

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Estudios Políticos

Convocatoria 2009 - 2014

Tesis para obtener el título de doctorado en Ciencias Sociales con especialización en Estudios Políticos

Maneras de *ser* comunidad

Angel Abrahan Azogue Guaraca

Lectores: Asesor: Dr. Eduardo Kingman
Dr. Michiel Baud
Carmen Martínez Novo. Ph.D
Michael Uzendoski. Ph.D
Dr. Luis Alberto Toaza

Quito, febrero del 2017

Dedicatoria

Para 'mi' comunidad Shuid, a Narcy mi esposa y compañera; Samya, Amaru, Sarita, Jimmy, Sisa, Abraham: nuestros hijos y la razón del *ser...*

Quisieron enterrarnos sin saber que éramos semilla (*Runa wampra Katari*)

Yuyarinacuy. Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos... (Pablo Dávalos, 2001)

No podemos pensar como los indios, como máximo podemos *pensar con ellos*... (Viveiros de Castro, 2006)

Tabla de contenidos

Resumen	IX
Agradecimientos.....	X
Introducción	1
Problemática de la tesis	12
Sobre la Metodología.	12
Capítulo 1	16
Marco conceptual	16
1.1. La comunidad (1980 – 2011)	16
1.2. La comunidad vista desde la Historia y la Sociología Histórica	16
1.3. Desde los estudios agrarios, campesinos y económicos.....	22
1.4. Desde la teoría de los dones	28
1.5. Re-armamiento de la comunidad desde las solidaridades familiares	33
1.6. La comunidad a partir de la teoría crítica y la práctica	36
Capítulo 2	45
Un ser comunidad desde lo cotidiano.....	45
2.1. El día a día de la comunidad	47
2.2. Situación económica – productiva.....	52
2.3. Situación política.....	63
2.4. Re-encuentros con lo relacional.	74
2.5. Final.....	76
Capítulo 3	77
Ser comunidad. . . más allá de la comunidad	77
3.1 Mi llegada a la ciudad.....	81
3.1.1 Memorias de campo n° 1	81
3. 2. Maneras de ser comunidad en los lugares de migración	86
3. 3. Una comunidad de trabajo y estudio	95
3.3.1. Memorias de campo N° 2.....	95

3.4. Reencuentros, nostalgias; posibilidades... Sobre mi retorno a ser comunidad desde “mi” comunidad	98
3.5. Ya castellano y “de letra”	99
3.5.1. Memorias de campo N° 3	99
3.6. Final.....	104
Capítulo 4	106
Dones y reciprocidades	106
4.1. Lo variopinto del don	107
4.2. El sirvi.	113
4.2.1. Memorias de campo N° 4.....	113
4.3. Las siembras y nuestro chagrayuc. La fuerza de lo práctico	123
4.3.1. Memorias de campo N° 5	123
4. 4. Un antes en el tiempo; Dios nos ha dado	130
4.4.1. Nuestra relación con don Polivio? (Memorias de campo N° 6)	130
4.5. Entre un antes y un después, un quiebre dentro del ciclo agrícola. Entonces	135
4.5.1. Memorias de campo N° 7	136
4.6. ¡los días de la cosecha!.....	139
4.6.1. Memorias de campo N° 8.....	139
4.7. Final.....	142
Capítulo 5	145
La familia frente a la crisis, desintegración y al mismo tiempo supervivencia de la comunidad.....	145
5. 1. Familias y familias... ..	151
5.1.1 Memorias de campo N° 9.....	157
5.2. Un después en el tiempo; la otra trilla, el trigo.....	159
5.2.1. Memorias de campo N° 10.....	159
5.3. Final	167
Capítulo 6	170
Alli kawsay-sumak kawsay: rituales de reinención de la comunidad desde las prácticas familiares.....	170
6.1. Administración de poblaciones desde el “Buen vivir”	171
6.2. Un mundo de preocupaciones siempre presente y los compromisos del momento para nuestra familia.....	175

6.2.1. Memorias de campo N° 11	175
6.3. Final.....	185
Conclusiones	191
1. El fin de la comunidad?.....	192
2. El estar-juntos desde las singularidades	194
3. Comunidad y don.	197
4. Las solidaridades familiares	199
5. Comunidad y devenir desde su politicidad	203
Anexos.....	208
Anexo 1. Actas de transacción. Tenencia Política de Guasuntos – Alausi – Chimborazo.....	208
Glosario	210
Lista de referencias.....	213
Archivos, documentos.....	231

Ilustraciones

Ilustración 2.1 Parte de la comunidad Shuid (barrios <i>paccha</i> , <i>yurac casa</i> , <i>sector de Ucushuid</i>). Fuente: Unidad Educativa <i>Pacha yachachic</i> . Extensión Shuid.....	58
Ilustración 2.2 Alcalde <i>guía</i> . <i>Futzos</i> en la celebración del <i>corpus cristi</i> . Fuente: Unidad Educativa Pachayachachic 2006.	67
Ilustración 2.3 Taita Gabriel Malán, antiguo fundador de la imagen de la virgen de las nieves y varias veces Alcalde Mayor de la Comunidad. Abril 2011. Fuente: Carlos Ñugzhe 2009.....	69
Ilustración 2.4 “Celebración” en el <i>uma muyuna</i> (Mayo 2010). Fuente: David Moromenacho 2010....	72
Ilustración 2.5 La comunidad entera de romería al <i>huma muyuna</i> . Fuente: David Moromenacho 2010... 73	
Ilustración 2.6 Presentes agrados luego de la <i>cogida</i> de compromisos para padrinos. Fuente: Abrahan Azogue 2006.	76
Ilustración 4.7 “Las tres gracias” de Pedro Pablo Rubens.	111
Ilustración 4.8 Los convites. Fuente: David Moromenacho 2010.....	123
Ilustración 4.9 Nuestro <i>chagrayuc</i> , camino a <i>sus</i> tierras. Fuente: Abrahan Azogue 2010.	125
Ilustración 4.10 Maestros en el <i>uma muyuna</i> .Fuente: David Moromenacho 2010.	135
Ilustración 4.12 Banda de músicos de la comunidad. Fuente: David Moromenacho 2010.	136
Ilustración 4.13 La cosecha. Fuente: Abrahan Azogue 2010.	139
Ilustración 4.14 Los granos en la <i>era</i> , las mujeres en <i>su</i> labor. Fuente: Abrahan Azogue 2010.	141
Ilustración 5.15 La mazorca <i>guaglienta</i> . Fuente: Abrahan Azogue 2015.	146
Ilustración 6.16 Las bendiciones...Los recién casados y sus padrinos. Fuente: José Azogue 2013.....	182

Tablas

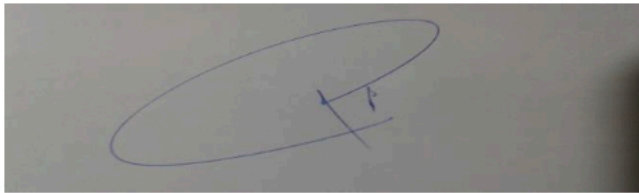
Tabla 2.1 Poblacion de la Comunidad Shuid por rango de edad.....	48
Tabla 2.2 Mapa de las Comunidades de la parroquia Guasuntos.....	49
Tabla 2.3 Cuadro de fenómenos ambientales.....	55
Tabla 2.4 Cuadro de producción agrícola.....	56
Tabla 2.5 Actividades ocupacionales y fuentes de ingresos familiares según la percepción de la población infantil	59
Tabla 2.6 Actividades laborales en general.....	60

Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis

Yo, Angel Abrahan Azogue Guaraca, autor de la tesis titulada *Maneras de ser comunidad* declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de doctor en Ciencias Sociales con mención en Estudios Políticos concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, febrero del 2017.



Angel Abrahan Azogue Guaraca

Resumen

Esta tesis mira el re-armaje social, religioso, económico y político de la comunidad Shuid (Parroquia-Guasuntos, Cantón-Alausi, Provincia-Chimborazo-Ecuador) a partir de sus prácticas cotidianas y entramados relacionales (Kingman 2012, 12) hasta un entramado más amplio marcado por la dinámica nacional y global. Entre siembras, compromisos, cosechas y dones, la comunidad parte y regresa a las micro-solidaridades familiares; a lo doméstico, pero también a una serie de vínculos con otros espacios. No es un estudio comparativo, pretende más bien ser un “texto de urgencia” (Kingman 2007-2008, 180) que muestra los armajes-desarmajes-rearmajes, encuentros y desencuentros de la mencionada comunidad dentro y fuera, de la comunidad, en contextos de relaciones asimétricas de poder, campos de fuerzas, y al interno de órdenes pre-determinados, pero también de búsqueda de nuevas oportunidades y posibilidades.

Me interesa reflexionar sobre las maneras de *ser* comunidad en la actualidad pero no una comunidad idealizada sino una comunidad política que no parte del orden o equilibrio ideal concebido en término de consensos o acuerdos institucionales ya dados, sino desde los constantes conflictos y desacuerdos precisamente de esos órdenes desde lo que Ranciére llama maneras de ser, hacer y decir (Ranciére 2007, 42). Presento una comunidad desde su politicidad no como la búsqueda de un orden, sino de la disputa, discusión, pleito, a través del cual se cuestiona siempre todo orden que regula y pone límites a lo social, desde esta perspectiva muestro rupturas, heterogeneidades, pluralidades, distancias, aunque, sin duda, sujetas a un tipo de policía, orientada a controlarlas.

Entiendo finalmente a la comunidad desde el estar juntos de las singularidades como un estar-juntos que no es un ser-común sino un estar en común del que somos parte y que por ello mismo nos reparte en multiplicidades y singularidades (Nancy 2000, 151).

Agradecimientos

A mi familia por compartirlo todo, a los taitas, mis compañeros y amigos de la comunidad Shuid-Guasuntos, Alausi-Chimborazo por sus relatos, vivencias y maneras de *ser* comunidad y seguir siendo comunidad a “pesar de todo”.

También a todos mis compañeros, amigos y profesores de Flacso - sede Ecuador, de manera especial a Eduardo, quien con sus saberes y recomendaciones alimentó grandemente la presente reflexión

Introducción

Quisiera comenzar compartiendo un colorido y alegre relato contado a quienes fuimos partícipes en una deshierba de maíz dentro de la comunidad Shuid (Guasuntos, Alausi, Chimborazo).

Dios había hecho a los animales como son hasta ahora, pero al conejo le ha hecho con las orejas y el cuerpo pequeño, así que le pidió a Dios que le hiciera crecer el cuerpo... Dios como ya sabía lo que era de bandido le pidió que le trajera tres cosas para cumplir el deseo: lágrimas de cóndor, un cacho de toro bravo y un diente de lobo, pero con la intención de que no mismo pudiera hacer nada ... Entonces el conejo sabiendo que al lobo le gustaba la machica se fue a visitarle en el cerro y le llama al lobo diciendo que le trae una funda de machica pero como hacía mucho viento, dice que habrá bien la boca para darle un puñado y que debe mascar enseguida para que no se lleve el viento... convencido el lobo abre la boca y cuando el conejo saca de la funda la mano... no había sido machica sino habas tostadas... cuando el lobo masca rapidísimo se le salen los dientes y de eso mejor coge el conejo... después se va llorando donde el cóndor diciendo que su mujer se ha muerto y que él viene viendo como está arriba en el cerro echada muerta, de eso se pone el cóndor a llorar por su mujer... no llore dice el conejo... mejor ponga sus lágrimas en esta botellita de gana mismo está derramando y eso es malo dice... y con esto ya junta también las lágrimas... Por ahí mismo ha estado andando un toro bravo y el conejo se hace como que queda atrapado entre dos piedras grandes y se pone a llorar pidiendo que ayuden, viendo eso el toro se acerca a ver lo que pasa y el conejo le dice... usted que es fuerte y no tiene miedo a nada, hágame el favor de dar quitando esta piedra con sus cachos para poder salir... el toro creído coge viada y viene corriendo... cuando quiere quitar la piedra el conejo se retira y mejor queda el cacho del toro metido entre las piedras y mejor se rompe... de ahí el conejo coge el cacho y ya juntando las cosas, se va donde San Marcos para que le haga grande... San Marcos viendo que ya trae todo lo que le pide le dice... ¡si con ese porte eres demasiado bandido como serás si te hago grande!... entonces le coge de las orejas le estira bien y dice ¡ya está... ya eres grande! El conejo creído que ya estaba grande se va contento a verse en el espejo... solo las orejas nomás ha hecho crecer...¹

¹ Taita Mariano Azogue, con diálogo con el autor, febrero 2012.

Para una ampliación sobre este mito dese la narrativa andina, en este caso sobre el ratón y el zorro en donde el último como relacionador entre el mundo de arriba y el mundo de aquí, no obstante que porfiado, ingenuo, estúpido, voraz, intruso y cuyo destino final es siempre la burla y el castigo, véase:

a) J.J.M.M. Van Kessel (1994) "EL ZORRO EN LA COSMOVISIÓN ANDINA". Así también para un

Lo descrito se trata de un relato ya muy antiguo pero vigente dentro de la comunidad de estudio que guarda su misterio así como su relación con la realidad presente sobre las formas y maneras como actualmente la comunidad ha sido y *va siendo* no tanto desde la aceptación pasiva de lo que es, sino a partir de la búsqueda, el conflicto o el desacuerdo con la realidad vigente, más allá de los discursos y prácticas oficiales que orientan el cómo se deber hacer comunidad y no desde el *ser* comunidad.

El conejo se da cuenta que es pequeño y no está de acuerdo con esta realidad, quiere crecer y le pide a Dios que le ayude. El conejo entra en una cadena de engaños para lograr su objetivo pero también Dios le engaña, se enfrenta al lobo, al toro, al cóndor, todos animales a su vez terrenales, sagrados y míticos, a los que dona algo y de los que recibe algo, para hacerlo hace uso de artimañas, discursos, ambigüedades, cosas dichas y cosas ocultas, relacionadas con elementos foráneos como también con lo sagrado.

El relato muestra la relación asimétrica presente en lo cotidiano, representada en este caso con el conejo por ser pequeño, débil, esquivo pero al mismo tiempo pilas y sabido, con Dios y los Dioses (*huacas*) y con los de afuera. A pesar que la comunidad sortea todos los obstáculos que se le presentan, siempre habrá algún miembro necesitado de ayuda extra (de los dioses o de los humanos) para superarlos; al igual que el juego del conejo la comunidad del hoy busca afirmarse en una cadena de acciones, astucias, engaños, solidaridades y conflictos, pero también en un juego, en parte ilusorio, de representaciones.

En este caso el conejo hace las veces de recurso metafórico que permite medir las relaciones internas y externas de la comunidad: mestizos, políticos, jueces, comerciantes, curas, como también miembros de la misma que han pasado a ocupar otros espacios en las ciudades o en el exterior; por ello es necesario estar atento a las circunstancias, y cuidarse de todos ya que la vida está llena de trampas y más bien re- utilizarlas.

