio ecológico vertical, en los singulares rostros que toma lo local cuando entra en contacto con lo global, en el entrelazamiento de la tradición con la modernidad, en el dialogo y construcción de la historia particular en constante tensión (entre dos o más racionalidades); siendo la vida cotidiana de los nigseños, el escenario donde se puede tantear esas pequeñas aristas de la realidad.

CAPÍTULO IV PARENTESCO Y RECIPROCIDAD EN ESPACIOS VERTICALES

Introducción

El parentesco y la reciprocidad constituyen los dos ejes fundamentales para la reproducción económica y social en la comunidad de Nizag. El parentesco en referencia a los matrimonios y el compadrazgo dentro y “fuera” de la comunidad y, la reciprocidad en referencia a las prácticas de correspondencia mutua en distintos niveles que permiten unidad familiar, interfamiliar y comunal. El parentesco y la reciprocidad vistos como instituciones dinámicas que se levantan sobre una base material que es el control de los distintos pisos ecológicos; y que se han ido readecuando a los distintos momentos históricos.

El parentesco constituye un elemento fundamental a partir del cual se van entretejiendo las lógicas sociales, políticas, económicas y culturales de las comunidades de los Andes del Ecuador. El parentesco entendido como “las relaciones de filiación que existen entre individuos conectados por lasos genealógicos” (Godelier, 1985). En los andes el compadrazgo como una forma de parentesco simbólico (Martínez, 2002). El parentesco permitiría el acceso a ciertos recursos (Wolf, 1999: 21-22). Por ejemplo el acceso a la tierra, el agua, a la ayuda comunitaria. Según Quishpe Bolaños (1999: 106) como aquellas instituciones que permitían “el usufructo de tierras comunes, solidaridad e intereses comunes”. Y además como un nivel político de la comunidad en donde el gobierno era liderado por “el jefe del grupo de parentesco más importante” (Udo Oberem, 1981: 43). Que en términos reales constituye una forma de filiación pero también de diferenciación social entre los distintos grupos de parentesco.

De manera que el argumento central de este capítulo es que el parentesco y las relaciones de reciprocidad en Nizag representa los valores sociales y lógicas pragmáticas de la racionalidad Andina; es decir, el parentesco Andino—con su énfasis en la dialéctica entre la endogamia y la exogamia— contiene, en sus lógicas de acción social las formas de la microverticalidad, como tradición de saberes y conocimiento social implícito que se ha ido readecuando de acuerdo a las necesidades de la comunidad.

Parentesco y verticalidad ecológica en la comunidad de Nizag

Nada más dar un vistazo a las familias de la comunidad de Nizag en referencia a los matrimonios y a sus apellidos, surge una tendencia bastante notoria, que se inclina claramente a un modelo de parentesco basado en la endogamia patrilínea, es decir, que los matrimonios se dieron mayoritariamente entre nigseños. La pregunta sería ¿Por qué? Pregunta que se espera contestar en la medida que este ensayo avance.

Según Manuel Mendoza, presidente de la comunidad existen alrededor de 495 familias, de las cuales, por razones disímiles, he tomado 311 familias que corresponden a lo que es Nizag alto, para observar la tendencia sugerida en referencia al parentesco endogámico. Por ello pongo en consideración una tabla que refleja los apellidos y el número de familias de cada uno.

Tabla 2. Apellidos y familias en Nizag Alto

	Apellidos/ familias	Número de Familias
1	Mendoza	95
2	Tapay	50
3	Tenemaza	36
4	Pala	22
5	Saquisilli	21
6	Vacacela	18
7	Yuicela	15
8	Criollo	14
9	Tapaicela	13
10	Tenezaca	11
11	Morocho	3
12	Tixi	2
13	Lema	2
14	Marcatoma	1
15	Robalino	1
16	Guillin	1
17	Camas	1
18	Quishpe	1
19	Angui	1
20	Yamasca	1
21	Roldan	1
22	Guamán	1
	Total	311

Fuente: Elaboración propia en base a las Planillas de Agua Potable. (Vicente Tenemaza, 2015: entrevista).

Los datos hablan por sí solos. Existe una clara tendencia al parentesco endogámico¹⁷ patrilineal. Y se observa que 10 familias conforman el tronco común que da origen a la comunidad de Nizag. Es notorio también que son tres las familias más numerosas; Mendoza, Tapay y Tenemaza. De las cuales la más numerosa es la familia Mendoza.

Para explicar el porqué de esta tendencia recurro a la historia. Pues como se dijo líneas arriba, Nizag fue una comunidad libre, que no estuvo sujeta a ninguna hacienda; pero se sentía amenazada por estas, por el avance del mestizaje y de los blancos que “pretendían anexionarse tierras que pertenecían a la comunidad de indios” (Oberem, 1999: 9), por el control eclesiástico, por el cobro de tributos, primicias y diezmos, etc. Dando lugar con ello al “desasosiego, el rechazo, el miedo, el resentimiento étnico y la rabia organizada” (Ibid: 4). Frente a todas estas amenazas, que ponían en peligro sus estructuras económicas, sociales y culturales tradicionales, es decir, su producción y reproducción social; el parentesco endogámico se explica como un mecanismo de defensa para enfrentar los peligros y amenazas de la colonización y del capitalismo. Por lo tanto, las familias nigseñas no tendrán otra opción que atrincherarse en un espacio ecológico y geográfico vertical, bajo los lineamientos de una moral común basada en la reciprocidad. “Antes no dejábamos entrar a nadie, solo a partir del año 75 ha de ser que ya entra otra gente aquí, pero solo de pasada” (Manuel Mendoza, 2015: entrevista). Se sabe incluso, que los nigseños han inventado una *manera de saludar*¹⁸ única, para saber quién no pertenece a la comunidad. Es recurrente también, que cuando se indaga sobre cómo era antes en la comunidad, los mayores digan, *antes no dejábamos entrar a nadie*. Y de ello surge la idea del otro, casi como si se tratara de enemigos, de otras clases sociales (mestizos y blancos), de otras prácticas culturales no acordes a sus principios. Y como se dijo en el capítulo anterior, el parentesco esta en relación con la distribución del espacio ecológico, pues casi todas las familias tienen tierras en los tres pisos ecológicos.

¹⁷ “Es la endogamia, estipula el grupo o categoría dentro de la cual una persona puede contraer matrimonio” (Rodríguez García, 2002: 37)

“Para los comuneros de Chuschi, el matrimonio se restringe fundamentalmente a otros comuneros de Chuschi” (Mayer, 1974: 132)

¹⁸ El saludo es: Vanchis-di = Buenos días y Vanchis-Tai = Buenas tardes y buenas noches. (Manuel Mendoza, 2015: Entrevista).

Ante todo esto, la comunidad resulta ser una alianza necesaria entre familias para de esta forma garantizar su reproducción social. En donde los matrimonios van a constituir el elemento fundamental de cohesión social. Sin embargo, las lógicas internas de ese parentesco patrilineal no se han podido establecer y quedan como nota suelta para una futura investigación.

En lo que se refiere el parentesco fuera de la comunidad, entendido como la exogamia¹⁹, es decir, los matrimonios de los nigseños/as con personas de otras comunidades, en comparación con el número de matrimonios en el interior de la comunidad, es cuantitativamente diferente. Según los nigseños, eso de que no se permitió la entrada a personas de otros lugares, se refleja en el reducido número de familias con apellidos foráneos, en relación con al número de apellidos y familias de origen. “Si hay personas de otro lado, hombres unos tres o cuatro han de haber, mujeres si hay más. Antes dicen que no se casaban con gente de otro lado, pero ahora como están en el extranjero si se han de casar” (María Mendoza, 2015: entrevistas). Evidentemente el número de las familias, cuyo apellido paterno no es de Nizag, refleja una lógica exogámica, que por mínima que sea, de parentesco con comunidades de altura. Por ejemplo, los Camas son de Achupallas, los Guamán de Dalin-Cochas y de Achupallas, los Roldan de Copshe... etc., pero el número de estas familias, como se muestra en el gráfico, es reducido. Además, la situación patrilineal refleja que los hombres si se casan con mujeres de otras comunidades, es decir, que el ingreso de mujeres es más común que el de hombres. Aquello permite observar, lo hermética que resulta ser la comunidad de Nizag y la presión de las lógicas de parentesco patrilineal en el interior de la comunidad.

En lo que respecta a las relaciones sociales de compadrazgo resulta ser algo más flexible y dinámico; pues es un elemento sumamente importante que articula las relaciones sociales, económicas, culturales y simbólicas de Nizag con algunas comunidades de altura. Según los datos encontrados, existen varios tipos de compadrazgo: a) Compadres a través de un hijo pequeño (cinco, seis años, o más) que es ofrecido como *wiñachishca*, que a su vez, es un ahijado simbólico que une dos familias. b) Compadres simbólicos tras ofrecer como regalo una gran Guagua de Pán (el

¹⁹ “La exogamia –como- el matrimonio fuera de un grupo o categoría determinado” (Rodríguez García, 2002: 37)

pán *era* considerado sagrado). c) Compadres a través de un hijastro/a, también denominado criado/a, (es una adopción casi “definitiva”). d) Compadres religiosos por el cumplimiento de los santísimos sacramentos; bautismo, primera comunión, confirmación, matrimonio.

Ser compadre *era* y *es* una ritual moral de mucha importancia y respeto que crea vínculos sociales, económicos, políticos y culturales entre dos familias (dos comunidades). Que para nuestro caso resulta ser una manera de acceder a productos agrícolas de pisos ecológicos altos, que complementan-ban la economía de la comunidad. Lo que refleja una estrategia muy consciente de manejo del espacio ecológico a través de las relaciones sociales. “Arriba en Dalin-Cochas tengo compadres. Maíz, papas se sembrar (a medias) con ellos” (Manuel Mendoza, 2015: entrevista). “En Copshe en Tolatus tengo compadres” (Zoila Vacacela, 2015: entrevista).

Quando era pequeña sabía ir con finada mamá a Achupallas, con una guagua de pán envuelta en un bonito mantel, a veces adornando con alguna cosa. Has comadre vos decía finada mamá, entonces yo regalaba la guagua de pán y ya tenía compadres. Uno o dos quintales de papas regalaban los compadres (María Tixi, 2015: entrevista).

Este compromiso moral de intercambio y complementariedad precisaba que, cuando llegaban los compadres había que regalar productos agrícolas, papas, maíz, trigo, alverjas, un borrego... etc. Este tipo de parentesco ritual y de intercambio se mantuvo vigoroso hasta los ochenta y parte de los noventa. Desde entonces el compadrazgo ha perdido fuerza e importancia debido a varias causas; en Nizag este tipo de parentesco simbólico ha sido afectado rotundamente debido al cambio de religión. Pues el compadrazgo incluía, en la mayor parte de ocasiones comer, bailar y beber mucho. La conversión al evangelismo sin duda ha afectado las relaciones sociales y rituales en el interior de la comunidad y de igual forma hacia el exterior de esta. Sin ir más lejos, en las mingas que pude participar no hubo rastro de alcohol, de chicha, de comida comunitaria, de bocina; elementos que según el presidente de la comunidad caracterizaban las mingas, las fiestas y el compadrazgo de antaño. A pesar de todas esas rupturas algunos lazos de compadrazgo perduran, aunque no se cumpla con los rituales tradicionales.

Parentesco y poder

Las autoridades políticas de Nizag, hasta el año de 1937, eran designadas a criterio de las autoridades políticas del cantón Alausí, en ocasiones sugeridas por la Jefatura de Policía. Así muestran algunos documentos que reposan en el Archivo Histórico del cantón. Que en oficio N° 30, a 02 de febrero de 1921, la Jefatura de Policía pide al señor Vicereo Foraneo Dr. Eloy A. Abad de Alausí cambie de autoridad en Nizag. En vista de que...

El indígena Víctor Bacasela, ha comparecido en este Despacho a manifestarme que Ud, le ha nombrado Alcalde de doctrina para el presente año y que por su avanzada edad y poca salud hallase en la imposibilidad de cumplir sus deseos [...] por lo cual, me permito pedirle en nombre de las garantías constitucionales y más leyes protectoras de la raza indígena, le exonere de tal servicio (Archivo Histórico de Alausí, Nizag, oficio N° 30. 1921).

La situación política de la comunidad estaba, por lo menos en relación a sus autoridades representativas supeditada a las autoridades cantonales. Lo cual hace suponer que el encargo político debía responder a las exigencias de las autoridades cantonales. Así sugiere otro documento expedido por la Jefatura de Policía al Señor Jefe Político del Cantón (no se menciona el nombre) a 05 de enero de 1931.

Esta presidencia, atenta a la necesidad que existe de que cuanto antes se nombre al gobernador de Nizag, por ser este quien acostumbra hacer la notificación a los indígenas moradores de ese Anejo, para que presten su contingente en los trabajos de las diferentes obras públicas de esta cabecera, se permite insinuar a usted favorezca con tal designación, al indígena Santos Tapay, por ser conocidas las ejecutorias que capacitan al mismo, para el desempeño de ese cargo (Archivo Histórico de Alausí, Nizag, 1931).

Autoridades locales legitimadas por un poder superior, a través de la designación de los indígenas Bacasela y Tapay, que en suma deben acatar las órdenes e intereses del cantón; cuyo principal encargo va a ser la capacidad de movilización y convocatoria al resto de la comunidad. Aquello va a perdurar, como se dijo líneas arriba, hasta la expedición de la Ley de Comunas de 1937. A partir de entonces la comunidad va a sujetarse a esta ley y con ello va a lograr cierto tipo de autonomía. Esa autonomía por ejemplo en la elección y designación de sus autoridades políticas en asamblea general y con la participación de todos los miembros de la comunidad en base a la Ley (artículos; 11-12-13 de la Ley de Comunas).

Con la ley de fondo se van a ir configurando aquellas relaciones sociales y de poder que posiblemente perduran hasta la actualidad. Relaciones de poder que están ligadas al parentesco y a las prácticas comunitarias.

Son dos las instituciones que a primera vista poseen el poder: por un lado se encuentra la iglesia evangélica y por otro está el poder político. Pero no quiero hacer un análisis solamente de esas dos instituciones que detentan el poder, sino más bien ubicar algunos ejemplos de prácticas cotidianas en la comunidad, que reflejan ese tipo de relaciones.