Es útil ser “pilas y sabido”, pero como en la realidad también, las promesas resultan esquivas; el juego permanente entre los deseos y necesidades siempre presentes, así como las promesas de satisfacción y cumplimiento se hallan en el diario vivir.

acercamiento desde el norte ecuatoriano (Otavalo), véase:

- a. Flores Luis (2008) “Jugando con el abuelo”. www.aquiotavalo.com. Visitado 15/01/2013.
- b. “el tío lobo y el tío conejo” <http://aprendiendoconely.blogcindario.com>. Visitado 26/04/2013.

La pregunta implícita a saber es esta: dentro de esta realidad compleja económica social y culturalmente como la actual, llena de ambigüedades, contradicciones, conflictos y desacuerdos acaso ¿el conejo, ya de orejas largas, ha dejado por eso de ser el mismo conejo? ¿Cómo es *ser* comunidad actualmente?

Lo anteriormente narrado ha sido un acercamiento a una comunidad andina en el presente desde el relato y el mito. En el desarrollo del texto trataré de no perderme en el engranaje teórico y más bien seguir la pista a una matriz de preguntas o cuestiones centrales que rondan en mi mente y que es el interés de este trabajo: ¿qué es eso de comunidad?, ¿una práctica?, ¿un espacio físico?, ¿una realidad histórica?, un ¿discurso?, ¿un invento moderno?; ¿Un juego identitario?, ¿Estrategias de vida? ¿Es algo medible en términos de producción, eficiencia, eficacia, alto rendimiento o algo más?, ¿Cómo ha sido asumida en el tiempo y cómo es entendible en estos momentos?

En términos históricos los entendimientos sobre lo que se podría considerar como comunidad no ha sido siempre la misma, así dentro del contexto intelectual europeo del siglo XIX se retoma el concepto de comunidad en oposición a sociedad, “esta oposición se debía en general a la necesidad de dar respuestas teóricas y prácticas a las grandes transformaciones que trajeron consigo la expansión del capitalismo y la formación de los Estados Nacionales” (Liceaga 2013, 58) como también el pasaje de un orden tradicional, caracterizado como irracional, colectivista y común y por ende irracional, a uno social moderno, previsiblemente racional e individualista.

Al interno de esta dinámica un autor clásico desde la naciente sociología Alemana es Tönnies quien de modo romántico contrapone comunidad y sociedad; manifiesta que a diferencia de la sociedad, en donde los hombres “conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, (Tönnies 1947, 65). Así mismo hace una comparación entre comunidad y terruño.

Terruño como la fuerza viva, como si dijéramos la sangre y el sudor de los pasados, que exigen la gratitud piadosa de los que gozan de ella (...) representa el enlace no sólo de las generaciones que viven y actúan al mismo tiempo sino también entre las de distintas épocas (Tönnies 1947, 276-277).

Recurro inicialmente a aquellas nociones por cuanto este estudio presentará otras dinámicas a lo que autores ecuatorianos como Martínez (2002) y Sánchez-Parga (2007) entienden se hallan atravesando las comunidades indígenas del Ecuador en la actualidad, estos son los diversos procesos de crisis en la reproducción económica, así como sus procesos de desestructuración al interno de la sociedad nacional (el estado), ya que en cierta medida, encuentro relación a lo que ya manifestaba Tönnies. Y también porque con este autor, la comunidad se convierte propiamente en una categoría de análisis sociológico-histórico.

Para el caso Latinoamericano, el tema de la comunidad ha sido tratada desde perspectivas teóricas, muchas veces esencialistas, como el panandismo, romanticismo indigenista o indianista asumido tanto desde una vertiente de izquierda como de derecha y que ven la comunidad como un espacio de igualdad común al conjunto de los andes y de carácter trans-histórico. Estas corrientes romantizan y, lo peor, folklorizan a la comunidad mediante discursos de reciprocidad comunitaria, complementariedad, pachamamismo, y desde perspectivas como el: “*sumak kausay, suma qamaña*” (Ticona 2011:10; Bretón, Cortés y García 2014, 9). Para el caso ecuatoriano la construcción y análisis de la idea de comunidad ha partido de modelos analíticos desarrollados desde mediados de los años 1980 en Perú y Bolivia, sin embargo, tal como fue cuestionado en su momento, estos modelos no pueden ser asumidos de modo mecánico al momento de entender las especificidades de los Andes del Norte, la historia y la geografía con la que se halla muy relacionada la comunidad, son diferentes aunque de hecho existen elementos comunes. Los estudios clásicos de Galo Ramón (2003, 2006) y Frank Salomon (1992) ya cuestionaron este tipo de análisis.

Por otro lado, el tema de la comunidad tal como las conocemos ahora no serían instituciones tras-históricas anteriores, incluso a la conquista española, sino que surgirían como producto de un largo proceso aglutinador de poblaciones dispersas iniciado en tiempos precolombinos, redefinido en la colonia y reconfigurados durante los siglos XIX y XX Molinié-Fioravanti (1986), Bonilla (1991, 1992), Bretón (1997), Martínez (2002). Dentro de este contexto en la década de 1572 - 1577 el Virrey Toledo había ordenado que los indios se reagruparan en “pueblos estratégicos” o reducciones destinando para ello bienes de comunidad, autoridades indígenas, alcaldes y cabildos indígenas (Molinie- Fioravanti 1986; Murra 2009, 39; Ibarra 2004,188; Torres 2009, 37- 38).

En los años ochenta del pasado siglo la comunidad pasa a ser analizada al interno de los estudios agrarios y la emergencia del movimiento indígena así como su posterior crisis (Martínez Carmen, 2009; Toaza 2009). Esos estudios buscaban identificar los rasgos socio-organizativos y productivos de las comunidades en contraposición a varios supuestos que aludían a la naturaleza histórica y a ciertas continuidades que contribuyeron a un conjunto de ideas que siendo útiles para los movimientos étnicos, terminaron por convertirse en creencias románticas sobre las comunidades. Estas ideas sobre todo subrayaban en el carácter de la propiedad comunitaria, las tradiciones del trabajo comunal y su naturaleza igualitaria (Ibarra 2004, 185). Por su lado los estudios realizados también por el Centro Andino de Acción popular CAAP, resaltaban las tradiciones históricas de solidaridad y reciprocidad al interno de las comunidades como estrategias de resistencia en situaciones de pobreza frente al avance del capitalismo. Características que debían ser apoyadas por los que buscaban el bienestar campesino y su viabilidad después de la reforma agraria de esos años (Martínez 2007, 349).

Chiriboga por su parte encuentra tres momentos de los estudios rurales modernos en los que se hallaban insertos el tema de la comunidad: el primero, desde 1975 hasta 1990 de expansión rápida en cuanto la construcción de las ciencias sociales se estructura en torno a lo rural (desde 1975 hasta 1990), el segundo cuando los estudios y los espacios institucionales para el debate y la formación se debilitan, y un tercero en que surgen nuevos núcleos de investigadores preocupados por la ruralidad en torno a centros de educación de postgrado (Chiriboga 2009, 165). Esta periodización ensayada por Chiriboga habría que relacionarla con otros elementos claves que marcan las formas de definir la comunidad como las transformaciones en el movimiento indígena ecuatoriano o en las políticas de desarrollo. Desde la sociología ecuatoriana, Luciano Martínez (2002) manifiesta que normalmente se confunde comunidad en cuanto patrón o modelo de ocupación de un espacio, y comunidad en cuanto se refiere a las relaciones sociales que caracterizan a un grupo social. Continúa el autor diciendo que también existe confusión entre comunidad y comuna, la comuna se convierte en el instrumento jurídico bajo la cual se agrupa la población indígena a partir de la ley de comunas del año 1937, y comunidad como “formas de vida andina” relacionada a temas de solidaridad, reciprocidad, complementariedad. La comunidad se convierte entonces en una ubicua y a la vez difusa categoría (Liceaga 2013, 57) que puede abrirse a muchas interpretaciones. En su momento autores como: Marie Noelle Chamoux y Jesús Contreras (1996)

recomendaban también tener cuidado al momento de trabajar un concepto como el de comunidad solo desde el aspecto territorial, por ser polisémico además de que históricamente, cada vez más se halla inserta en procesos globales – locales; por ello más bien debería ser entendida a partir de sus prácticas.

Desde finales de los años 1980 – 1990, para el caso ecuatoriano, las CC. SS ven al modelo de comunidad, como un modelo en seria crisis producto del neoliberalismo estatal y de la introducción cada vez mayor de dinámicas y lógicas económicas, sociales y culturales en una economía de mercado. Martínez Luciano es el primer investigador en dar cuenta de estos fenómenos tanto en su inicial identificación como después su seguimiento. Este autor resume este momento en dos textos: La “descomposición del campesinado de la Sierra ecuatoriana” (1980); “De campesinos a proletarios. Cambios en la mano de obra rural en la Sierra central del Ecuador” (1984) en los cuales analiza los diferentes procesos de desintegración de las relaciones económicas y sociales internas de las comunidades que comienzan a la par con el avance del capitalismo. Estos procesos de desintegración de la comunidad finalmente hacen mella profunda al interno de las lógicas relacionales comunales desencadenando procesos de desestructuración de la comunidad (Sánchez- Parga 2007, 11) resultado de una paulatina y progresiva “crisis de reproducción de la comunidad indígena”, más fuerte a partir de la década de los años 1970 debido a la escases de recursos, incremento demográfico, falta de empleo local y desestructuración interna por el avance del capitalismo, y que en el fondo había ocasionado cambios de valores y cosmovisión del mundo (Martínez 2002, 13).

A mi entender estos procesos de desestructuración y de des-comunalización de la que hablan Sánchez – Parga, tiene mucha relación a la idea de contraposición entre comunidad y sociedad hechas ya por autores europeos como: Tönnies (1947) y Nancy (2000) resultado de las relaciones asimétricas que establecen las comunidades con una economía de mercado que a la larga produciría fracturas y resquebrajamientos de lo común (Pelbart 2009, 21) y que terminaría en una crisis de la comunidad y sus prácticas. El problema estaría en que solo se está viendo este proceso a partir de lo económico y no estamos contextualizando lo que se entiende, practica y se vive por economía desde las comunidades ya que más allá que tengan relación con el mercado, este concepto debería ser entendido a partir de su constante re-definición desde la práctica por su carácter histórico.

Progresivamente a partir de la década de los noventa, los estudios de comunidad se desvanecen en el mundo académico ecuatoriano o quedan reducidos a un referente ideológico para debates sobre otros temas como la identidad, la justicia, los derechos individuales y colectivos, la educación y la salud intercultural, el género, las fiestas y celebraciones, los recursos naturales (García 2014, 80). Mi interés para este trabajo se centrará en producir un corte entre de estos modelos legitimados, y de alguna manera caducos de ver la comunidad a otro basado en la teoría crítica y en lo práctico.

Esposito, desde la filosofía política, manifiesta que la comunidad no es una substancia o un atributo dado “bien valor o esencia”, es más bien una *praxis* (Espósito 2012, 22-23); desde este contexto me interesa un acercamiento al tema de la comunidad, esto es desde sus maneras de *ser* al interno de relaciones de “poder” (Foucault 2000), campos de fuerzas y de luchas (Bourdieu 2013) que se manifiestan en la actualidad a través de nuevas y renovadas políticas de control o administración de poblaciones (Foucault 1987; Guerrero 2010) en la que se hallan insertas las comunidades; mi interés será mostrar las formas como aquello ha sido constantemente escamoteado y resignificado a partir de una multiplicidad de prácticas cotidianas (De Certeau 2007). Desde aquella perspectiva la comunidad deviene política, un politicidad expresa desde la vida cotidiana. Entiendo entonces la comunidad desde política, en términos de Esposito (2012) como impolítica, esto es como algo que se define en las esferas no legitimadas de “lo político”. (Ranciére 2006), a través de este acercamiento pretendo mostrar las maneras y formas como desde lo político se van reconfigurando la comunidad a partir de las micro-solidaridades familiares. Un *ser-con* (Nancy 2000, 151) no desde la unidad, o las unidades o lo establecido, sino desde las fragmentaciones, singularidades o desde los *devenires* existentes al interno de las comunidades.

En si son dos inquietudes las que guían y cruzarán todo este trabajo, una primera es narrar una etnografía o una “microhistoria” Ginzburg (1994) de las formas o “maneras de *ha-ser*” (De Certeau 2007) y de re-construir comunidad a partir de sus prácticas cotidianas relacionales; otra interrogante será entender dos dinámicas contrapuestas pero contingentes del *ser* comunidad, una “policial” en donde prima los acuerdos, consensos, órdenes en lo que “debe ser” y que tratan de ser definidos de manera creciente desde el estado; otra desde lo político que resulta del conflicto y del desacuerdo con esos órdenes (Ranciére 2007) estatales así como

desde la recreación de las “políticas de lo cotidiano” y desde donde una comunidad sigue siendo a partir de sus lógicas. No es una historia lineal o sucesiva de hechos y acontecimientos progresivos lo que estoy proponiendo sino mostrar las constantes rupturas existentes en este transitar histórico de la comunidad, momentos de permanentes rupturas y quiebres que se conjugan en la comunidad política del hoy.

Este es un estudio que metodológicamente muestra en forma segmentada una realidad intentando establecer un orden concebido en buena medida de abajo hacia arriba y de antes al hoy es decir en forma horizontal y vertical; aquello porque en las comunidades indígenas actuales lo tradicional y lo moderno se entrecruzan y la realidad es una mezcla difusa al interno de una multiplicidad compleja de urdiembres horizontales y verticales en donde, en términos metodológicos, es decir presente y pasado (muchos oyes y ayeres) se cruzan y entrecruzan formando “múltiples líneas de fuga” (Guattari 2013) constituyendo la comunidad como mundos posibles.

Aun cuando esta organización del material se realiza sobre todo con fines de la exposición, responde al mismo tiempo, a una toma de posición personal con respecto a la investigación misma. En mi calidad de miembro de una comunidad y al mismo tiempo etnógrafo de la misma, mis experiencias y de otros actores, de mitos narrados, “verdades” e imaginarios, datos sueltos y fragmentarios encontrados en distintas fuentes darán un carácter particular a todo el texto: un juego permanente y colorido de percepciones, gustos, alegrías, penas, llantos, “haceres y decires” imbricados dentro de necesidades reales y prácticas del día a día, así como de sueños y deseos procesados de manera cotidiana por la gente. No por ello se apartan de una realidad más general, el de la comunidad en una sociedad de los andes más bien son micro - muestras de ello.

El presente estudio se halla estructurado de la siguiente forma: En un primer capítulo expongo un marco conceptual sobre el que se basa el mismo, en él se tratarán temas como el transitar histórico de la comunidad vista desde diferentes autores y perspectivas analíticas, tanto externas como desde contextos más locales. Me interesa seguidamente el *ser* comunidad desde sus prácticas sociales, económicas, religiosas en donde temas como el don y la reciprocidad tiene relación con una economía llena de afectividades ligada a un medio dinámico pero cada vez más conflictivo tanto en términos económicos como de poder, posteriormente se muestra el

sentido político de las prácticas cotidianas de la comunidad vistas a través de las micro-solidaridades familiares en su relación permanente con el estado, el cual opera bajo actualizadas y renovadas (bio) políticas de control y administración de poblaciones dentro de las cuales aquella comunidad va *siendo* y deviene político a partir de las micro-solidaridades familiares.

En un segundo capítulo y con la intención de que el lector pase a formar parte de *ese* mundo, realizo una contextualización de lo que constituye el “lugar” de estudio. Se ubica geográficamente la comunidad de Shuid – Alausi (Chimborazo-Ecuador), desde donde parte el análisis, su memoria, situación social, política y económica y religiosa actual, sus procesos relacionales, sus luchas diarias con una economía de mercado cada vez más desarrollada, en la que se encuentra inserta, su orden interno tanto en términos morales como religiosos, no exento de contradicciones y ambigüedades; dejando en la medida de lo posible al lector una imagen en su mente al cual pueda recurrir durante la lectura del texto total.

Un tercer capítulo comienza desde mi experiencia personal de sirviente o muchacho donde gente “de apellido” en el pueblo mediante un ritual de entrega o encargo de niños indígenas a gente (mestizos) “de apellido” (patrones) en el centro poblado. Me remonto para ello a la década de los años 90 del siglo anterior, época marcada por una profunda inequidad social, pobreza económica y exclusión hacia lo indígena (Larrea et al. 2007). Dentro de este contexto, se narra primeramente mi rompimiento con un *ser* comunidad desde la comunidad, si es que esto es posible, para que a futuro sea un “hombre de bien” valga decir sea “castellano y de letra”. Posteriormente narro el reencuentro y la reconstrucción del *ser* comunidad luego del retorno a mis orígenes. Esta parte retoma la perspectiva de que el pasado y el presente se mencionan en el kichwa con un mismo término *ñaupa*, para entender que no puede haber separación entre estos dos momentos sino procesos de constante entrecruce e imbricación.

En el presente ser *de letra y castellano*, haber estado en la ciudad y ser estudiado, me ubica desde otra perspectiva de *ser* comunidad diferente a la de antes y desde esta perspectiva, la comunidad del antes juega con la comunidad del presente y vamos *siendo* a partir de nuevas circunstancias y desde necesidades actuales pero en contextos de reajuste permanente. En esta parte trato de mostrar los conflictos siempre presentes cuando se encuentran y desencuentran modernidad y tradición; la ciudad y la comunidad, la condición de comunero y la de ciudadano. Esta tensión estará presente a lo largo de la tesis.

Seguidamente, el cuarto capítulo reflexiona sobre el tema del don y la reciprocidad tomando como punto de partida una multicolor relación “al partir” iniciada por nosotros (mi esposa y yo) con nuestro *chagrayuc* (partidario mestizo), concebida en términos económico productivos pero además de ello, por lo menos para nosotros, a partir de la moral como un mecanismo de compensación desde la necesidad práctica de reparar un daño (por el *robo* de un animal) así como también de acceso a tierras de calidad y cantidad. Las vivencias y relatos muestran la ambigüedad presente en estas formas relacionales, de encuentros-desencuentros, de intereses y expectativas cotidianas pero marcadas por una desconfianza mutua silenciosamente trabajados y ocultados en el día a día principalmente dentro del ciclo agrícola: siembra y cosecha. En esta parte presento también la constante relación de mi esposa y nuestros hijos con los Dioses (cristianos y no cristianos) con quienes ellos dialogan, “piden” y acuerdan cosas, se lamentan ante situaciones no programadas y que no resultaron como esperaban. Los relatos tratan de mostrar las formas o maneras prácticas como ellos entienden se relacionan y viven lo económico y lo sagrado.

A partir del quinto capítulo se analiza la comunidad desde “lo político”. Se muestra como aquella en momentos de crisis o “situaciones límite” se repliega hacia lo doméstico (en este caso entendido como la familia) y antes que ensimismarse establece relaciones de poder contradictorios entre lo doméstico, el mercado y el estado para seguir subsistiendo a partir de las lógicas familiares. En términos económicos, se trata de relaciones orgánicas entre economías capitalistas y domésticas en las que el capitalismo pone en juego los medios de producción de una fuerza de trabajo barata en provecho suyo, pero también presento lo contrario, una economía doméstica multicolor que juega al interno de esta realidad y muestra todo su potencial y lo político de lo cotidiano en cuanto logra satisfacer no solo las necesidades del capital sino de la familia, mostrando con ello que en momentos de crisis las prácticas relacionales de las familias construyen un *ser* comunidad y se vuelven políticas frente al mercado y al estado. Todo esto será entendido dentro de vivencias del ciclo agrícola en el que nuestra familia, de sangre y rituales, son los protagonistas principales.

Un sexto capítulo y continuando con el tema de “lo político”, se abordará las relaciones ambiguas que establece más allá de la resistencia, la comunidad desde las familias con el estado. Para el caso ecuatoriano, “la ciudadanía post-neoliberal ha dado lugar al retorno de un

tipo de indigenismo que construye a los indígenas como receptores pasivos de las políticas gubernamentales” (Martínez Carmen 2014, 103), este estudio mostrará como al mismo tiempo que las comunidades se encuentran sujetas a políticas dentro de lo Guerrero (2010) denomina “administración de poblaciones” que afectan sus intereses “desarrollan su propia capacidad de reconstituir la vida y de indignarse” (Kingman 2012, 15); para el caso de la comunidad de estudio, desde condiciones adversas de sobrepoblación, escases de tierra y de pobreza, en donde la familia facilita procesos de permanencia de un *ser* comunidad como contra-respuestas frente al estado. Aquello será mostrado desde el cumplimiento de compromisos adquiridos como padrinos de matrimonio de una joven pareja de la comunidad, compromisos relacionales que son difíciles de eludir por las implicaciones sociales y simbólicas de ello. Estas acciones demuestran que lo relacional va encaminado a forzar y diversificar desde la opción alianzas económicas y morales; desde esta perspectiva se politizan las prácticas cotidianas en relación con el estado en cuanto no acepta pasivamente lo que se le dice que debe *ser*. Todo aquello para decir que la comunidad, no solo son espacios de solidaridad, reciprocidad, complementariedad o igualdad, o por lo menos no desde donde normalmente se entiende por estos conceptos sino también diversos y plurales, los cuales constantemente pasan por una multiplicidad de fragmentaciones, singularidades, opciones y posibilidades.

En un séptimo capítulo y ya para terminar, haré una síntesis de lo dicho a manera de conclusiones; en este caso mi interés será mostrar una “comunidad política” a partir de las micro-solidaridades familiares, en cierto sentido un *ser* “comunidad luciérnaga” desde los contra-ritmos intermitentes, interrumpidos, resistencias que sobreviven, se reafirman, reaparecen y se dejan ver a “pese a todo” (Didi-Huberman 2012, 50). Así también una comunidad luciérnaga desde lo discontinuo que aparece y desaparece, se desplaza y vuelve a aparecer, que sobrevive y sobrevuela, a pesar de todas las adversidades, entre nosotros y que sirve, a decir de Didi Huberman, para interrogarnos sobre el significado real de los espacios de insurgencia (López 2013, 419). Para ello realizo una reformulación primeramente de lo que se entiende por política, valiéndome de autores como Esposito (2006) desde la dimensión de la discordia, Laclau (1997) desde la subversión de lo instituido, Chantal Moufe (2011) desde la dimensión del antagonismo, para llegar a Ranciére (2007) quién desde el “desacuerdo” al consenso entre las partes de la comunidad, replantea la política no como la instauración de instituciones, órdenes, sino desde los conflictos y “desacuerdos” precisamente de esos órdenes, que es en

definitiva desde donde parte esta comunidad política actual que estoy proponiendo, como un devenir que siempre está *siendo*. Posibilidades de *existencias* de otros mundos posibles o de una “vida-otra-en-común” (Scribano 2014, 67). Terminaré esta tesis mencionando la bibliografía utilizada, así como las entrevistas realizadas, y los anexos.

Problemática de la tesis

Si la tesis se orienta a estudiar la comunidad, toma como eje el juego entre lo que la antropología clásica concibe como sus relaciones internas, basadas en una economía de dones y contra dones y las relaciones externas.

Dentro de la comunidad, la familia o lo doméstico se constituye en el espacio de reproducción no solo económica sino también de reproducción humana y social, y en este sentido los espacios familiares, las micro-solidaridades familiares para ser más exacto son espacios “siempre difícil de colonizar” principalmente para las lógicas estatales de control y administración de poblaciones.

La actual comunidad es un mundo ambiguo, contradictorio y complejo, no es algo que “ya es” sino algo que “va siendo”, desde esta realidad se va construyendo una comunidad-política no en el sentido de democracia e igualdad propuesto desde el estado sino desde las diferencias, conflictos y fragmentaciones. Si los proyectos unificadores estatales parten del *ser-unitario*, pero la realidad en la actualmente viven las comunidades parte desde el *ser-entre* identidades y mundos y a partir de una pluralidad de singularidades.

Lo que entendemos hoy por comunidad se constituye en un espacio múltiple que incluye tanto la ciudad como el campo, así como una economía del don tanto como de puro interés económico.

Sobre la Metodología.

Si hablar sobre la guerra es un asunto serio como para dejarlo solo en manos de los generales, también el tema de las maneras de *ser* comunidad es un asunto demasíadamente serio como para dejarlo en manos solo de los especialistas del tema; sí existe un exceso de seguridad en lo que afirmo es que porque, modestamente, conozco los límites en los que me moveré dentro de este trabajo. Formo, formamos para ser más exacto, parte del mismo (Ver al respecto, Ginzburg 1999) y el mismo nos ha hecho *ser* lo que somos: miembros de la comunidad de

Shuid, de la Parroquia de Guasuntos, Cantón Alausi, Provincia de Chimborazo.

He tomado un atajo para acercarme a las maneras de *ser* comunidad a partir de las prácticas cotidianas o “tratos cotidianos” (Kingman 2014, 33) de relatos, experiencias y pequeñas vivencias o textos de “segundo orden” en relación a los oficiales, a los aceptados como material valedero y por lo tanto verdadero. Siguiendo la lógica etnográfica de proximidad y distancia, miro y narro desde adentro para analizarlo desde afuera. Formo parte de la comunidad como miembro, pero también realizo el trabajo investigador lo que implica un posicionamiento político con respecto al tema de estudio: una auto-etnografía, en el sentido de Thompson (2000), realizada desde el día a día.

El espacio será la comunidad indígena de Shuid y a nivel micro toda mi familia y las familias de la comunidad, desde ahí trato de que los relatos y el análisis se relacionen con otras comunidades de la Parroquia de Guasuntos Cantón Alausí de la Provincia de Chimborazo, pero además con realidades más generales. Recorro al microcosmos familiar para entender una realidad más amplia, la comunidad y las comunidades como parte del estado; esto porque a decir de Ginzburg, tapada por una nube de ideología, en todos los individuos permanecen siempre elementos generalizables. No fijaré un tiempo cronológico sino períodos temporales horizontales y verticales imprecisos (Kingman, Espín y Bedón 2007 – 2008, 179).

Moviéndome entre el ayer y el hoy (el *ñaupa*) buscaré encontrar cortes y conexiones entre ellos, casos particulares de lo posible. Rastrearé minúsculos hechos, relatos, prácticas, momentos, a partir de la década de los 80 del siglo anterior hasta el presente² y siempre “atento a las redes de detalles”; a las “tramas sensibles formadas por las relaciones entre las cosas” (Benjamín. Citado en Didi – Hueberman 2008, 156).

No intento hacer comparaciones y aunque pienso que cada contexto elabora sus propios entendimientos, la mayoría de ellos válidos dentro de aquel contexto, no me aparto de las constantes interrelaciones en las que se han desarrollado y se desarrollan las comunidades

² De acuerdo a una indagación más documentada en el archivo del Instituto de Investigaciones Históricas y cultura Popular INIHCP ubicado en Alausi – Chimborazo, los años en los que existe mayor documentación para la comunidad de estudio corresponden a partir de 1960. Entre estos documentos encontramos conflictos de linderos entre comunidades y sus reclamos ante el Ministerio de Previsión social y de Trabajo, censos de moradores y de tierras pedidos por el Municipio de Alausi (1963) para establecer los catastros municipales con los cuales se pretendía cobrar impuestos a las tierras de las comunidades bajo el nombre de *predios rústicos*. Si esto sucedía a nivel local a nivel nacional se mencionan la Junta Militar de Gobierno, las diferentes Reformas Agrarias de 1964, 1973 y 1994 (Ley Desarrollo Agrario y mercado de tierras).

actualmente entre lo local y lo global (Sánchez-Parga 2006). Me interesa captar la comunidad a partir de su permanente movilidad en el tiempo y en el espacio replanteando el problema de ella “a contrapelo” en el sentido benjamiano, de mostrar más allá de lo pensado y dicho, pretendo además palpar su verdadera existencia a partir de “lo posible que existe” y (si me permiten) llevarla más lejos... (Bénjamin. Citado en Didi – Huberman 2008).

Tratar las maneras de *ser* comunidad desde lo cotidiano busca encontrar indicios, leer “entre líneas” (Ginzburg 1999); para ello coqueteo con las aristas, rebusco en sus pliegues en el sentido metodológico planteado por Guerrero (2010). Deteniéndome en detalles marginales, de “segundo orden” pretendo captar la totalidad de una realidad pero para entenderlos recurriré siempre a ese tipo de pequeños placeres, casi invisibles, provechos, accesorios; aquello permitirá hacerse una idea de “cuánto, con estos pequeños detalles, se hace uno inmenso; es increíble cómo crece uno”. (Witold Ombeowicz. Citado en: De Certeau 2007, LV).

No pretendo tampoco que esta sea una investigación histórica, no tengo esta formación, pero si me interesa articular históricamente el pasado (los pasados para ser más exactos) no con la intención de conocerlos como verdaderamente han o hayan sido sino adueñarme, más allá del sentido de posesión, de “recuerdos tal como éstos relampaguean en un instante de peligro” (Bénjamin cit. En Didi – Huberman 2008, 151) para exponerlos desde las urgencias.³

Aunque es un estudio que en parte se inscribe dentro del campo de la historia oral no intenta deslindarse de las condiciones actuales desde las que se van a hacer los presentes relatos (Kingman, Espín y Bedón 2007 – 2008, 179) al interno de una comunidad, esto es desde sus tensiones, ambigüedades y contradicciones actuales frente a dinámicas del mercado.

Libre de toda presunción intelectual y particular, parto de detalles oscuros y nunca de obvios (Sebald 2008, 5) y por ello sin muchas pretensiones intento que se convierta en un “texto de urgencia” (Kingman, Espín y Bedón 2007 – 2008, 180) que conceda la palabra a la comunidad de hoy a fin de “dejarla que resulte... que nos lleve, percibirla desde otra inteligibilidad de lo posible” (Jullien 1999, 11).