Se sabe que la iglesia evangélica se fue configurando entre los años 1975 y 1977 (Joaquín Mendoza, 2015: entrevista) y se levantó como es de conocimiento general en contra de ciertas prácticas tradicionales, por ejemplo en contra del consumo de alcohol y de las idolatrías (huacas). Cambio de religión que ha dado lugar a una serie de modificaciones sustanciales en el interior de la comunidad y también en la relación con las comunidades de altura; por ejemplo en lo que se refiere a las fiestas del Corpus Christi, (a comienzos de junio) que antaño constituía una inmensa fiesta, con mucha comida y alcohol, época en que bajaban los compadres de las comunidades de altura por motivo de fiesta y de intercambio de regalos, hoy día ha desaparecido. En su lugar se ha levantado la fiesta de la iglesia evangélica, que se caracteriza, por prácticas como la danza, el canto de alabanza, la música de la *banda de pueblo*, entre otras. Prácticas que se realizan a diario, con mayor énfasis los domingos, o en fechas especiales como el día del padre y el día de la madre, en donde se canta y se festeja con mucho énfasis. A modo de hipótesis creo que la iglesia evangélica y sus prácticas ritualistas se han levantado sobre las estructuras ritualistas de la antigua fiesta, del Corpus Christi.

Los pastores de la iglesia evangélica son dos: Amable Mendoza y Vicente Mendoza (Joaquín Mendoza, 2015: entrevista). No creo que sea una coincidencia que sus apellidos formen parte de esa familia ampliada y patrilineal que es de mayor número en la comunidad.

De igual forma, el poder político está en manos de Manuel Mendoza. Cuya función más general es trabajar en beneficio de la comunidad. Apegado a lo que entre obligaciones, atribuciones y deberes obliga la Ley, que se detallan en los artículos 18.19.20 y 21 de la Ley de Comunas.

Por ello. El parentesco y el poder resultan los elementos fundamentales que han logrado tejer un entramado social que ha garantizado la reproducción de la comunidad. El parentesco y el poder, que en sentido histórico permiten vislumbrar su dinamismo al interior y al exterior de la comunidad. Esa red que ha conducido a que los nigseños se conviertan en sujetos comunitarios, recíprocos. Todo ello en términos empíricos e institucionales, permiten una ligera conciencia de lo que es la comunidad hoy día.

Vimos que Nizag se levanta, por lo menos en el último siglo, en contra de la injerencia de agentes externos a su realidad, a su territorio. Esa razón, más la ley de comunas de 1937, van a reconfigurar las relaciones de poder y sus instituciones, cuya finalidad será el ejercicio coercitivo de sus miembros en función de la comunidad. Con el objetivo de guiar y garantizar a buen cauce la reproducción económica y social.

Y para que ese objetivo se cumpla, teniendo una ley que les asiste, el poder se va a ir configurando en una doble tensión; entre el ataque a aquellas prácticas que atentaban contra la comunidad y, la benevolencia y fortalecimiento de aquellas que estuvieron encaminadas a garantizar su reproducción. Esas prácticas son por ejemplo la Minga en sus distintas modalidades, las asambleas generales en las que participa la comunidad para la toma de decisiones, el parentesco endogámico, la práctica de las buenas costumbres. De manera que el principio fundamental que se aspira es que, el poder y las buenas costumbres circulen y sean colmados en cada miembro de la comunidad. Creando de esta forma, una subjetividad comunitaria. Una subjetividad que nace de esa relación vertical con la naturaleza, la historia y el poder.

Es así como se puede visualizar, que la configuración de la comunidad actual, si bien se asienta sobre prácticas de la tradición, es el resultado de una correlación de fuerzas internas y externas, de luchas por la sobrevivencia, de una serie de mecanismos elásticos y dinámicos surgidos de la necesidad y la creatividad colectiva.

La institución cristiana evangélica de la comunidad de Nizag, resulta una *nueva* forma de poder, que en palabras de Foucault ([1982] [2983] 2001: 246) sería el poder pastoral. En la comunidad el poder pastoral como una forma de poder que asegura la salvación de los individuo y además la salvación de la comunidad. “Es una forma de poder que se presenta no solo ante toda la comunidad, sino ante cada individuo [...] durante toda su vida”. Un poder que no puede ser ejercido “sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus más mínimos

secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y habilidad para dirigirla” (Ibid, 2001: 247). Desde un punto de vista histórico y en referencia a la conversión de las comunidades indígenas al evangelismo Susana Andrade (2004, 194) afirma que el cambio de religión estuvo amparado en algunas ideas fundamentales, por un lado “El temor por la salvación del alma [...] -y por otro- aceptaron el mensaje por la ética y estética que difundía: ahorro, disciplina, trabajo, ausencia de licor y peleas, buena imagen física de los primeros creyentes”. Este discurso encontró tierra fértil en la comunidad de Nizag.

Que traducido a las prácticas de la comunidad de Nizag se resume en el ejercicio coercitivo del poder a través de una moral y de una razón que tienen como base la tradición, que hoy se fundamentan en (nuevos) principios evangélicos. Y para fortalecer esas prácticas utilizan mecanismos como; la descalificación de los *otros* (católicos), a través de la creación de la dicotomía entre los de abajo (católicos) y los de arriba (evangélicos). Los de arriba como aquellos que tienen un orden y prosperidad en sus vidas, la salvación de las almas, una buena moral; y los de abajo como aquellos cuyas prácticas son tradicionales, calificadas como incorrectas.

Resumiendo, el poder político y el poder pastoral garantiza su permanencia en base a algunos principios tradicionales y otros nuevos: porque es un poder que bringa, ofrece, guía, permite, es ejemplo de vida. Un poder que ofrece bienestar y reciprocidad, desarrollo y progreso material. Un poder a través del cual se garantiza un nivel de vida mejor y la salvación de las almas. Un poder que tiene y crea la verdad. Un poder político, que muy a pesar de todo se encuentra instituido y legitimado por sus miembros, se reviste de un interés común y “no de un interés individual”.

Pero nada es lo que parece. Porque en palabras de los propios miembros de la comunidad, ya nada es como antes. Por ejemplo el sentido que tenía ser presidente de la comunidad, (tener el poder) se ha ido perdiendo. Pues hoy día los dirigentes de la comunidad, si bien lideran prácticas y rituales comunitarios como las asambleas generales y mingas, se han alejado paulatinamente de esos principios fundamentales que era estar al servicio de la comunidad. Según Miguel Tapay existen intereses individuales, multas bastante altas, una capacidad sin límites de movilización y convocatoria, corrupción.

Se hacen ricos los dirigentes de la comunidad. Están en el poder solo para hacer plata ellos y se olvidan de la comunidad. Si haya visto usted; hace falta agua y no hay canales de riego, lo que tiene la comunidad es solo porque hicieron gente de afuera; la empresa eléctrica hizo ese canal que utilizamos para regar las chacras [...] Pero vera, en los años 60 nadie ha querido que hagan la planta de luz ni la escuela, diciendo que iban a venir los mestizos y blancos a gobernar, pero ya ve usted, no han venido nada [...] (Miguel Tapay, 2015: entrevista).

El sentido de vivir en comunidad, más allá de la ley y de las teorías se ha perdido. Antes la comunidad ayudaba a los mayores que quedaban solos y a los huérfanos, en la actualidad ya no. Ciertamente persisten prácticas comunitarias como la minga y el presta-manos pero ahora lo que domina es el interés individual. El discurso contra-poder es escaso. Sin embargo da cuenta de que la comunidad se encuentra jerarquizada en distintos estratos sociales, económicos y políticos, de que el parentesco es una manera de preservar el poder político y religioso, y acceder a ciertos privilegios en bienes y servicios [...]. Muy posiblemente es una forma de clientelismo político. Ese proceso de diferenciación en el interior de las comunidades posiblemente es la muestra más clara de que el capitalismo ha ido calando en las estructuras tradicionales de las comunidades de los Andes equinocciales.