³ Benjamín consideraba que “antano se consideraba el “pasado” (...) como el punto fijo y se pensaba que el presente se esforzaba buscando a ciegas acercarse al conocimiento de ese punto fijo. En adelante, esa relación debe invertirse y el pasado devenir inversión (...) dialéctica e irrupción (...) de la conciencia despierta (...) los hechos devienen algo que llega solamente a sorprendernos en el instante, y establecerlos es asunto de recordar” (Benjamín. Citado en Didi – Huberman 2008, 152).

Finalmente dejo abierta una pregunta siempre inquietante ¿por dónde se comenzaría en el pensamiento, si no a partir de alguna fisura, que luego se sigue como un filón hacia yacimientos más secretos? (Jullien 2007, 9). En *ñucanchic shimi* (nuestra lengua) me moveré dentro del *ñaupa* que implica la imbricación tanto del ayer como hoy, el pasado y el futuro (el ángel novus de Benjamin). Para cada parte, o capítulo si se quiere, del trabajo trato de encontrar fisuras en lo ya dicho, combino teoría y material empírico al interno de un juego entre relatos, mitos y teorías mostrando las constantes rupturas de muchos ayeres y hoyes.

Capítulo 1

Marco conceptual

1.1. La comunidad (1980 – 2011)

En este capítulo reflexiono sobre lo que constituye la comunidad desde la teoría apoyándome en algunos autores clásicos dentro y fuera de los andes, por un lado vista como estructura poblacional instrumental a la colonia, posteriormente al interno del naciente estado en el que es re-significada como paraguas para la población indígena, seguidamente será analizada dentro de los procesos de transformación estructural estatal al neoliberalismo hasta la actualidad como sujeto y objeto de distintos proyectos de gobierno para finalmente entenderla emergiendo desde su politicidad como respuesta procesos estatales de control y administración de poblaciones a partir de una multiplicidad de prácticas familiares encaminadas a romper el orden y lo impuesto. A partir de esta realidad, la comunidad deviene política.

1.2. La comunidad vista desde la Historia y la Sociología Histórica

Desde América Latina el tema de la comunidad tal como las conocemos ahora tiene una trayectoria anterior, que no se puede definir en términos abstractos. Históricamente las comunidades no son instituciones tras-históricas sino que surgieron como producto de un largo proceso aglutinador de poblaciones dispersas iniciado en tiempos precolombinos, redefinido en tiempos coloniales y reconfigurados durante los siglos XIX y XX. Se podría hablar de un tejido social resultado tanto de dinámicas modernas como de supervivencias provenientes de tiempos antiguos, en donde jugó un papel importante la misma política implementada por la metrópoli y posteriormente por la república y el estado moderno. Así autores extranjeros como Molinie-Fioravanti (1986), Bretón (1997) y nacionales como: Bonilla (1991, 1992), Martínez (2002), manifiestan que la actual y moderna comunidad andina surgió a partir de políticas de dominación implementadas por la corona española desde el siglo XVI. Las “reducciones” de indios fueron copia de modelos de comunidad de los pueblos mediterráneos como Castilla, Extremadura y el Reino de León, la colonia protegió y buscó que se mantengan como tal este tipo de organización ya que a partir de ellas, las élites coloniales podían hacer uso de la mano de obra y de los accedentes de producción (Bretón 1997, 77). Por su parte Murra encuentra que en épocas precolombinas, existían grupos

étnicos en las regiones andinas los cuales tenían un control vertical de un máximo de pisos ecológicos; además que su organización social, económica y política estaba basada desde esta lógica de control de los recursos y modos de vida vertical (Murra 2009). Así también (Molinié- Fioravanti 1986; Ibarra 2004, 188; Torres Alicia 2009, 37- 38) argumentan que en la década de 1572 - 1577 el Virrey Toledo había ordenado que los indios se reagruparan en “pueblos estratégicos” o reducciones destinando para ello bienes de comunidad, autoridades indígenas, alcaldes y cabildos indígenas que progresivamente fueron sobreponiéndose a las autoridades étnicas tradicionales, desde esta perspectiva los términos común y comunero fueron rápidamente asimilados en el léxico de las nuevas tierras desplazando a términos anteriores como ayllu (Molinié-Fioravanti 1986). Fueron procesos que no solo trataban de asimilar términos sino de cambiar mentalidades; el ayllu andino pasó a ser entendido y vivido progresivamente bajo el concepto de la comunidad. En sus estudios comparativos el peruano José María Arguedas (1968) preocupado por encontrar elementos estructurales e históricos entre las comunidades de España y del Perú, llegaba también a la conclusión que las comunidades andinas no son la continuación directa de los ayllus prehispánicos, sino el producto de su integración y adaptación a la lógica organizativa de las comunidades castellanas del siglo XVI. Para Torres, las reducciones y las composiciones de tierras fueron la legislación imperante en los andes sobre comunidades, desde fines del siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XVIII (Torres Alicia 2009, 38), aquello efectivamente facilitó o actuó como catalizador o dispositivo que desencadenó todo aquel proceso concentrador descrito.

Sánchez – Parga, por su parte, manifiesta que el proceso histórico de conformación de la comunidad campesina indígena responde a dos momentos diferentes pero complementarios: el de la organización social tradicional de los grupos andinos que se remonta a su forma más originaria del ayllu y el de una delimitación jurídica administrativa de su espacio productivo y social desde el naciente estado, este modelo de organización de la comuna resultó operativa y funcional tanto para las estrategias productivas del grupo como para sus relaciones con el Estado y la sociedad nacional (Sánchez – Parga 1984, 51 – 52) asociadas también a formas de ocupación territorial (Torres Alicia 2009, 11). Siendo así entonces, la comunidad se presenta como producto o resultado de un “antes” disperso y un “después” concentrador útil a los procesos económicos como también sociales urgentes del momento colonial. No

hay que olvidar que ya para el Arguedas (1968), la comunidad debía ser entendida como espacios económicos, sociales y culturales, en donde se reproducen y recrean mundos muy antiguos con formas particulares de relacionarse con los *Apus*, la fauna y la flora, y que se expresan, sobre todo, en la lengua; al afirmar esto Arguedas estaba igualmente consciente de los cambios provocados en las comunidades por su relación con el mercado y la sociedad ciudadana.

Mariátegui (2001) se convierte en uno de los referentes a la hora de analizar la construcción histórica de la comunidad. Este autor indigenista sostiene que durante la Colonia las Leyes de Indias amparaban la propiedad indígena y reconocían su organización “comunista”. Esta circunstancia, continúa Mariátegui, respondía a la necesidad de no atacar las instituciones y costumbres que eran indiferentes o funcionales a los propósitos religiosos y políticos del coloniaje, sin embargo, señala que la legislación favorable no fue un amparo suficiente para las comunidades indígenas, ya que el régimen agrario colonial determinó la absorción de gran parte de ellas por latifundios de propiedad individual cultivados mediante mano de obra indígena, bajo una organización que el autor caracteriza como “feudal”. Las comunidades se vieron desnaturalizadas y sujetas a la ley despótica del latifundista y sobrevivieron dentro de un régimen de servidumbre. Como es sabido, Mariátegui consideraba que el problema del indígena no es de tipo racial ni cultural sino económico y social; por ello confiaba en el potencial de los indígenas para la construcción del socialismo en los países en que éstos eran mayoría demográfica. Desde esta perspectiva el intelectual peruano defendía el valor de la comunidad indígena como forma de organización social y su superioridad sobre el latifundio “feudal” o “semifeudal” que juzgaba incapaz de progreso técnico y pensaba que “La defensa de la comunidad indígena no reposa en principios abstractos de justicia ni en sentimentales consideraciones tradición, sino en razones concretas y prácticas de orden económico y social” (Mariátegui 2001, 63-65).

De acuerdo a Hernán Ibarra entre los años 1916 y 1930 se desarrollaron en el Ecuador una serie de conflictos rurales y protestas indígenas y campesinas en la sierra ecuatoriana (Ibarra 2004, 193) A inicios de ese periodo también Nicolás Martínez en 1916, hablaba de las comunidades como: “considerables extensiones de territorio que estaban bajo el dominio exclusivo de los indios: en ellas viven formando algo así como una nación independiente”

(Citado en Martínez 2002, 18). Descripción un tanto romántica, porque no eran independientes más que en términos ideales, pero que de todas formas comienza a dar fe de la existencia de otras sociedades rurales campesinas e indígenas a más de la Hacienda, claro que el interés se centraba entonces en “qué hacer” con ellas sin entenderlas desde sus dinámicas sociales, económicas, políticas, culturales en interrelación con contextos generales. El renacimiento de la comunidad vendrán muchos años más tarde, hacia la tercera década del siglo XX, en donde las discusiones sobre comunidad se hallaban insertas en grandes debates sobre la realidad económica y social de América Latina; dentro de estos debates la comunidad es relacionada con lo originario romántico y no con lo real.

Avanzado el siglo XX, en el Perú la Constitución de 1920 determinaba la protección a "la raza indígena" y reconocía la existencia legal de las comunidades de indígenas. En 1921, se crea la Sección de Asuntos Indígenas para poner en marcha las disposiciones protectoras y las primeras comunidades son reconocidas en 1925; aquello era producto del desarrollo del indigenismo peruano y la peculiar política indigenista del gobierno de Leguía. Para México la Ley Agraria de 1915 y la Constitución de 1917 habían introducido la capacidad de desarrollo de la propiedad ejidal y comunal y la facultad de fraccionamiento de la gran propiedad, permitiendo el surgimiento de la pequeña y mediana propiedad, implantando también el famoso principio de la función social de la propiedad (Ibarra 2004, 197). Se implementan en este sentido políticas regularizadoras, pero más que regularizar lo que en realidad se pretendía era administrar - valga decir proteger - a un segmento de la población (en este caso indígenas) ya que resultaban ir en contra de los diferentes proyectos emergentes de los estados de América Latina. Estas políticas estatales de protección al indio en el naciente estado ecuatoriano, se perdían al interno de prácticas en lo que Andrés Guerrero (2000) llamaría administración de poblaciones delegadas desde el estado central hacia las periferias del estado y que caían en manos de la trilogía de poder local: tenientes políticos, curas, hacendados.

La Revolución Juliana de 1925 abrió la posibilidad de crear aparatos estatales modernos y políticas públicas proteccionistas hacia las comunidades (Ibarra 2004, 196), un avance importante dentro de la legislación ecuatoriana viene a ser el reconocimiento de las comunidades bajo La Ley de Organización y Régimen de Comunas y el Estatuto de

Comunidades expedida por el Congreso Ecuatoriano en el año 1937, además el estado designaba al Ministerio de Previsión social como la institución encargada de regular el funcionamiento de estas comunidades, desde esta perspectiva para Ibarra, en el Ecuador surgía una nueva época de protección para la comunidad indígena que tenía importantes ejemplos en Perú y México y a los cuales se tenía que mirar como referentes para el ‘qué hacer’ con las comunidades en estos lugares.

Los años 50, 60 como resultado del Primer Congreso Indigenista de Pátzcuaro (México) de 1940 surge una corriente conservadora que criticaba los procesos asimiladores implementados por los estados. Para esas mismas fechas en el Ecuador se consideraba todo lo indio (ligado a la idea de comunidad) como una reserva moral o un patrimonio al que había que cuidar y proteger rescatando los ‘valores positivos’ de ella, no obstante que las políticas implementadas en realidad buscaban más bien asimilarlas en los respectivos proyectos nacionales; para el caso ecuatoriano aquello supuso la implementación de normas jurídicas (ley de comunas, Estatutos y Reglamentos Internos) que fueron dando forma la Institución comunal. A esta Ley se acogieron algunas llamadas comunidades libres, principalmente para protegerse contra el abuso del poder terrateniente en la Sierra, a través de ella las comunas son reconocidas bajo un marco jurídico y legal, como la Ley de Comunas en Ecuador, recibían títulos de propiedad comunal de sus tierras así como apoyo del Gobierno.

Prieto en su estudio sobre cómo fue imaginado y construido el estado Liberal ecuatoriano a partir del temor del ‘otro’, manifiesta que en el siglo XX las comunidades como formas políticas de imposición y de sujeción al estado fueron ampliamente debatidas dentro de ‘políticas sociales’ tanto desde el Ejecutivo como desde el Legislativo (Prieto 2004, 145), continúa la autora, desde el estado han sido varios los intentos de sujeción de las comunidades indígenas mucho antes que se promulgara la Ley de Comunas de 1937, así por ejemplo la Ley de Patrimonio Territorial de 1927 desencadenó formas de manejo estatal que recuerdan el concepto de Foucault sobre el gobierno de poblaciones, dentro de un ambiguo proceso de sujeción colectiva hacia el naciente estado. Los años 1895 - 1915 se caracterizaron porque el estado perseguía la.

Conversión del indio a la ciudadanía, algo que impregnará las intenciones de incorporar a los indígenas a la escuela, y la supresión de la prisión por deudas en 1918. En 1913 y 1921, hay

dos proyectos de decretos sobre las comunidades indígenas que son discutidos, pero no producen ninguna legislación. Allí es cuando emerge la figura del cuasi contrato de comunidad como una disposición del Código Civil que podría permitir definir a las comunidades como persona jurídica (Prieto 2004, 145).¹

Para el peruano Cotlear (1988) la época del reconocimiento legal de las comunas en el Perú, al igual que en el Ecuador, coincidió con un período en que todavía había suficientes tierras y dentro de ello la organización comunal resultó apropiada para una economía de abundancia agrícola por la misma extensión de tierras, pero se trataba al mismo tiempo de un recurso de incorporación al sistema de protección estatal.

De acuerdo a los roles asignados a las comunidades a partir de diversos discursos asimiladores se puede observar la instrumentalización que se hacía de ellas, asunto muy viejo ligado también a preocupaciones sobre el campesinado, de lo que también nos habla Wolf (1973) en la época de la revolución en China y la URSS comunistas y que para el caso ecuatoriano, se había venido dando bajo distintas características y momentos desde la colonia. A partir de esta perspectiva la comuna constituía un mecanismo de reserva de mano de obra y de extracción económica pero también de sujeción política hacia el estado tanto a niveles de la vida social como de la práctica productiva, esta realidad para el caso ecuatoriano allá por los años 1937, tuvo relación con “la capacidad de intervención que adquiere el Ministerio de Previsión social para resolver los conflictos relacionados con la propiedad comunal. En el Estatuto de Comunas Campesinas, se establecen las normas para resolver las controversias de los bienes de la comunidad” (Ibarra 2004, 197), no obstante que aprobadas desde un poder central, en este caso por el Ministerio de Previsión Social.

Ahora bien, lo que todos los autores mencionados parecerían perder de vista es el otro lado de las cosas: el que las comunidades no eran masas ciegas sino que existían dinámicas históricas aprendidas de asimilación y de explotación pero también de escamoteo e insubordinación; es decir, frente a los procesos estatales de asimilación la respuesta fue que

¹ Esta ideología liberal además proponía “un discurso de la justicia abriendo un espacio para la queja y la protesta, pero simultáneamente, acentúa algunos aspectos despóticos del poder, dando mayores atribuciones a los tenientes políticos y a núcleos terratenientes locales, consolidando el fenómeno contemporáneo del gamonalismo que ya había aparecido en el siglo XIX como expresión del ejercicio del poder despótico a nivel local” (Ibarra 2004, 192).

nunca asumieron de modo pasivo los diversos procesos de control y administración de poblaciones y más bien mostraron resistencias desde la negociación y el conflicto frente a la realidad que desde el estado se les imponía, o desde lo que podríamos considerar como “contrapoder” en el sentido que da De Certeau (2007) a las respuestas de los ‘dominados’, como también desde el enfrentamiento abierto y visible en otros, como demostró en su momento Segundo Moreno (1976) en su estudio sobre las “Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia. La propia noción foucaultniana de administración de poblaciones, retomada por muchos investigadores en los últimos años, hace referencia a una relación, esto es a un campo de fuerzas y no a algo estático que funciona en un solo sentido.

1.3. Desde los estudios agrarios, campesinos y económicos

Para América Latina en la década de los 70 – 80 del siglo anterior predominaban las ideas de campesinización de la sociedad rural desde una concepción economicista marxista, en ella se insertan autores clásicos como Wolf (1971, 1973), Stavenhagen (1980); Laclau (1980).

Hacia los años 1970 algunos autores hablaban de comunidades campesinas corporativas, de algún modo cerradas, que facilitarían la endogamia comunitaria: otras comunidades llamadas abiertas y más propensas a relacionarse con lo externo y en donde lo campesino, lo indígena forman subtipos dentro de lo general.

Para aquellas fechas el tema de la comunidad se relacionaba con lo campesino entendido como una entidad social compuesta de cuatro facetas interrelacionadas, la explotación agrícola familiar como unidad básica multifuncional de organización social, la labranza de la tierra y la cría de ganado como el principal medio de vida, una cultura tradicional ligada a formas de vida de pequeñas comunidades rurales (Shanin 1976 [1973], 8). Desde esta perspectiva se pasa de una centralidad presente en las relaciones económicas de producción, hacia otra visión a partir de la cultura, las formas sociales y políticas de organización, así como sobre su organización y viabilidad económica frente al desarrollo del capitalismo en el agro y su influencia en las formas de organización comunitarias (Torres 2009, 10).²

² Para un acercamiento a la idea de comunidad indígena en los años ochenta, ver:

- a) “Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo”, CAAP, Quito, 1981.
- b) José Sánchez-Parga, La trama del poder en la comunidad andina. CAAP, Quito, 1986.
- c) Roberto Santana, Campesinado indígena y el desafío de la modernidad, CAAP, Quito, 1983.

Por su parte Chayanov (1974) manifestaba que en Rusia, (la Europa) del siglo XIX e inicios del XX, la vida económica de los campesinos rusos frente a los avances del capitalismo no estaba basada en formas capitalistas de producción y consumo sino que la lógica iba más bien por el lado de satisfacer las necesidades de subsistencia y no al incremento de las ganancias. Si la tierra es poca respecto al número de sus integrantes, los miembros de ella tendían a diversificar su economía desde otras actividades no agrícolas como las comerciales o artesanales. Esta concepción antropológica de la económica campesina es retomada posteriormente por Polanyi, con una fuerte presencia maussiana, los dos autores se convierten en, no tanto en hitos del pasado sino como generadores de los debates críticos actuales sobre la reciprocidad, la génesis y transformaciones del capitalismo (Paz Moreno 2004, 13).

En su texto “El sustento del hombre” Polanyi (2009) analiza el concepto histórico de economía tomando en cuenta dos posturas; una sustantivista en donde el hombre depende para su subsistencia de la naturaleza y de sus semejantes, basado en reglas de intercambio con el medio ambiente natural y social, y otra concepción formalista en la cual lo económico depende de la relación medios y fines, debiendo elegir entre los distintos medios, cuando estos son insuficientes. Manifiesta este autor que la concepción formal de la economía solo se aplica a una economía pura de mercado, pero su universalización como teoría y como método de análisis oculta la verdadera comprensión del modo como la economía en general se halla articulada incrustada en la sociedad sin que exista distinción entre ellas, dentro de esta realidad el concepto de reciprocidad se halla más bien ligada a concepciones morales y políticas (Polanyi 2009, 121-131).

Por su parte Cotlear (1988) quien se interesa por la dinámica de lo que él llama “Institución comunal” en el Perú y lo hace a partir de sus prácticas económicas ligada a necesidades reales del momento manifiesta que la institución comunal es efectiva cuanto existe mucha tierra y pocas manos, pero esta relación se altera cuando existe poca tierra y muchas bocas que alimentar, aquello lleva hacia un re-cambio institucional; es decir, entiende la comunidad como un proceso en construcción, adaptación y adopción de varias lógicas que pueden ser individuales o colectivas y no encuentra en ellas contraposición sino más bien correlación frente a realidades en ajuste y reajuste permanente.

La relación entre lo económico-productivo y lo social fue analizada por Fernández, citando a Hardin (1986), y manifiesta que cada vez más existen constantes rupturas de la relación tierra-mano de obra que sería la causa del debilitamiento de lo común en la actualidad. Para este autor, deben darse ciertas condiciones previas para que pueda suceder este hecho y que implicaría que la idea de común o comunidad pierda sentido y valor. Así: a) Acceso abierto a los recursos.- cuando no existe una comunidad que administre el uso de los recursos y todos pueden hacer un uso indiscriminado del mismo; b) ausencia de constricciones sobre el comportamiento individual.- no hay normas ni reglas que limiten el uso posible de los recursos, ni por lo tanto sanciones a los que hacen un mal uso de ellos; c) usuarios de los recursos que son incapaces de alterar las reglas.- como por ejemplo adoptar estrategias de gestión comunitaria ante problemas de sobreexplotación de recursos, limitando su uso e imponiendo sanciones a los que trasgreden las normas; d) condiciones en que la demanda excede el suministro.- ante niveles bajos de explotación no se producen problemas que puedan conducir a la tragedia ni en el caso de propiedad común, ni en el de libre acceso. Cuando la demanda aumenta sucede el desastre (Hardin 1986. Citado en Fernández 1993, 38-39).

Desde la sociología estudiosos ecuatorianos como Ramón (1992), Sánchez – Parga (1984); Chiriboga (1986) manifiestan que la comunidad está compuesta por grupos de parentesco o afinidad que incluyen parientes políticos, que comparten territorio, intereses y prácticas comunes, incluidos rituales; desde esta óptica se ve a la comunidad ya no solo como resultado de procesos de extracción económica sino como producto de prácticas familiares, comunales e inter-comunales, incluidas las simbólicas como un modelo alternativo a la sociedad neoliberal del momento. Ya a finales de 1980 y comienzos de los 90, se entendía a la comunidad como un espacio de legitimación de valores modos y prácticas indígenas, representación política y defensa, gestión social de los recursos naturales fundamentales y de otros necesarios para la reproducción, cohesión social e ideológica, pero que además generaban un sentimiento de identidad (Chiriboga 1984. Citado en Martínez 2002, 20-21).

Martínez a finales de los años 80 del siglo XX topa el tema de la crisis en la economía campesina y ve a la migración como causante también de los diferentes procesos de descapitalización e individualización de la economía campesina (Martínez 1985, 124).

Aclara este autor que al ser los hombres los que migran para llevar recursos económicos a las comunidades, son las mujeres las que al permanecer en el campo se encargan de la agricultura la cual, por otra parte, tiende a ser desvalorizada. Es la mujer la que realiza la agricultura en la comunidad, pero al no generar ingresos monetarios suficientes para cubrir las necesidades de la familia finalmente eso repercute en la individualización de la toma de decisiones por parte del hombre instaurándose una nueva organización sexual del trabajo. El salario, continúa el autor, como concretización del valor de cambio capitalista, empieza a desplazar al valor de uso de los productos agrícolas, produciendo un costo social muy alto para lo comunal y un progresivo desmoronamiento de sus mecanismos internos de solidaridad, reciprocidad y de sus mecanismos básicos de reproducción, de sus formas de organización social y vida comunal. Para los migrantes la comunidad ha dejado de ser un espacio vital de reproducción y más bien se ha convertido en un sitio de descanso o de recuperación de fuerzas luego de largos períodos migratorios. La experiencia migratoria a la ciudad se vuelve individualizada, y los migrantes, principalmente los jóvenes, no ven sentido en los proyectos económicos comunales acentuando más bien el acenso individual por sobre lo comunal (Léntz 1986, 210 - 211).

Otro hecho que marca un antes y un después en el transitar de las comunidades indígenas y del área rural avanzado el siglo XX son los diferentes procesos de reformas agrarias. Así la primera R.A. de 1964, marcaba cambios profundos en el campo ecuatoriano, la segunda Reforma Agraria del año 1973 proponía cambios graduales y ordenados de la estructura agraria en sus aspectos económico, cultural, social y político a través de políticas de afectación y redistribución de la tierra, esto suponía que aquella tenía que estar explotada eficientemente el 80% para no ser afectada por la reforma, pero además en dicha ley se consagraban como causales de expropiación la existencia de relaciones no salariales y la presión demográfica. La tercera ley de R.A. se promulgó en 1979, al final de la dictadura, fue una ley de desarrollo agrario que limitaba el papel del estado en la repartición de tierras y como final de este proceso la entrega de tierras en los años 1990 luego del levantamiento indígena exigiendo una mejor redistribución de la tierra; en la cual el entonces presidente Rodrigo Borja, entregaba 2.000.000 de hectáreas a indígenas y campesinos. Estas reformas agrarias buscaban cambiar un sistema de prácticas injustas propias de pre-capitalismo colonial, para los ex huasipungeros la oportunidad de acceso a la tierra, para el terrateniente

la oportunidad de modernizar la propiedad, librándose de excesiva mano de obra y convertir a la agricultura ecuatoriana en un productivo negocio de campesinos y empresarios agrícolas, a esto se sumaban también el descontento del sector indígena y la presencia de una iglesia comprometida con los pobres y de partidos políticos de izquierda. Dentro de toda esta dinámica emerge el Movimiento indígena primeramente como interlocutor de las demandas de todas las comunidades (Guerrero y Ospina 2003), aunque luego de ello sucedan procesos de crisis estructural ya mencionados por: Bretón (2012), Martínez Carmen (2009), Toaza (2009) del cual le cuesta aún salir adelante; no obstante no hay que perder de vista los procesos posteriores de transformación interna del movimiento indígena tanto en sus modalidades de representación como en su discurso político, dentro de ello hay que tener en cuenta también lo efectivo que resultaron las políticas estatales de “administración de poblaciones”, en términos de Foucault (2000) y Guerrero (1991, 1993, 2000, 2010) que lograron desmontar paulatinamente la capacidad de respuesta anti-sistema, disminuyendo con ello su capacidad de movilización. Si bien es cierto lo efectivo que resultó lo contestatario en la década de los 90, progresivamente desde el estado.

los dispositivos de poder puestos en juego colonizaron el discurso indio y transformaron el perfil de sus representantes, imponiendo constantemente una violencia simbólica a través de la cual la práctica política del movimiento indígena ha sido moldeada en los últimos años, adecuándola a las condiciones impuestas en el Estado neoliberal (Larrea 2010, 6).

Posterior a este contexto de luchas y resistencias, el tema de la comunidad pasa a ser asimilada dentro del discurso de “pueblos indígenas” (muy ligadas a la dualidad Organizaciones no Gubernamentales – Organizaciones de Segundo Grado: ONGs - OSGs), concepción que no hace justicia con la dinámica y realidad actual de las comunidades en los Andes.

Contemporáneamente la comunidad es vista de a partir de su supuesto decaimiento, decadencia o desintegración progresiva como resultado de una paulatina “crisis de reproducción de la comunidad indígena”, más fuerte a partir de la década de los 70 debido a la escases de recursos, incremento demográfico, falta de empleo local y desestructuración interna por el avance del capitalismo, y que en el fondo había ocasionado cambios de valores y cosmovisión del mundo en los campesinos indígenas (Martínez Luciano 2002, 13). Así

también desde otra perspectiva que liga comunidad- movimientos indígenas-movimientos políticos se habla del fin de la comunidad, a partir de procesos de comunalización – descomunalización (Sánchez – Parga 2007) como producto de la situación ambigua y tensa presente cuando se trata de emparentar las propuestas del Movimiento Indígena con las propuestas del estado lo que ha ocasionado más bien, un paulatino resquebrajamiento y crisis en las lógicas organizativas como lo sucedido a la Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador CONAIE (Martínez Carmen 2009; Toaza 2009).

Sánchez-Parga ve el proceso del fin de la comunidad desde una perspectiva sociológica, Martínez por su parte lo hace desde un enfoque económico- político, en los dos casos se trata de enfoques totalizadores que no toman en cuenta los matices, como había manifestado al inicio del presente trabajo: para las comunidades la historia y la geografía no siempre han sido la misma.

Para el presente trabajo este será el punto de quiebre: debatir aquella perspectiva de crisis y desestructuración actual en la que se encuentra la sociedad comunal. Pretendo demostrar que si bien es cierto que en el aspecto económico la comunidad se halla en crisis o en procesos de desestructuración por el avance del capitalismo, no es menos cierto también que evidenciamos su fortalecimiento en términos sociales, simbólicos y rituales; a partir de una multiplicidad de entramados relacionales, la comunidad se halla reconfigurándose permanentemente. Ya no es solo el territorio lo que define a la comunidad de hoy, aquella se vuelve cada vez más fluida y dinámica, esto la vuelve agente de cambio y transformación frente a procesos de sujeción estatal.

Pero además aquella nostalgia del fin de la comunidad tiene mucha relación a lo que ya propuso Tönnies, un autor clásico en el contexto de la naciente sociología alemana en la década de los 50-60 del siglo anterior, cuando contraponen comunidad y sociedad para manifestar que en la sociedad los hombres “conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados. Mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones” (Tönnies 1947, 65). Lo que hace interesante a ese estudio es el desacuerdo a la idea de que la sociedad es el siguiente paso luego de la comunidad, es decir, creer que la sociedad toma forma luego de que la comunidad se termina, es una gran falacia. La

comunidad no es algo que está ahí, más bien es un constante devenir.

Lo que me interesa entender, son las maneras como a partir de las micro-solidaridades familiares la comunidad sigue siendo, pero por otro lado también, ver estas formas de *ser-comunidad* desde su aspecto político o más específicamente desde una micro política. Es decir, si bien es cierto que los estudios sobre la comunidad, hasta aquí expuestos, la han visto como estructura poblacional, me interesa adentrarme a ella desde sus maneras de *ser*, vistos desde sus entramados relacionales que forman parte del día a día.