Comunidad y reciprocidad

En los Andes la mayor parte de la producción familiar campesina está organizada en comunidades, y éstas proporcionan las principales estructuras institucionales relativas al uso de la tierra y al sistema de derechos de propiedad (Cotlear, 1989: 77). “La flexibilidad del campesinado, indica que la comunidad, más bien es una propuesta a las coyunturas concretas, reactivando una serie de mecanismos que se reproducen en las familias campesinas y en los grupos de parentesco. Antes que algo dado (Martínez, 2002: 24). Nizag funciona jurídicamente bajo los lineamientos de la Ley de comunas de 1937. Lo que obliga a que sus prácticas políticas estén orientadas a ‘priorizar el interés colectivo’. De modo que, ubico en este momento algunas de esas prácticas recíprocas, que se organizan a través de dos vías; la primera es por iniciativa de las familias y la segunda por iniciativa del poder político.

La minga y sus formas:

Según Sánchez Parga (1984: 23) en la década del ochenta la minga era una práctica afín a muchas comunidades andinas del Ecuador, que subsistía como institución, práctica y simbolismo de solidaridad, cohesión social y de intercambio de bienes y servicios. Para Mayer (1974: 54) la minka es una forma de reciprocidad que forma “parte de un sistema de intercambio más amplio y complejo, que penetra la sociedad campesina”. Además cuando se trata el tema de la minga se hace referencia a una institución que tiene bases pre-incas, que es una práctica entre partes desiguales, que es una devolución moral de favores a la comunidad, que es una institución que regula las categorías sociales (Ferraro, 2004: 82). Y como una relación social diferenciada “la minga como institución de trabajo colectivo ha sido utilizada más bien por la estructura de poder rural tradicional en su beneficio” (Martínez, 43: 2002), además es un sistema que hoy día difícilmente puede mirarse como una relación asimétrica, pues en muchos casos unas familias se aprovecharan de otras. Sin embargo, el intercambio de trabajo, favores y productos no puede verse como un simple intercambio de valores pecuniarios, sino más bien como una moralidad que regula, relaciona y equilibra las relaciones sociales de las comunidades andinas.

En la comunidad de Nizag subsisten dos modalidades de la minga: Mingas generales convocadas por las autoridades políticas y mingas entre familias. La minga general es convocada por el cabildo de la comunidad a través de un llamado por alto parlantes o bien por el sonido de un churo (quipa), a más tardar la tarde anterior a su realización. Tiene carácter obligatorio y la no asistencia es susceptible de una multa económica (entre 10 y 25 dólares) de acuerdo a la importancia de la minga. En el mes de junio del presente año se realizaron cuatro mingas generales, cuyo objetivo fue arreglar caminos y canales de riego. Así, la minga del 06 de junio tuvo como objetivo central arreglar el camino que une a la comunidad de Nizag con la estación del tren en la Nariz del Diablo (5 km). A la que, según el presidente de la comunidad, asistieron más de 300 personas. La mayoría de los participantes fueron jóvenes, mujeres y hombres. Cada uno llevó una ración de comida para comer a eso del mediodía, a lo que se suma un vaso de gaseosa y un pán de parte de la directiva de la comunidad. La minga finaliza a eso de las tres y media de la tarde.

Después, todos los participantes se reúnen en la plaza de Nizag Bajo para que los dirigentes registren la asistencia y la inasistencia general de los comuneros.

La minga resulta algo más que un trabajo comunitario para resolver algunos aspectos de infraestructura de la comunidad. Es un ritual que tiene por objetivo rayar el espacio, remarcar los caminos y los lugares por donde los abuelos han pasado. En el interior de la minga se recuerda también el estatus de cada individuo, pues ahí están los dirigentes, como guías de los cientos de comuneros que trabajan, están las mujeres que están solas porque sus esposos han salido a trabajar fuera de la comunidad, se recuerdan a través de la ausencia, a los que nunca asisten porque pueden pagar un peón, o bien la multa, etc.

Por la noche, a las siete y media en punto de aquel 06 de junio la comunidad se da cita en la iglesia evangélica. Primero el ritual tradicional de la minga y luego el culto religioso. El ejercicio coercitivo de la población a través de dos vías; el trabajo comunitario y el culto religioso que en suma resulta el control de las conciencias. Y claro, como se dijo con anterioridad, los dirigentes políticos están emparentados con los dirigentes religiosos, que en este caso son los pastores. El poder político junto al poder pastoral.

Las mingas de iniciativa familiar son la otra modalidad, que a diferencia de las mingas generales, participan los familiares, parientes, vecinos más cercanos. Vale decir que en el interior de Nizag existen pequeños caseríos o barrios que se caracterizan porque la mayor parte de sus miembros son familiares cercanos. Estas mingas, al igual que las anteriores, antaño tenían una dimensión cualitativamente distinta a la actual. Eran mingas de siembras, de cosechas, de aporque de maíz, de construcción de una casa; en las que participaban decenas de personas. En donde la obligación del beneficiario era también ser un buen anfitrión, que significaba dar de comer y *tomar* bien a todos los mingueros. La participación en estas mingas constituía y constituye un compromiso moral que "obliga/ba" a devolver la ayuda en trabajo, bienes o servicios.

Se cuenta que antes las mingas eran distintas. Lo que caracterizaba era el trago, la chicha, el guarapo, el mote, la bocina y la ausencia de las multas. Muy a pesar de todos esos cambios la minga continúa funcionando como una institución que da cuenta de la reciprocidad, cuya razón más intrínseca es enfrentar y solucionar los problemas más generales de forma colectiva, familiar.

En una dimensión similar, pero cuantitativamente distinta se encuentra el llamado presta-manos: que es una modalidad de trabajo colectivo, de igual forma entre parientes cercanos o vecinos, para sembrar o cosechar las cementeras agrícolas. Y que obliga a devolver la mano / de obra, como un compromiso moral.

Unido a la época de cosechas se pueden visualizar otras relaciones comunitarias de reciprocidad. Por ejemplo cuando alguien ayuda, digamos a cosechar el maíz, tiene el derecho a la Chala²⁰, es decir, que la persona que ayuda a cosechar el maíz, trigo, cebada, tiene derecho a separar una parte de esa cosecha para su beneficio, a ello se suma una cantidad extra que da el dueño de la cosecha y que se agrega a lo ya recogido. Hay ocasiones que familiares, parientes o vecinos invitan a cosechar el trigo o la cebada, justamente porque saben que esos invitados no han sembrado trigo o cebada; lo cual constituye una forma de reciprocidad que nace desde los productores que en ocasiones tienen más tierras, sembríos... convirtiéndose así en una forma de asegurar una red de reciprocidad hacia el futuro y en distintos pisos ecológicos, pues las familias no pueden sembrar todo... no son autosuficientes, a veces pierden sus cosechas; entonces esa red moral de reciprocidad cimentada años atrás permite el acceso a esos productos que de año en año escasean. Esa red moral de reciprocidad actualmente ha venido a menos, porque ahora existe el pago a peones (ocho o diez dólares), entonces la chala es menor, “ahora dos o tres ataditos -de trigo- se coge, antes una carga se llevaba” (Zoila Guaman, 2015: entrevista). Por lo tanto esta modalidad de reciprocidad hoy se ha convertido en algo simbólico.

Finalmente, lo que subsiste en Nizag es también la *siembra al partido*. Que se traduce en que A proporciona *tierra, semilla, abonos*, y B realiza el trabajo. Aquello se puede dar generalmente entre dos familias o personas que tienen acceso desigual al recurso de la tierra. O lo que comúnmente sucede en Nizag es que los terrenos más lejanos, cercanos a comunidades de altura como por ejemplo Shushilcon, Dalin-Cochas, por razones logísticas se cultive al partido, y como una manera de acceder a recursos agrícolas de distintos pisos ecológicos.

En resumen, la reciprocidad y el parentesco constituyen dos ejes cardinales que permiten dar cuenta de las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales que

²⁰ Uno modo de reciprocidad, que consiste en acceder al derecho de una pequeña parte de la cosecha, si es que uno se encuentra ayudando en la misma. (Manuel Mendoza, 2015: entrevista)

fundamentan la Racionalidad Andina en Nizag. Además, las redes que se han tejido entre el parentesco y la reciprocidad detallan las estrategias de adaptabilidad, las formas de organización internas de la comunidad, las relaciones con otras comunidades, y las profundas transformaciones en distintos momentos históricos.

CONCLUSIONES

El campo empírico en donde se realizó esta investigación fue la comunidad de Nizag. Comunidad que pertenece a la parroquia La Matriz del cantón Alausí, al sur de la provincia de Chimborazo. En el tiempo de las haciendas Nizag fue una comunidad libre, que se denominaba (como era común en la época) Anejo, y solo con la Ley de Comunas de 1937 adquiere su reconocimiento jurídico de Comuna. Sin embargo, Nizag no estuvo exenta de la influencia de las haciendas; pues gran parte de su historia y de sus lógicas económica, política, social y cultural se han configurado en el tiempo en donde el Sistema de Hacienda estaba vigente.

La investigación partió de dos reflexiones: la primera tiene que ver con la posible continuidad y/o refuncionalización del manejo de la microverticalidad en el orden del mercado y la segunda tiene que ver con la posible continuidad de la comunidad y de sus estrategias de producción y reproducción basada en una racionalidad ecológica. Y de ser así, cuáles habían sido las estrategias que los nigseños habían ideado para garantizar su reproducción y, qué elementos (históricos, políticos o sociales) habían hecho posible la continuidad y/o readecuación de la microverticalidad.

Desde el punto de vista teórico la investigación se basó en emblemáticos trabajos que tratan el tema del manejo de pisos ecológicos como Murra, Salomon, Oberem, entre otros, y trabajos que tratan el tema de la comunidad, como Martínez, Sánchez Parga, Contreras, Breton, entre otros. Todo ello visto como una base teórica y de reflexión que finalmente permitió orientar los principales elementos que se iban a desarrollar en el trabajo de campo.

El trabajo de campo se realizó; primero en base a una serie de visitas prospectivas entre los meses de marzo y mayo, que tuvieron como objetivo central cimentar una relación cordial y cierta familiaridad con los dirigentes políticos del cantón Alausí y de la comunidad de Nizag, además de tener una idea cabal del campo de investigación. Y así fue. Aquellas visitas permitieron tener una idea más clara del escenario en donde iba a desarrollar el trabajo de campo y permitieron también conocer en breves rasgos a los dirigentes de la comunidad. Luego de estas visitas prospectivas permanecí durante 40 días de forma continua en la comunidad, aquello entre los meses de junio y julio. De manera que el trabajo de campo, la recopilación de información, la

convivencia con la comunidad, el trabajo de archivo, el análisis, la escritura y teorización propia de esta investigación permitieron llegar a ciertas conclusiones. Estas conclusiones, como la naturaleza de esta investigación, tienen sus límites teóricos, metodológicos y empíricos. Pues en un escenario tan plural y heterogéneo que es el caso de las comunidades de los Andes Equinocciales, de ninguna manera es posible generalizar. Por ello, pongo en consideración algunas conclusiones finales en dos direcciones: la primera se refiere a la readecuación de la microverticalidad en dirección al mercado y la segunda en dirección al parentesco y reciprocidad en espacios verticales.

Las tierras de Nizag en la actualidad se encuentran ubicadas a una altura de 1.850 msnm en la parte más baja, altura que corresponde al sitio de la estación de Tren en la Nariz del Diablo, y a unos 3.400 msnm en la parte más elevada, que corresponde a los límites con la comunidad de Pachamama y Shushilcon. Aquello permite llegar a la primera conclusión. Que se refiere a que la amplitud ecológica vertical permitió y permite hoy en día que la comunidad de Nizag maneje un sistema agrícola basado en la microverticalidad. Y que muy a pesar de las constantes mutilaciones que este sistema ha sufrido a lo largo de su historia subsiste como estructura económica fundamental de la reproducción de la comunidad de Nizag. Por supuesto, esto va en contradicción con varios planteamientos que afirman la desaparición del manejo de pisos ecológicos.

Una segunda conclusión, que se refiere a los elementos que hicieron posible la persistencia de la microverticalidad, es que Nizag fue una comunidad libre. No digo con ello que no hubo influencia del Sistema de Hacienda, sino más bien, que Nizag se levantó y se constituyó como una comunidad que evitaba, en cierta medida, la relación con las haciendas. Por tanto, al no estar directamente influenciada, ni condicionada, por ese sistema económico, hizo que sus lógicas en este caso económicas y ecológicas, permanecieran funcionando con cierta regularidad. Sin embargo, a pesar de que la microverticalidad sea de origen prehispánico y posiblemente pre-inca, se ha ido readecuando a las exigencias históricas. Por tanto, no quiere decir que haya existido una continuidad, sino más bien que se está frente a una forma flexible de organización social y del espacio. Y que muy a pesar de que el modelo persista, el sentido de este ha variado

cualitativamente. Pues en su interior lleva rasgos tradicionales, pero también viene cargado de serios conflictos internos y externos propios de la modernidad...

De ello surge una tercera conclusión. La presencia de la microverticalidad en Nizag, bajo ninguna circunstancia es autárquica, es decir, su presencia no habría sido y no sería posible sin las complejas relaciones sociales, económicas, políticas, culturales y simbólicas de los nigseños con las comunidades que se encuentran a su alrededor. O dicho de otro modo, ningún sistema económico es funcional y total a sí mismo.

Algo en que la mayor parte de investigadores sustantivistas están de acuerdo, es que la mayoría de las comunidades de los Andes se encuentran inmersas en el mercado. En unos casos como productores especializados y en otros como productores simples. Sin embargo, la diferencia está en el sentido de esa inserción en el mercado. De ello parte una cuarta conclusión. En el caso de Nizag, la inserción en el mercado ha sido relativa. Pues no son productores especializados y la venta de sus productos en el mercado se realiza únicamente como una estrategia económica que tiene como objeto adquirir otros productos complementarios a su dieta alimentaria.(papas, azúcar, arroz, sal, aceite). Por tanto, no es una inserción en el mercado en sentido capitalista. Más bien corresponde al traslado de una lógica de intercambio tradicional, que en este caso se realiza en otro escenario, denominado mercado (una forma de sobrevivencia). Aquello se puede visualizar, ubicando geográficamente las zonas y las comunidades con las que los nigseños realizaban su intercambio en épocas anteriores y comparándolas con las zonas en donde hoy día funcionan los mercados, que en muchos casos son las mismas.