1.4. Desde la teoría de los dones

En esta parte, reconstruyo la comunidad desde sus entramados relacionales a partir de la lógica del don. Marcel Mauss (1979, 159-162) manifestaba que, en las mal llamadas sociedades tradicionales, procesos recíprocos, como el “dar recibir devolver” (obsequios, gentilezas, presentes, reciprocidades) constituye en sí una serie discontinua de actos aparentemente generosos pero obligatorios e interesados que van dirigidos a establecer alianzas y compromisos mutuos entre las partes que interviene bajo esta lógica y que en el fondo construyen y dan sentido a formas particulares de vivir en sociedad basada en obligaciones recíprocas. Para Lévi-Strauss, Mauss fue el primero en la historia de la etnografía en ir más allá de lo empírico para llegar a un sistema de relaciones describiendo las diversas modalidades de la reciprocidad, pero no logró entender cómo la reciprocidad es el principio que unifica e integra toda la lógica del dar-recibir-devolver y en su defecto, más bien recurrir a una especie de misticismo encontrado en el *hau* (fuerza mágica o espiritual) como la explicación a través del cual la lógica del don funciona (Levi-Strauss 1979, 34).

Desde otra perspectiva más objetiva, Sahlins manifiesta que el significado del *hau* no es el espíritu de la cosa o la persona que da un objeto y que obliga a la reciprocidad, como consideraba Mauss, y que ocasionaría un posible daño al no reciprocarse. El *hau* no causa daño por sí mismo, manifiesta que el problema se encuentra más bien en la retención de bienes-recibidos y no devueltos como un hecho inmoral, y en consecuencia peligrosa ya que el que no devuelve se expone a la violencia justificada (Sahlins 1983, 179-187). Por su parte Lévi-Strauss manifiesta que lo mágico o la presencia de un *alma* dentro de la relación del don, no ayuda a entender el motivo del devolver ya que muchos de estos dones no solo son materiales sino gentilezas, festines, favores, dignidades pero que operan bajo la misma lógica

que los materiales; entonces no es posible aplicar algo subjetivo para explicar lo material y viceversa. Este autor termina con una dura crítica a Mauss diciendo que éste se ha dejado mistificar por las creencias de las culturas que él había estudiado y esto le resta credibilidad por la falta de rigurosidad científica (Levi- Strauss 1979, 32 - 33).

Godelier, en su obra “El enigma del don”, retoma el tema de los dones Maussianos pero criticando a Levi – Strauss que desde el estructuralismo acusara a Mauss de dejarse “mistificar” por la creencia de los indígenas planteando un trasfondo mítico y manifiesta que aunque dichos conceptos indígenas sean solo falsos conocimientos, hay que tener muy en cuenta que estos tienen por contenido las prácticas en las que se implican y que por lo mismo deben ser entendidas en el contexto en el que fueron elaboradas; las del don, las de la creación de obligaciones durables como sagradas (Godelier 1998, 39-40). Por su parte Bourdieu (2007), manifiesta que en la mayoría de los casos aquellas formas de reciprocidades a partir de la lógica del don, reproducen y legitiman “estructuras de dominación”, siguiendo esta perspectiva para Bourdieu tras las obligaciones que crea el don, se ocultan violencias simbólicas fundadas dentro de una especie de acuerdo o sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los que son dominados y la estructura de la relación de dominación a la que se aplica. El dominado percibe al dominante a través de categorías que la misma relación de dominación ha producido y por ello resultan conformes a los intereses del dominante. Dentro de esta perspectiva Claudio Lomintz (2005, 311-313) se interroga y reformula el concepto de “reciprocidad negativa” viéndolo más bien desde el lado de la reciprocidad “simétrica y asimétrica”. Aquel autor entiende que existen temas como la redistribución que ya no implica solamente intercambio de bienes en posiciones aparentemente iguales sino que existen otras que se realizan desde la jerarquía y que implican procesos de dominación.

Abduca en términos radicales, manifiesta que términos como reciprocidad “(tal vez)... corra el destino de otras nociones antropológicas, como la de ‘tribu’ o la de ‘comunidad folk’, como una escalera que ya no sirve una vez que hemos logrado subir por ella, convendría archivarla, no sin gratitud” (Abduca 2007, 121), Narotsky también asegura que reciprocidad, como adjetivo y en forma general no serviría para explicar situaciones particulares, histórica y socialmente determinadas (Narotsky 2007, 405).

Regresando a Abduca, este autor propone que el don y reciprocidad no son la misma cosa. En su texto muestra en detalle el recorrido de estas dos categorías desde Durkheim, para quien la reciprocidad es un atributo de la solidaridad orgánica, una complementariedad que deriva de la división del trabajo. De acuerdo a esto las sociedades segmentarias no tienen reciprocidad, aquella más bien aparecería a medida del aumento de las obligaciones familiares que conllevaría a una reciprocidad de deberes y derechos. Según Abduca.

En el texto de Mauss se habla de reciprocidad en los siguientes contextos. 1) se menciona la etnografía de Radcliffe – Brown sobre Andamán, donde una vez que se han dado presentes las partes no se vuelven a ver. En este vínculo entre “deudores recíprocos” se aúnan intimidad y miedo (...). 2) El caso descrito por Thurnwald: en las Salomón hay un sistema de “dones recíprocos” entre la parentela del novio y su familia recíproca (...). 3) Hay una glorificación recíproca, una manera recíproca de manifestar respeto (...). 4) La estipulación romana (*stips*), la prenda medieval (*gage*), la seña semítica (*arrhes*), son más que “avances”, son cosas inanimadas, residuos de un sistema antiguo de dones obligatorios “debidos a reciprocidad”, pues dichas cosas dejan “ligados” a los contratantes. 5) Como conclusión, las sociedades, como simboliza la tabla redonda de Arturo – encuentra su felicidad en el trabajo compartido, en juntar riqueza para repartirla de acuerdo a la “generosidad recíproca” que enseña la buena educación. (Abduca 2007, 110 – 111).

Ya en la parte medular de su texto, Abduca menciona que la unión (y la confusión finalmente) de los términos don y reciprocidad aparece en el texto de Levi – Strauss, cuando este arranca afirmando que Mauss mostró que en las llamadas sociedades primitivas el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de dones recíprocos cuando en realidad no fue así; por ello más bien sugiere una definición más estricta cercana a la idea de Mauss y acorde a los avances de la etnografía y teoría contemporánea, distinguiendo circuito cerrado de dones en donde circulan bienes de consumo final, y circuitos abiertos donde los dones condensan el conjunto de las relaciones sociales. De acuerdo a esta perspectiva considero lo siguiente: primero que hay un error en lo afirmado por Abduca ya que Levi-Strauss plantea la reciprocidad como un problema relacional además de reconocer la existencia de la reciprocidad asimétrica y de la negación de la reciprocidad. Segundo, que para guardar un concepto, que es la propuesta de Abduca, es necesario tener en cuenta no solo si aquel sigue sirviendo en términos de debate intelectual sino también si resulta útil

actualmente para la gente, teniendo en mente al mismo tiempo que no es posible archivar una noción porque no es la más ajustada teóricamente si al mismo tiempo sigue siendo significativa para la sociedad que la práctica; es decir es necesario analizar el término reciprocidad desde su historia intelectual como también con sus usos cotidianos y en relación a lo que se entiende por comunidad.

Por su parte Emilia Ferraro (2002, 2004) cuestiona la centralidad que se le ha dado al don en los debates sobre los intercambios en los Andes como formas económicas. En su texto “reciprocidad don y deuda” propone abandonar los términos “reciprocidad andina” y adoptar el tema de la *deuda* como elemento constitutivo de la sociedad y la cultura o como reproductor del orden social y cósmico. Aunque no queda claro como la deuda se transforma en el elemento constitutivo de la sociedad, si brinda un interesante material etnográfico para entender ciertas dinámicas relacionales entre los miembros de una comunidad con su santo a partir de la fiesta. Desde este contexto la autora, parafraseando a Parry, propone mirar al don desde la perspectiva de la *deuda* y manifiesta que no es la reciprocidad andina la que crea la deuda sino la deuda es la que origina relaciones de reciprocidad, el intercambio y la circulación de bienes, servicios y dinero como energías fertilizadoras y fuerza vitales, la fecundidad y la abundancia surgen de la reciprocidad: al circular, el don crece (Parry 1986, 465. Citado en Ferraro 2004, 218).

Parry, citado por Ferraro, retoma el tema del don Maussiano desde una perspectiva netamente económica en donde la noción de interés (o de deuda-interés) es la base de su análisis, reconoce que aquello implica una relación entre partes que están unidas por una fuerte obligación moral, lo cual define lo que es bueno y lo que es malo, lo que está bien y lo que está mal, pero de todas maneras lo relacional sigue siendo la piedra angular sobre el que Ferraro reconstruye el tema de la deuda a partir de los dones, por ello para este autor el compadrazgo es entendible en el contexto más amplio de la reciprocidad ya que obedece a sus reglas y, por lo tanto, cruza todas las relaciones sociales existentes, intercambios que propuestos en el tiempo crean vínculos sociales y extiende redes de alianzas potenciales útiles, en el sentido de Bourdieu siempre que sean “diferidos y diferentes” (Bourdieu 2007, 161).

Con aquellas ligeras consideraciones tengo presente lo problemático que resulta en la

actualidad hablar de reciprocidad para entender las relaciones al internode la comunidad del hoy, ya que parte de un supuesto de igualdad, transparencia y equidad y lo que se puede observar es más bien una multiplicidad de relaciones que no necesariamente parten desde aquellos supuestos. En el quichua hay el verbo *mishar* que significa ganar, no solo “ir delante” (que en este caso sería *ñumpi*) sino ganar en el sentido de competencia. Aquello sugiere que las palabras pueden tener distintos significados y usos ambiguos; en ello el término reciprocidad puede ser vista desde la simetría o la asimetría y desde la positividad o negatividad.

Autoras contemporáneos como (Prieto et al. 2005) en su libro “Mujeres Ecuatorianas entre las crisis y las oportunidades” hacen una aproximación al uso y comprensión que los pueblos indígenas dan a las nociones de complementariedad y al hablar de relaciones de género en el mundo indígena, manifiestan que los temas de jerarquía, igualdad - complementariedad deben ser analizadas en el contexto en que estos conceptos son vividos; para este caso, desde la trama comunitaria. La igualdad de los individuos no debe ser analizado en el sentido occidental del término.

Igualitario, en las relaciones andinas, es el intercambio entre dos grupos de complementariedades [...en donde] hay potencial tanto para la jerarquía como para la igualdad, y hay una negociación constante entre estos estados potenciales (Canessa 1997, 237. Citado en Prieto 2005, 60).

Siendo así entonces las maneras o formas de *ser* comunidad formarían más bien “una trama de interrelaciones que semeja las urdimbres que se combinan para conformar la tela” (Prieto 2005, 163), pero también complementariedad, solidaridad y reciprocidad; lo masculino-femenino, arriba abajo, adentro afuera, se destacan y se equilibran cotidianamente aunque su integración pueda quedar por siempre incompleta. (Sikkink 1997, 122. Citado en Prieto 2005, 163). Entonces la realidad actual de las comunidades no debe ser entendidas solamente desde la igualdad, desde arriba o el abajo sino a partir de complejas urdiembres entretejidas horizontal y verticalmente.

Estas son algunas consideraciones teóricas que han tratado de reconstruir el tema de la comunidad a partir de lo relacional en contextos cada vez más conflictivos por el avance del capitalismo que impulsa procesos de individualización de la comunidad, entonces la

reciprocidad también tiende a desplazarse hacia otros espacios más allá de los comunales, por un lado fuera de la comunidad a través de los compadrazgos, padrinazgos, relaciones al partir buscando nuevas oportunidades y posibilidades, pero por otro lado también, volviendo la mirada hacia el interior mismo de la comunidad, como la familia que en este caso, es desde dónde me interesa entender cómo se van reconfigurando nuevas formas de ser comunidad dentro de la contemporaneidad.

1.5. Re-armamiento de la comunidad desde las solidaridades familiares

Como había manifestado anteriormente, si bien es cierto que desde los aspectos económicos y territoriales puede existir crisis o desestructuración de la comunidad, no hay que perder de vista que en momento de crisis de lo que se considera comunidad aquella tiende a responder desde sus microestructuras que le dieron origen; la familia a partir de una multiplicidad y coloridas micro solidaridades familiares. Siendo así, en esta parte recurro a lo doméstico; la familia que será uno de los hilos conductores que atravesará el presente trabajo, entender a ella desde su micro-dinámica ya que en gran medida ha sido tratada como parte natural e innata de la comunidad, y no desde sus particularidades, potencialidades y dinámicas propias más allá de la comunidad así como también sus conflictos, contradicciones y ambigüedades. Puede haber familias sin comunidad, pero no comunidad sin familias.

“Mujeres, Graneros y Capitales” es un clásico interesante que brinda una oportunidad para entender la idea de comunidad a partir de las familias, los espacios y la economía doméstica en constante disputa con una economía de mercado capitalista (Meillassoux 1979, 195). Para aquella perspectiva de análisis al contrario de lo que se esperaría del capitalismo, como capaz de producir su propia fuerza de trabajo a partir de una población formada en su interior, lo que en realidad se daría es una absorción continua y sostenida de poblaciones del sector doméstico de producción hacia el capitalismo, pero es precisamente esa relación perversa lo que ha forzado a la creatividad del espacio doméstico convirtiéndola tanto en un espacio de satisfacción de necesidades de reproducción social y económica muy importante como también de resistencia frente a economías capitalistas, desde esta perspectiva Meillassoux entiende que “la reproducción social de la comunidad doméstica no es un proceso natural (...), es una empresa política” (Meillassoux 1979, 73) que debe ser entendida en relación a la realidad económica actual.

Lo que define aquella autora como espacio doméstico, ha sido complementado por autores más contemporáneos que hacen referencia a temas como la familia, en tanto organismo social vivo y tanto como institución que como grupo social, algo que es importante para la presente tesis (Díaz et al 2007, 135). Si bien es cierto que Meillasoux (1979) muestra las relaciones de poder asimétricas que existen entre la economía doméstica y los procesos económicos de dominación existentes, ve a la familia no solo desde el tema productivo sino también reproductivo, en donde la mujer sería el eje de lo doméstico; lo que no hay que perder de vista son todas las críticas que han surgido desde la perspectiva de pensadoras feministas de entender a la mujer como parte, si se quiere, natural de lo doméstico.

Las formas de dominación para Butler (1995), en este caso masculinas, han creado un “más allá constitutivo”, un ámbito de exterioridad donde se sitúa al otro, en este caso la mujer como soporte natural de la familia, para constituir al sujeto dominado y, a su vez, al que domina. Estudios recientes en este sentido manifiestan que la discriminación de género ejercida por los hombres en contra de las mujeres dentro del espacio familiar no constituye una forma de organización natural, se trata de un producto cultural que tiene que ver con el ejercicio del poder (Pedroza 2010, 159). Por su parte Kuper relaciona género con cultura y considera a la cultura no como el último recurso explicativo de las conductas aparentemente irracionales de los miembros de la familia, sino como una forma de vida una guía de acciones y fuente de legitimación de las mismas (Kuper 2001, 29), para Chant (1997) en cambio las relaciones de género vistas desde la cultura han justificado comportamientos determinados tanto para el hombre como para la mujer, y de esta forma se naturaliza la dominación masculina. A las mujeres se les interioriza un destino de vivir al servicio de los otros, así a los niños, desde pequeños a través de los juguetes se familiarizan “en serio” con la tecnología, y con el permiso simbólico que les da la sociedad para apropiarse del mundo y ejercer el poder (Flores-Estrada 2007, 246).