Una quinta conclusión es que la microverticalidad a través de la parcelación de tierras se levanta, por lo menos, como uno de los elementos fundamentales, que ha garantizado la producción económica y la reproducción social de la comunidad de Nizag. Aquello desde tiempos inmemoriales. Sin embargo desde los años cincuenta ya no será suficiente para la reproducción de la comunidad. Por tanto, se han desarrollado nuevas formas de garantizar la reproducción de la comunidad; me refiero a la migración y la inserción en el mercado.

Una sexta conclusión se refiere a que los elementos tradicionales, como por ejemplo el manejo de recursos de forma colectiva y la tenencia de tierras productivas comunales, que garantizaban la existencia y la funcionalidad de la Comunidad campesina, ya no lo sean. Pues en Nizag, a pesar de que existen terrenos comunales

(nada productivos) el manejo de recursos de forma colectiva, estos elementos ya no son la garantía de la producción y reproducción de la comunidad. es decir, que la comunidad persiste muy a pesar de que algunos elementos tradicionales se hayan debilitado o desaparecido.

En lo que respecta a la comunidad, el parentesco y las relaciones de reciprocidad se establecen las siguientes conclusiones:

La primera conclusión se refiere a que el elemento social, jurídico y político denominado Comunidad, en Nizag se ha levantado en base a una serie de necesidades, peligros y presiones. En primer lugar se ha enfrentado a la necesidad de controlar las distintas ecologías para garantizar su supervivencia, a la presión del Estado a través de distintas leyes, que tenían como objetivo la descomunalización, entre otros.

Una segunda conclusión se refiere a que el parentesco endogámico es la base fundamental de la reproducción de la comunidad. El parentesco como elemento que garantiza la cohesión social y la continuidad de la comunidad. Sin que con ello se entienda heterogeneidad, sino más bien como una serie de relaciones muy complejas, atravesadas por el poder y la diferenciación económica y social.

Una tercera conclusión se refiere a que las relaciones de reciprocidad como la minga y el presta-manos constituyen un pilar fundamental en el orden de garantizar la producción y reproducción social. Relaciones que de igual manera, presentan una serie de diferenciaciones económicas y sociales.

Una cuarta conclusión se refiere a que el elemento fundamental que ha permitido que Nizag establezca una serie de complejas relaciones (sociales, económicas, culturales) con otras comunidades es el compadrazgo, evitando con ello la exogamia. Y garantizando de esta forma el acceso a una serie de recursos agrícolas complementarios en pisos ecológicos altos.

Una última conclusión se refiere al surgimiento de una nueva institución que garantiza la reproducción comunal como lo es la iglesia evangélica. La misma que se ha levantado como una nueva racionalidad, que garantiza el cumplimiento de una moral ejemplificadora y la superación personal y colectiva.

Finalmente, esta tesis demuestra que la racionalidad ecológica expresada en la microverticalidad se trata del conocimiento Andino y su filosofía socio-ecológica de

reproducir la comunidad en espacios verticales. No es un concepto estático ni esencialista, sino más bien, como demuestra esta tesis, ha sido transformado por el colonialismo, la hacienda, las diferentes etapas capitalistas. Y en vez de colapsar, continúan recreándose como eje de identidad en Nizag.

Y a modo de reflexión final planteo algunas preguntas generales. ¿Por qué esa racionalidad. Por qué continúan latiendo en el Ecuador y en los Andes esas viejas estructuras? Ciertamente es que puede ser una solución práctica a los problemas de las comunidades. Pero además, a modo de hipótesis, no será acaso que las viejas estructuras del Estado oligárquico-terrateniente continúan inamovibles, que las sociedades “tradicionales” continúan siendo funcionales al Estado “moderno”, que nadie ha tomado en serio el problema campesino y de la tierra. Que recurrir a la tradición para legitimar un proyecto político como el actual, no es acaso justificar aquella inequidad histórica, no es acaso hacer una apología a lo tradicional, no es acaso exotizar a las comunidades indígenas, no es acaso un romanticismo trasnochado que pretende recurrir a la tradición para que el poder y las viejas estructuras continúen inamovibles...? no será acaso que las comunidades tradicionales son funcionales al Estado porque su producción cubre gran parte del mercado interno y representa mano de obra barata para el capitalismo? ¿O será, que muy a pesar de todo, el alma del hombre andino es comunitaria?

Con ello no pretendo negar la flexibilidad, el dinamismo, la capacidad de adaptación, la innovación y todas las estrategias de las comunidades de los Andes para enfrentar un tiempo histórico. Sino más bien, abrir un espacio de reflexión, que ponga en discusión las razones de la persistencia de la tradición. Reflexionar también, aquella vieja práctica republicana de basar un sistema de gobierno y de poder, en la tradición.

BIBLIOGRAFÍA

- Antequera Baiget Josep (2012). Territorio y región. En “Propuesta metodológica para el análisis de la sostenibilidad regional” Barcelona 2012. Universidad politécnica de Cataluña. Tesis doctoral.
- Andrade Susana (2004). Protestantismo Indígena. Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo. Editores Abya-Yala
- Archetti, Eduardo y Kristi Anne Stolen (1988). “Burguesía rural y campesinado en la sierra ecuatoriana”. En El Problema agrario en el Ecuador. ILBIS. Quito-Ecuador. pp (121-138)
- Auyero Javier (2013). “Etnografía y teoría social. Entrevista al sociólogo Javier Auyero”, en revista Universitas Humanistica, No. 75, enero-junio 2013, pp. 359-377.
- Billie JEAN ISBELL. En reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos. Compiladores: Giorgio Alberti/Enrique Mayer. 5/ Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman 110-152
- Bretón Víctor (2012) “*Toacazo*”. En los Andes occidentales tras la reforma agraria.
- Burgoa Freddy Delgado. (2002) estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en sistemas de montaña. Complementariedad eco-simbiótica en el ayllu majasayamujlli. departamento de Cochabamba, Bolivia. Plural editores.
- Carl Troll y S. Brush (1987) *El ecosistema andino*. El lugar del hombre en el ecosistema andino. HISBOL, La Paz
- Cereceda Luz (1984). “Economía campesina enfoques teóricos a cerca de su racionalidad, estructura y funcionamiento”, en Comportamiento económico y racionalidad del campesino. Santiago de Chile, 1984. Impresión. Icecoop-offset.
- Clifford James (1999). Itinerarios transculturales. by Editorial Gedisa S.A. Muntaner 460, Barcelona, España.

- Comas D'argemir, Dolors (1998): "La antropología social estudia la economía", en *Antropología económica*. Ariel, Barcelona, pp. 1-25.
- Contreras, Jesús (1996): "Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios", en Contreras, Jesús; Chamoux, Marie-Noëlle [Eds.]: *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona, Icaria, pp. 269-305.
- Cotlear, Daniel (1989): "Cambio institucional, derechos de propiedad y productividad en las comunidades campesinas", en *Desarrollo campesino en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, pp. 31-85.
- Escobar Arturo (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* En "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor. Pp. (68-97)
- Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas Quito, 1937
- Ferraro Emilia. (2004). *Reciprocidad, Don Y Deuda. Relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos*. Ediciones Abya-Yala
- Flores Ochoa Jorge (1977) (compilador) "Pastores de puna uywamichiq punarunakuna"
Las punas de los andes centrales, por Glynn Custred. IEP ediciones. Perú
- Foucault, Michel (2001). *El sujeto y el poder*. En *Mas Allá del Estructuralismo*. Rabinow - 1ª ed. - Buenos Aires: Ediciones Nueva
- García, Rodríguez Dan (2002). *Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona. Departamento de Antropología i Prehistoria. Abril 2002.
- Geertz, Clifford (2000). *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*, en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa, capítulo 1, pp. 19-40.