Por su parte Bastos (2007) manifiesta que al interno de los espacios familiares cada vez más el ser hombre, ya no es tanto el de proveedor sino que cada vez más la actual representación social de la familia y de autoridad derivada más del hecho de ser esposos, hombres de la casa y progenitores que de proveedores; las mujeres por el contrario por su papel productivo y

reproductivo reciben un reconocimiento simbólico y social al interior de los hogares y en la vida comunitaria (Bastos 2007, 118); desde esta perspectiva debemos prestar mucha atención a lo que ocurre entre todos los miembros del hogar al interno de las familias, sus relaciones sociales y prácticas que integran un número de funciones y actividades, distribuyen los productos del trabajo, las tareas y recursos; no sólo como una unidad de consumo sino además de producción y reproducción (Montero 2007, 93).

Ahora, dentro del ámbito de los andes americanos los patrones de familia indígena no deberían comprenderse simplemente como una imitación del modelo español, al contrario, los patrones coloniales de la familia reflejan su propia dinámica distintiva y circunstancias históricas particulares; la realidad muestra que ya no es posible hablar de familia en singular sino en plural. Desde la academia mujeres indígenas y no indígenas han manifestado que.

El feminismo no es un lenguaje universal y único para expresar las desigualdades de género y los intereses de las mujeres. Se observa una búsqueda de nuevos lenguajes para luchar por la superación de las desigualdades imbuidas en el conflicto étnico y racial (Prieto et al. 2005, 157).

Entonces las relaciones de género vistos solamente desde el feminismo no debe ser entendidas como un discurso único y cerrado, existe una pluralidad de voces que hablan del mismo desde sus prácticas y vivencias, además de que todas estas dinámicas deben ser vistas desde las diferentes “relaciones de poder” (Foucault 2000) existentes entre lo doméstico y el capital, y relacionarlas, en el caso de las comunidades con sus condiciones de re-ajuste o re-armamiento a manera de “contrapoder”; también para cuestionar la universalidad de las lógicas occidentales de cómo se manifiesta el poder, esto es la verticalidad del poder.

Frente al avance del capitalismo y la individualización de la comunidad, Martínez encuentra que el predominio de las iniciativas económicas en manos familiares o grupos familiares no ha generado descomposición a nivel político-cultural en la comunidad, sino más bien, un sentimiento y una práctica bien marcada de auto-identificación social y de respuesta social frente a la realidad cada vez cambiante. Así manifiesta que cada vez más la comunidad aun cuando sus miembros se hallen insertos en prácticas económicas diferentes o pertenezcan a varias formas productivas, forman un solo cuerpo a la hora de las fiestas, de los conflictos, de

las demandas agrarias (Martínez 2002, 11), un fenómeno total en el que el comunitarismo no tiene por qué estar en contra del individualismo (Mauss. Citado en Abduca 2007, 114). En todo ello tiene un lugar privilegiado el rol de la familia como el espacio desde donde sigue reproduciéndose la comunidad del hoy.

1.6. La comunidad a partir de la teoría crítica y la práctica

Para García los debates sobre la comunidad perdieron fuerza a partir de la década de 1990.

Materialmente a partir de la década de los noventa la discusión sobre la comunidad andina se desvanece en el mundo académico ecuatoriano. Queda reducida a un telón de fondo que sirve para el debate de otros temas más importantes con fuerte contenido y potencial “étnico”, tales como la identidad, la justicia, los derechos individuales y colectivos, la educación y la salud intercultural, el género, la migración nacional e internacional, las fiestas y celebraciones, los recursos naturales, los movimientos sociales y políticos y la participación electoral (García 2014, 80).

Pero por otro lado el tema de la comunidad re-nace al interno de estudios más globales mostrando en ese sentido su actualidad. La intención de esta parte del capítulo es reconstruir la noción de comunidad a partir de la filosofía crítica y desde su etimología valiéndome para ello de autores europeos que ayudarán mucho a entender el problema planteado. Las maneras de *ser* comunidad actualmente.

Espósito, desde la filosofía y desde un contexto europeo, manifiesta que la comunidad no es una substancia o un atributo dado “bien valor o esencia” (Espósito 2012, 22-23) es más bien una *praxis*. En su momento también autores como Chamoux y Contreras (1996) recomendaban tener cuidado en el uso del concepto comunidad por su carácter polisémico; en el mismo sentido se manifiestan Fistetti (2004) y Álvaro, 2010: 22), entonces resultaría preferible no hablar de comunidad o de comunidades, sean estas indígenas o campesinas sino más bien, el análisis debería centrarse en entenderlas a partir de sus prácticas en temas como “gestión comunal” o de “organización comunal”. Al respecto Chamoux y Contreras manifiestan que existe confusión cuando se habla de comunidad ya que se centra en mostrar el carácter aparentemente primitivo de ésta, relacionándola con sus supuestos orígenes, en el carácter evolutivo de la propiedad comunal y en la especificidad de sus rasgos formales antes que en sus funciones y en la dinámica de sus instituciones comunales y de las diferentes

formas de propiedad. Por otro lado, manifiestan estos autores, se quiere ver a la comunidad desde el “comunalismo” los sentimientos. .

Que entraña valores de cooperación, reciprocidad, solidaridad; o desde el individualismo como el disfrute de la libertad, autonomía y el estímulo de las iniciativas más eficaces, Desde estas perspectivas se ve a la comunidad como un “repositorios de tradiciones identitarias” que habría que conservar, o como rezagos y barreras para la modernización y un ente cohesionador a la libertad individual que había que suprimir (Chamoux y Contreras 1996, 13).

Finalmente manifiestan que existen prejuicios a la hora de identificar formas de cooperación en el trabajo o con “organización comunal” por ello sugieren diferenciar las formas de trabajo de cooperación colectiva organizada por la institución comunal en la gestión de algunos de los recursos de otras formas de gestión entre individuos o entre grupos en la gestión de sus propios recursos individuales o grupales; estos últimos no necesitan de una organización comunal para cumplir sus objetivos (Chamoux y Contreras 1996, 14). Por su parte también Martínez muestra las confusiones que existen en las Ciencias Sociales al tratar de definir lo que se entiende por comunidad, así manifiesta que se confunde comunidad en cuanto patrón o modelo de ocupación de un espacio, y comunidad en cuanto se refiere a las relaciones sociales que caracterizan a un grupo social. Por otro lado también, existe confusión entre comunidad y comuna: la comuna se convierte en el instrumento jurídico bajo la cual se agrupa la población indígena a partir de la ley de comunas del año 1937 y comunidad como “formas de vida andina” relacionada a temas de solidaridad, reciprocidad, complementariedad (Martínez 2002, 19).

Lo que estos autores muestran, en realidad, son los peligros metodológicos que pueden existir si miramos la comunidad como una entidad estática, perenne en el tiempo, ya que perderíamos la oportunidad de entenderla como un proceso dinámico en permanente construcción y deconstrucción. Y lo importante consiste en orientar nuestro análisis no a partir de modelos fijos relacionados con el espacio físico de reproducción económica social y cultural sino a partir de sus prácticas sean económicas, sociales culturales o, como es mi interés, practicas relacionales expresadas en sus maneras de *ser* comunidad. Siendo así, en esta parte me interesa continuar con el tema de la comunidad desde su parte “política”, para

ello realizo una reformulación primeramente de lo que se entiende por política y también por comunidad.

Laclau entiende la política como la subversión de lo instituido y la aparición del antagonismo, lo que hace evidente lo contingente del orden social y la superación del mismo a través de relaciones de poder; desde esta perspectiva manifiesta que “hay política, cuando hay, de un lado, dislocación, y del otro lado, reinscripción, es decir, espacialización y hegemonización de esa dislocación” (Laclau 1997, 140), entonces al mismo momento que existe apertura hay un intento de dominación discursiva de la misma. Para este autor, lo político no se puede entender sino a través de dos momentos simultáneos, el orden y el conflicto, por lo mismo la lucha por el poder, la toma de decisiones y las alternativas propuestas siempre son parciales e históricas sujetas a revisiones y cambios. Desde una perspectiva similar Chantal Moufe no se pregunta por los hechos de la política sino por la esencia de “lo político” y en este sentido considera a lo político como la dimensión del antagonismo constitutivas a todas las sociedades humanas y la política como el conjunto de prácticas e instituciones desde las cuales se crean y recrean un determinado orden social que organiza la coexistencia humana en un contexto de conflictividad derivado de lo político. Este autor manifiesta que las decisiones políticas no son asuntos netamente técnicos que involucren a expertos en su tratamiento; el accionar de “lo político” siempre implica decisiones o alternativas en conflicto (Chantal-Moufe 2011, 15-17); dentro de una sociedad plural esto es importante.

Por su parte Esposito (2006) manifiesta que las categorías políticas modernas ya no logran expresar la realidad contemporánea y que se hace necesaria una renovación radical de las mismas; nos habla desde la dimensión de la discordia y entiende la política como acción transformadora y conflictual, que nada tiene que ver con los entendimientos tradicionales en cuanto administración eficiente de los asuntos sociales donde el gobierno se limitaría a regular el marco que permitiera el libre inter-juego del mercado. Parte para ello desde la impolítica, esto es como algo que se define en las esferas no legitimadas de “lo político” rebelándose intelectualmente contra un orden de cosas intolerable pero cuestionando con la misma severidad los saberes heredados, es decir impolítica sería una forma de pensar lo político sin caer en los compromisos que la filosofía política habría mantenido con la

representación y con un gesto fundacional, deconstruyéndolos (Saidel 2007, 3). Todos estos autores ven la necesidad de pensar la política más allá de lo instituido, es decir no como el orden de instituciones, leyes, reglamentos sino desde la discordia, del antagonismo, desde la subversión de lo instituido, lo que brinda enorme potencia a lo social.

Espósito (2006), filósofo político de origen Italiano se replantea también la forma de entender la noción de comunidad; manifiesta que la misma no es algo que pone en relación lo que es, sino el *ser mismo* como relación y para ello trata la ambigüedad presente en el tema de la comunidad como un “común” planteando mirarla desde el *ser-con* más allá de la “vida en comunidad”, tradicionalmente atribuido a la comunidad (Cano 2009) como sinónimo de solidaridad, reciprocidad y complementariedad, virtudes de una u otra forma atribuidos también por Tönnies (1947) a la comunidad por sobre la sociedad.

Espósito relaciona el término comunidad desde su etimología *communus*, en donde *munus* puede significar obligación, oficio función o deuda; las dos primeras son formas de deber como también el don, en este sentido, manifiesta, el *munus* es una forma particular del don, el don obligatorio, un don que se da porque se debe dar y no puede no darse, así una vez que alguien ha aceptado el *munus*, está obligado (*onus*) a devolverlo, ya sea en términos de bienes o en términos de servicios. Entonces el *munus*, (tanto para comunidad como inmunidad) entendido como don particular, consiste en la reciprocidad o mutualidad entre los comprometidos, que forman una comunidad no de una propiedad, sino de un deber, una falta o una deuda; en este sentido lo que caracteriza a lo común (de la comunidad) no es lo propio sino lo impropio; una común ausencia de identidad, una ausencia de lo propio, un permanente don-a-dar, una “obligación a dar” sería el origen de la comunidad (Espósito 2012, 29-30). Se trata de una reflexión eminentemente filosófica, pero que puede ser útil en términos de análisis histórico y antropológico.

Mi interés será evidenciar una comunidad política actual que se reconfigura, re-nace, se restituye a cada instante. Desde esta perspectiva las micro-solidaridades familiares no deben ser entendidas solamente como formas relacionales estáticas o tradicionales sino formas fluidas y políticas que juegan permanentemente con renovadas y actualizadas políticas de, lo que algunos autores conocen como, control o administración de poblaciones Foucault (1987)

Guerrero (1993) (2010) manifiestas desde una centralidad llámese instituciones, leyes, reglamentos y desde dispositivos modernos como el *sumak kausay*. Es decir, una comunidad política que juega con el orden y la disciplina impuestos. Guerrero es uno de los autores que más ha aportado para entender la “administración étnica” en el presente y en el pasado. Así habla del espacio hacendatario como una configuración.

Pluriédrica, jerarquizada, un aglomerado de instituciones y vínculos sociales heterogéneos, en cuyo ápice trona siempre el patrón. Hacienda, Iglesia, funcionarios estatales de parroquia y cantón (jefes y tenientes políticos), municipalidades cantonales (autoridades blanco-mestizas del pueblo), vínculos domésticos entre gente del pueblo y familias indígenas de comunidad (parentescos rituales, reciprocidades desiguales, etc.) son los elementos que integran el poder local en la sierra. (Guerrero 1993, 84).

Mi perspectiva será mirar esta realidad desde la otra orilla, es decir mostrar cómo estas políticas que configuran lo social siempre han sido escamoteadas y re-significadas desde las prácticas cotidianas (De Certeau 2007); desde esta perspectiva las familias, en la actualidad como espacios de relacionamiento social, “al mismo tiempo que se encuentran sujetos a políticas de administración de poblaciones que afectan sus intereses, desarrollan su propia capacidad de reconstituir la vida y de indignarse, en condiciones adversas” (Kingman 2012, 15).

En el Ecuador a partir del año 2008, se plantea una forma alternativa de entender el desarrollo anclado en los saberes “ancestrales” y las cosmovisiones indígenas para orientar la acción del Estado y todos los poderes públicos. Desde esta perspectiva parte el *sumak kawsay* como guía programática en contra del anterior proyecto neoliberal en crisis. Al parecer aquello alcanza su máxima expresión en el establecimiento por parte de la Constitución ecuatoriana del derecho: “de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir como la finalidad última del desarrollo y como el paradigma sobre el que se arma el nuevo Ecuador” (Bretón, Cortés y García 2014, 9).

Este paradigma no obstante produce una situación contradictoria: el estado y las comunidades indígenas pueden hacer y hacen referencia al mismo término pero no entienden con el mismo significado; además no existe acuerdo sobre quiénes están en condiciones y

tienen derecho a hablar del mismo ¿Es la comunidad la que tiene que hablar de ello o es el estado quien tiene que darle hablando? Pero a la vez son distintas racionalidades desde donde se es, se dice y se hace *sumak kausay*; para el estado es el buen vivir; para las comunidades esto no existe porque está ligado a lo sublime, lo celestial, lo divino; la vida cotidiana muestra que solo existe un vivir bien “*allí kausay*” que puede ser vivido más bien o menos bien dependiendo de las circunstancias y que no hay nada estático ni estético desde la vida cotidiana, sino más bien un entramado de vivencias relacionales.

Pero en realidad más allá del significado del nuevo paradigma, está algo relacionado con lo que Rancière (2007, 42) entiende como partición de lo sensible, esto es con quien está en el derecho de entenderlo e interpretarlo y por lo tanto de decir cómo debe ser vivido, por ello existe el Plan del Buen Vivir” y organismos especializados en implementarlo, y de decir “cómo se debe vivir y vivir bien”. Al parecer desde estas interrogantes parte el proyecto político actual, orientado a intervenir tanto en la vida pública como privada, pertenecientes o no a comunidades.