- Godelier, Maurice (1985). *Cuerpo parentesco y poder: perspectivas antropológicas y críticas..* Quito: Abya - Yala. 308 p.
- Golte, Jürgen (2001): “La racionalidad de la organización andina”, en *Cultura, racionalidad y migración andina*. Instituto de Estudios Peruanos, . Lima.
- Guber Rosana (2004). *El Salvaje Metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Paidós, Buenos Aires. Capítulo 4 y 5 p.p.83-125.
- Guerrero, Andrés. (1983) *Haciendas, capital y lucha de clases andina. Disolución de la hacienda serrana y lucha política en los años 1960- 64.* Quito: El Conejo.
- Guerrero, Andrés. (1991) *La semántica de la dominación: el concertaje de indios.* Quito: Libri-Mundi.. 336p.
- Hozo Mazuda, Iani Shimada y Crig Morris editores, *Andean Ecology and Civilization*, University of Tokyo Press, Tokyo, 1985. “El potencial dinámico del concepto complementario” por Frank Salomon, págs. 511 – 531. Traducción al español por Alfredo Gómez Alcorta
- Ley De Organización Y Régimen De Las Comunas Quito, 1959
- Llagostera Agustín (2002) Retomando los límites y las limitaciones Del “archipiélago vertical” - Chungara, *Revista de Antropología Chilena* - Páginas 283-295
- Macas Luis. *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*. En *INDIOS: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS. 1992.
- Malinowski, Bronislaw (2001). *Los Argonautas del Pacífico Occidental:* introducción, en: <http://antropologiacbc.files.wordpress.com/2008/05/los-argonautas-del-pacifico-occidental.pdf>
- Martínez Luciano (1988 [1984]), “Cambios en la mano de obra rural en la Sierra central del Ecuador”. En *El Problema agrario en el Ecuador*. ILBIS. Quito-Ecuador. pp (251-277)

- Martinez Valle, Luciano (1996). “Las relaciones de reciprocidad y la comunidad”. En Familia indígena, cambios sociodemográficos y económicos. Secretaria general de planificación. Diseño e impresión Aquiles Henriquez L.
- Martínez Valle, Luciano (1998): “Comunidades Y Tierra En El Ecuador”, publicado en Ecuador Debate, N° 45 CAAP. Quito diciembre de 1998.
- Martínez Valle, Luciano (2002): “La crisis del modelo comunal”, en Economía política de las comunidades indígenas. FLACSO / Abya-Yala / OXFAM, Quito, pp. 33.54.
- Mayer, Enrique (2004). Cultura, mercados y económicas campesinas en los Andes. Revista de antropología. © UNMSM. Facultad de Ciencias Sociales. E.A.P. de Antropología ISSN Versión impresa: 1811-380X. Año 2, N° 2, 2004
- Mayer, Enrique y Giorgio Alberti –compiladores- (1974). Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos. IEP ediciones.
- Morales Condarco, y Murra, John. (2002), Redacción de la revista Ururu. en: La teoría de la complementariedad vertical eco-simbiótica.
- Moreno, Yánez Segundo (1999). Sublevaciones Indígenas Alauseñas en la Audiencia de Quito. Instituto de Investigación Historica y Cultura Popular Nuevo Alausí. N°. 3. Impresión portada ESPOCH.
- Murra, John (2000 [1972]). “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, y “El `archipiélago vertical´ once años después” en El mundo andino: población, medio ambiente y economía
- Murra, John V. (2002). El mundo andino: población, medio ambiente y economía. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP) : Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Oberem, Udo (1981). ‘Indios libres’ e `indios sujetos a haciendas´ en la sierra ecuatoriana a fines de la colonia, en Contribución a la etnohistoria ecuatoriana, Segundo Moreno y Udo Oberem. Otavalo: IOA.

- Oberem, Udo (1981). El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI), en Contribución a la etnohistoria ecuatoriana, Segundo Moreno y Udo Oberem. Otavalo: IOA
- Perez, Aquiles (2000). Toponimia y Antroponimia de Alausi, Chunchi y Pallatanga. Memorias alauseñas, N° 5. Impresión portada ESPOCH.
- Platt Tristan (1982) estado boliviano y ayllu andino. Los ayllus frente a la segunda reforma agraria de 1953. IEP ediciones. Perú
- Ramón Galo (1983). En: "Sobrevivencia campesina en ecosistemas de altura" Vol 1. Comisión Económica para América Latina. Programa de las Naciones Unidas Para El Medio Ambiente. (PNUMA). Santiago de Chile. 1983
- Rappaport Joanne (2007). "Más allá de la escritura". En la epistemología de la etnografía en colaboración. Artículo traducido por Mariela Eva Rodríguez Revista. Georgetown University
- Romero Guevara Álvaro, (1994) Dialogo Andino. Complementariedad ecológica en los cursos bajos y medios de los valles occidentales. Universidad de Tarapacá. Arica-Chile
- Sahlins, M. (1983): "La sociedad opulenta primitiva", en Economía de la Edad de Piedra. Akal, Madrid, pp. 13-53.
- Salomon Frank, (2011) los señoríos étnicos de Quito. El problema de los Andes de paramo. Noción imprenta, Quito –Ecuador
- San Martín, Ricardo (2000). Observar, escuchar, comparar, escribir, la práctica de la investigación cualitativa. Ariel, Barcelona, capítulo III, p.p. 79-106.
- Sánchez, Parga José (1984). Estrategias de sobrevivencia en la comunidad andina. Centro andino de acción popular, primera Edición, Quito· Ecuador.
- Santana Roberto, (1983). Campesinado indígena y el desafío de la modernidad. Editorial del. CAAP. Centro andino de acción popular.

- Steward, Julian (1974): "Ecología cultural", en Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales, vol. 5, Aguilar, Madrid, pp. 45-51.
- Steward, Julian 2007 [1955]. "El concepto y el método de la ecología cultural," en Bohannan y Glazer, comp.: 334-344. Traducción: María Luisa Carrio y Mercedes Valles. Impreso en: Impresos y Revistas. S.A. (IMPRESA)
- Turner, Mark en. (2000) Etnicidades. Quito: FLACSO - Sede Ecuador. 396 p. responsabilidad, comp. Guerrero Andres
- Toasa Vargas, Adriana Alejandra. (2011). Manejo de páramos y uso vertical de pisos ecológicos: estudio comparativo entre comuneros indígenas del Parque Nacional Cayambe Coca y hacendados del Parque Nacional Cotopaxi. Quito: FLACSO-Sede Ecuador. Tesis de maestría.
- Luis Alberto Tuaza Castro (2014). "La continuidad de los discursos y prácticas de la hacienda en el contexto de la cooperación". En Revista Antropología Social # 23: Madrid: Universidad Complutense.
- Toledo, Víctor Manuel (1992): "La racionalidad ecológica de la producción campesina", en SEVILLA GUZMÁN, Eduardo y GONZÁLEZ DE MOLINA, Manuel [Eds.]: Ecología, campesinado e historia. Ediciones La Piqueta, Madrid, pp. 197-218.
- Toledo, Víctor Manuel (1992): "La racionalidad ecológica de la producción campesina", en SEVILLA GUZMAN, Eduardo y GONZALEZ DE MOLINA, Manuel [Eds.]: Eco-logía, campesinado e historia. Ediciones La Piqueta, Madrid, pp. 197-218.
- Urighuen, Idrovo Jaime (2000). Aproximaciones a la Historia Antigua de la Bioregion del Chanchan, Provincia de Chimborazo. En Estudios sobre Interculturalidad y regionalidad. N° 1. Alausi 2000.
- Valcárcel, Luis E. (1978). "El Estado Inca", en Los modos de producción en el imperio de los Incas, Waldemar Espinoza Soriano, comp. Lima: Mantaro.

Vásconez Mena Patricio 1 & Robert Hofstede (2006). Los páramos ecuatorianos. En Botánica Económica de los Andes Centrales. Editores: M. Moraes R., B. Øllgaard, L. P. Kvist, F. Borchsenius & H. Balslev. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 2006: 91-109

Voirol Jérémie (2013). “¿Cómo practicar la etnografía? Hacia una teoría pragmática y política de la descripción”. Laboratorio de Antropología Cultural y Social (LACS), Université de Lausanne, Lausana, Suiza.

Zanolli E. Carlos (2003). Los Chichas Como Mitimaes Del Inca. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXVIII, 2003. Buenos Aires.

ARCHIVO

Archivo Histórico de Alausí / sección de la comunidad de Nizag.

DOCUMENTOS

Historia de la comunidad de Nizag. Por Galo García 2012.

Juicios de indígenas de la comunidad de Nizag con autoridades Eclesiásticas. En Archivo Historico de Alausí.

Designación de autoridades de Nizag, a través del Jefe Político del cantón en concordancia con la Jefatura de la Policía.

Documentos: Solicitudes, controversias, reclamaciones, conflictos entre Nizag, Guasuntos y Alausí, respecto de la construcción de la carretera Guasuntos-Alausí.

Junta administrativa de agua potable, comunidad de Nizag, Canton Alausi, provincia del Chimborazo. (En referencia a la planilla de cobro)

ENTREVISTAS

Nº	ENTREVISTAS	FECHA
1	Chafra Anselmo	03/05/2015
2	Gallegos Estuardo	18/04/2015

3	Mendoza Ángela	09/06/2015
4	Mendoza Byron	15/06/2015
5	Mendoza Carlos	09/06/2015
6	Mendoza Joaquín	20/06/2015
7	Mendoza Joaquín *	09/06/2015
8	Mendoza Juan	12/06/2015
9	Mendoza Manuel	20/04/2015 - 26/06/2015
10	Mendoza María	12/06/2015
11	Mendoza Mendoza Juan Gabriel	09/06/2015
12	Mendoza Miguel	08/06/2015
13	Mendoza Pala María	16/06/2015
14	Mendoza Patricia	09/06/2015
15	Mendoza Simón	07/06/2015 - 11/06/2015
16	Mendoza Tapay Julio	09/06/2015
17	Mendoza Vicente	25/06/2015
18	Mendoza Vicente *	09/06/2015
19	Pala Juana	09/06/2015
20	Pala Mariano	09/06/2015
21	Pala Ventura	09/06/2015
22	... Roldan Mendoza	09/06/2015
23	Saquisilli Criollo Stalin	03/07/2015
24	Tapay Ángel	16/06/2015
25	Tapay Esteban	09/06/2015
26	Tapay Juana	15/06/2015
27	Tapay Miguel	25/06/2015
28	Tapay Ramón	09/06/2015
29	... Tapay Saquisilli	25/06/2015

30	Tenemaza José	09/06/2015
31	Tenemaza Pala María	11/06/2015
32	Tenemaza Vicente	01/07/2015
33	Tenemaza Vicente *	09/06/2015
34	Tixi Cristóbal	13/06/2015
35	Tixi María	12/06/2015
36	Vacacela Francisco	09/06/2015
37	Vacacela José	09/06/2015
38	Vacacela María	09/06/2015
39	Vacacela Zoila	18/06/2015
40	Yupa Ramiro	28/06/2015

*Homónimos.

Entrevistas electrónicas:

Fragmento de entrevista a John Murra 2006

<https://www.youtube.com/watch?v=12unr4yx83o>

Este es un fragmento de un video de nuestro archivo, cuando el antropólogo John Murra fue entrevistado por Ernesto Hermoza en Presencia Cultural. Perú (marzo 2015)

Programa Presencia Cultural 2006

Hugo Neira habla sobre la trayectoria del antropólogo John Murra

http://www.dailymotion.com/video/xkhia_hugo-neira-habla-sobre-john-murra_creation

Artículos Electrónicos

Pablo Dávalos. No. 3, junio de 1999

Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Los sistemas productivos del Ecuador: El sistema hacienda y el sistema plantación

<http://www.icci.org.ec/?p=91>

Página Web de la comunidad:

<http://www.artancestralnizag.com> / 2001

ANEXOS



Fuente propia. Sembríos en el mes de marzo.



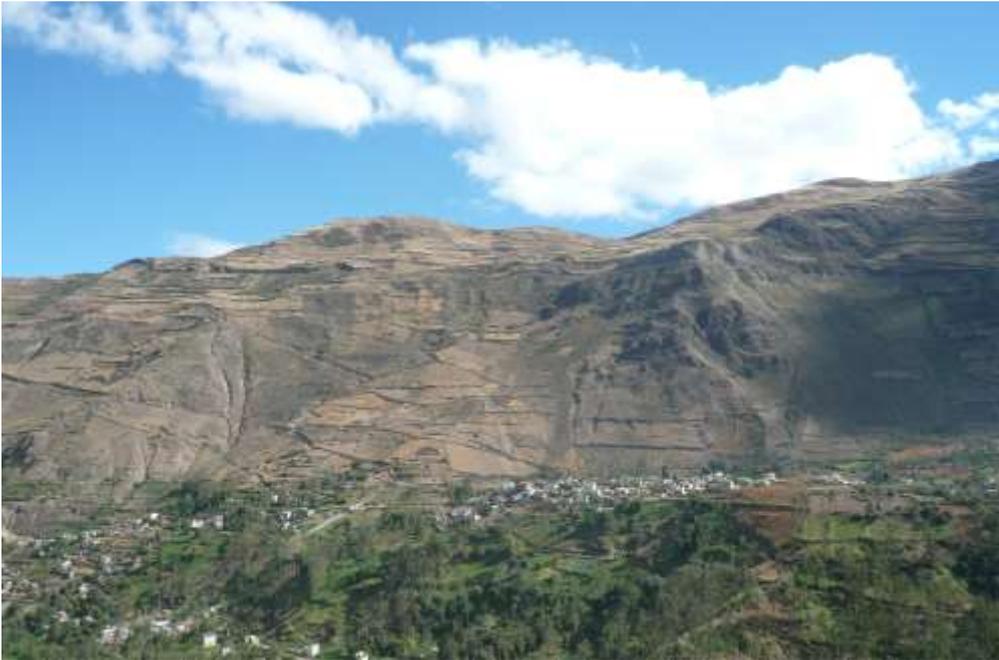
Fuente propia. Tierras sobre los 2500 msnm



Fuente propia. Valle de Nizag I



Fuente propia. Valle de Nizga II



Fuente propia. Disposición microvertical de Nizag.



Fuente propia. Comunidad de Nizag.



Fuente propia. Maiz a los 3700 msnm.



Fuente propia. Panaroma de las tierras altas de Nizag



Fuente propia. Shigra que muestra el conocimiento de la microvertical.



Fuente propia. Varios modelos de Shigras que muestran el modelo de la microverticalidad y variabilidad agrícola.