Me interesa también tener presente en esta parte el *sumak kausay* como parte de dispositivo de control y que tiene en sí mismo sus orígenes en sistemas postcoloniales de administración o control de poblaciones que hoy se han actualizado, vale decir se han modernizado. Se trata de imponer un “estado de policía” (Rancière 2007, 43) que hoy intenta intervenir en la vida de la gente con el fin de imprimir una racionalidad y una lógica de control desde fuera, pero también desde dentro, de la vida social (Kingman 2014, 2013). Desde esta perspectiva mi interés se ha centrado en entender la otra parte de este proceso, es decir “lo político” desde lo cotidiano presente tanto en la comunidad como en la familia; que no consiste en atacar hacer la guerra o matar al enemigo sino en romper la distribución de partes históricamente establecidas hasta ese momento. Para Rancière.

Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo ‘entre’ ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada (Rancière 2007, 42).

No solo se trata de resistir sino en romper o fracturar el orden establecido en las maneras de ser, hacer y decir. Este acto político que para este trabajo, es entendido desde la perspectiva de lo relacional como “forma de vida” que contradice al proyecto estatal del *sumak kausay* en tanto racional y que trata de ordenar, “domesticar” si esto es posible, la vida cotidiana; para ello requiere en realidad de dos movimientos complementarios: hacer visible y dar nombre o hablar; es decir que la instauración de la política supone siempre un acto de ruptura, un acto en el que lo invisible se manifiesta y se hace visible y en el que los sin nombre se dan un nombre y hablan. No se trata de incorporar nuevos interlocutores a una conversación interrumpida en un escenario previamente delimitado, sino de la irrupción de nuevos sujetos con un nuevo lenguaje (Ranciére 2007, 42).

He realizado este recorrido histórico y conceptual de la comunidad, para hacernos una idea de cómo dentro de todos estos procesos, la comunidad del hoy no resulta independiente de aquello que fue, más bien es su “producto”, en cuanto estructura poblacional útil a la colonia pero también un paraguas para las maneras de *ser* comunidad de esos momentos; luego como estrategia de vida, ha permitido plantearse a las poblaciones vivir otros “mundos posibles”. Desde este contexto, si se quiere interdisciplinario, Pablo de Marinis, desde la Sociología manifiesta que “comunidad puede remitir a maneras de vivir, prácticas de trabajo, modos de consumo, orientaciones sexuales, orígenes étnicos, identidades de género, creencias religiosas, inscripción en relatos y tradiciones regionales, nacionales o locales, formas de ocio, lugares de residencia, prácticas “alternativas”, y muchos etcéteras más” (De Marinis 2011, 127). Pero además del tema sociológico, mi interés personal parte también desde lo filosófico, si se quiere desde una “filosofía práctica”; en este sentido las formas o maneras de ser comunidad en la actualidad, tendrían que ver con el tema de la “hospitalidad” en cuanto un dejar de vivir para nosotros y empezar a vivir en el interior de la vida de otro o, de forma más directa para otro (Fernández 2009) pero hospitalidad que hay que entenderlo también desde la práctica más allá de lo que se ha teorizado de ella que no necesariamente parte desde la unidad sino desde ese *ser* del otro. En si propongo ver la comunidad a partir de las familias como una multiplicidad de individuos singulares (Zizek 2010), desde esta perspectiva no hablo de multiculturalismo estatal que aparentemente respeta la identidad del otro pero que lo encierra en su propio particularismo, tampoco se trata de co- inmunismo sino de un verdadero comunismo (Sloterdijk 2011) que partiría del “ser- juntos político”. Entiendo a la

comunidad de hoy como un ser-con-entre identidades, entre mundos (Ranci re 2007, 27); una multiplicidad de vidas.

Me interesa finalmente resaltar la supervivencia de una comunidad política”, en cierto sentido, un *ser* “comunidad luciérnaga” (Ver al respecto Didi Huberman 2012) discontinua que aparece y desaparece, se desplaza y vuelve a aparecer, que sobrevive y sobrevuela entre nosotros. Se trata de insurgencia, de respuestas, una especie de contra ritmos intermitentes, interrumpidos, donde las resistencias sobreviven, se reafirman, reaparecen a partir de una multiplicidad de prácticas familiares desde donde la comunidad actual tiende a reconfigurarse.

Capítulo 2

Un ser comunidad desde lo cotidiano

En el capítulo anterior he realizado un recorrido histórico-conceptual de la comunidad que me ha permitido percibir su doble faz, esto es como estructura poblacional instrumentalizada por el dominio colonial y poscolonial pero también como forma de configuración social en parte real y en parte imaginada que ha hecho las veces de “paraguas” y que ha permitido históricamente a las poblaciones indígenas vivir otros mundos posibles al interno de campos de fuerzas y relaciones de poder; desde esta perspectiva estaríamos hablando no solo de un dispositivo de administración de poblaciones sino de una “comunidad luciérnaga” que ha sobrevivido más allá de las intermitencias. En unos momentos se vuelve visible, brilla pero en otros momentos tiende a invisibilizarse, y se oculta.

En esta parte y con la intención de que el lector pase a formar parte de *ese* mundo realizo una aproximación a lo que constituye hoy el lugar de estudio. El análisis toma como punto de partida la ubicación geográfica de la comunidad de Shuid para retomar luego una dimensión temporal relacionada con su memoria y con sus diversas formas de organización social, política, económica y cultural, sus procesos relacionales siempre conflictivos, sus luchas diarias frente a una economía mercantil capitalista cada vez más agresiva, su orden interno tanto en términos morales como religiosos no exento de contradicciones y ambigüedades dejando en la medida de lo posible al lector una imagen a la cual pueda recurrir durante la lectura total de la tesis. En realidad lo que a continuación se presenta es el contexto de una realidad cotidiana de honda significación para los que participamos de ella sea de manera natural o naturalizada o en forma consciente, esta, como otras micro-realidades en medio de su aparente sencillez guarda una gran complejidad.

Entre los actores de este contexto local, se halla mi familia. Mi esposa quien recientemente terminó sus bachillerato más por exigencia mía que por una decisión o necesidad suya en la Unidad Educativa Fiscomisional *Pacha Yachachic* extensión Shuid de la ciudad de Riobamba. Y subrayo “exigencia mía” ya que mientras yo me encuentro imbuido en un mundo que privilegia la educación formal sobre otros saberes, para ella el tema de la tierra, los animales, lo sagrado han sido y son temas más importantes que los estudios o un posible título. Ella representa esta realidad compleja y desigual de la mujer y de las mujeres al interno de las

comunidades dentro de un estado estructurado desde una visión blanco-mestizo; por ello resulta importante y sustancial sus formas de entender y vivir la realidad, la cual, estoy seguro, es compartida también por la mayoría de las mujeres de la comunidad y por algunos hombres, sobre todo los más viejos; desde ahí se arma nuestra cotidianidad. A sí mismo el convivir de nuestra familia y de la comunidad se halla a la vez condicionado por este estudio.

Mi persona, candidato a Doctor en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Flacso sede Ecuador con una visión bastante *racional* (en el sentido de un saber positivista dominante) de lo que siento y observo pero posiblemente menos cercana a lo que vivo en términos emocionales. Aunque en la mayor parte del estudio no apareceré en forma directa mi presencia se hallará entre bastidores y tratará de guiar al lector en el transcurso muchas veces confuso del mismo; al hacerlo mi propia relación con la comunidad se tornará conflictiva ya que al mismo tiempo que participo de ella pretendo tomar distancia, esto es objetivarla. En ese sentido, tanto la relación con la comunidad como con mi esposa está atravesada por tensiones y juegos de poder que quiera o no se expresan en la propia escritura de esta tesis.

La mayor parte de mi vida he pasado fuera de mi comunidad, sea estudiando o trabajando (aunque no necesariamente en ese orden) y tal vez por ello la mirada que tengo sobre la realidad en la que hoy vivo, resulte ser una mezcla de objetividad y subjetividad ya que estoy adentro pero miro la realidad desde un prisma de investigador, se podría decir ya contaminada, en el sentido de influenciada, desde luego. Este cruce entre factores objetivos y subjetivos, es a mi modo, consustancial al saber y particularmente al de orientación antropológica. Posiblemente sea una incomodidad interna pero que parte de una inquietante curiosidad al ver que rutinariamente suceden hechos sociales, culturales, económicos y políticos que internamente son entendidos como normales, pero que siendo vistos desde afuera, como las trato de ver yo no son eso, ya que observo contradicciones, ambigüedades, conflictos, y muchas cosas que al parecer no deberían ser así. Al mismo tiempo esa mirada está inevitablemente contaminada por las formas de ver de la sociedad de afuera.

Nuestros seis hijos y nuestra razón de ser nacidos en “escalera” como diría la sabiduría popular: Samya, Amaru, Sarita, Jimmy, Sisa, Abraham. Como de familia estamos hablando - y que será a su vez el eje sobre el cual se arma actualmente coloridas y variadas maneras de *ser* comunidad hoy- se hallan también nuestros compadres, padrinos, ahijados tanto de matrimonios,

bautizos, confirmaciones; así también nuestros partidarios mestizos e indígenas dentro y fuera de la comunidad o lo que llamaríamos la familia ampliada entrecruzadas con experiencias relatos y vidas de taitas y mamas. Por último están una serie de relaciones extracomunitarias en las que por lo general no se piensa pero que de un modo u otro condicionan nuestra vida, me refiero a los distintos organismos de funcionamiento del estado o los mecanismos de organización de la economía con los cuales de un modo u otro e independientemente de cuáles sean nuestros deseos nos relacionamos. Mi propia condición de estudiante, primero de maestría y luego de doctorado, ha sido una condición externa que ha pesado sobre nuestras vidas en la actualidad. Al referirme a mi comunidad no solo presentaré datos, estadísticas, cuadros sino también prácticas, vivencias, relatos desde las “urgencias” y a manera de “hechos varios” (Ginzburg 1994, 16-17) desde la cual se manifiesta nuestra familia allegados y comunidad. Este pretende ser un texto abierto a la riqueza social que incorpora el tesoro lingüístico de una época; al mismo tiempo al hacer una especie de antropología desde adentro es también un “posicionamiento político” (Narotzky 2011, 37) personal con respecto a la investigación que presento.

2.1. El día a día de la comunidad

La comunidad de Shuid es una de las cuatro comunidades, en este caso indígena, pertenecientes a la Parroquia de Guasuntos, Cantón Alausi en la Provincia de Chimborazo, cuenta con una extensión de 1.179,57 hectáreas, cuenta con 245 jefes de familia y una población de 1.047 habitantes.¹ Esta población se halla distribuida en dos sectores grandes: 170 jefes de familia en *Ucu shuid* o Shuid de adentro que a su vez se subdivide en cuatro sectores pequeños: *Arcanac*, *Paccha*, *Shuid - panchi*, *yurac casha* y 75 jefes de familia en *Jahua shuid*: “Shuid de arriba” en donde se hallan: *Abogrus grande*, *Abogrus chico*, *Pucate*, *Ñariñachi*. Esta distribución bipartita del espacio de la comunidad se halla unida por un núcleo

¹ Según el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) del Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal (GADM) – Alausi, la población cantonal es de 44.089 habitantes, y se distribuyen la zona rural con casi el 86% y en la zona urbana con el 14%. El 52% de la población es femenina, mientras que el 48% es masculino. La población económicamente activa (PEA) del cantón Alausí para el año 2010 estaba compuesta por 16.280 personas, equivalente al 37% de la población total cantonal; el 86% de la PEA se ubica en el área rural y el 14% restante en el área urbana. La rama de actividad de mayor peso en el cantón es la agropecuaria con el 53%, seguida por el comercio y el turismo exclusivo con un 37% y 7% respectivamente, y las demás ramas de actividad presentan un porcentaje de apenas el 3% (PDOT – GADM– Alausi 2012).

central y neutro al mismo tiempo llamado *chacarrumi*²; en el cual se halla la Escuela *Socta Urcu* y la capilla o Iglesia católica de la comunidad. Limita Shuid con las comunidades de: Bactinag, San Antonio, Shabashñay (pertenecientes a la Parroquia de Achupallas), La Moya y Tolatus. Conjuntamente con Cherlo y Tolatus es una de las tres comunidades indígenas pertenecientes a la Parroquia de Guasuntos. La cuarta comunidad es la Moya, que se identifica como mestiza, y la cabecera parroquial que es el centro del poder político o por lo menos es el lugar en donde se hallan las oficinas del poder estatal

Tabla 2.1 Poblacion de la Comunidad Shuid por rango de edad

1-14 años		15 – 49 años		50 – 65 o más		TOTAL	
hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres	hombres	mujeres
272	243	197	216	45	74	514	533
515		413		119		1.047	

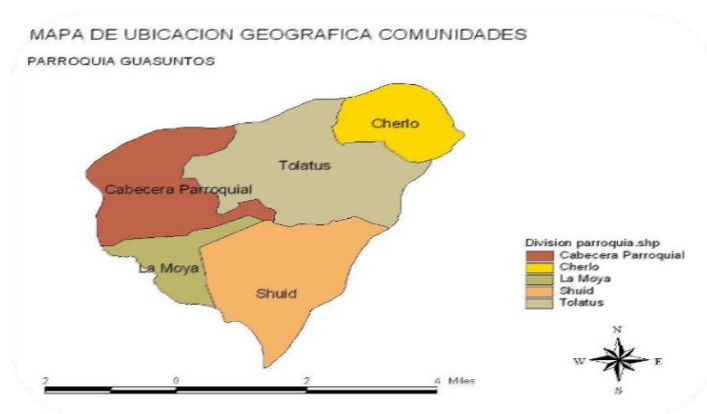
Fuente: Abrahan Azogue Abril 2012.

De acuerdo al grafico anteriormente presentado predomina la población menor de edad desde 1 a 14 años y de este rango son los niños la mayoría seguidamente se halla la población joven y adulta económicamente activa desde los 15 hasta los 49 años que sería la población en edad de trabajar pero que se halla en desventaja frente a la población infantil, en este rango de edad son las mujeres las que predominan; por último encontramos a la población mayor que suman un número también considerable. De este cuadro se desprende que a futuro el recambio generacional en “mano de obra”, al parecer, no tendría muchas dificultades ya que un buen porcentaje de población infantil se halla seguida muy de cerca de la población joven y adulta. Pero como dije a futuro, un futuro incierto frente a la falta de tierra, escasa productividad agrícola y la desvalorización de sus mismas prácticas en los actuales momentos. A nivel del cantón Alausi, la densidad poblacional media es de 0,27 hab/ha (PDOT, GADM-Alausi 2012), dentro de la parroquia de Guasuntos es de 0,82 hab/ha, esto es mucho más alta que en el resto del cantón. Estos datos resultan importantes desde el punto de vista económico productivo ya

² Literalmente “puente de piedra” pero que en realidad remite al hecho de convertirse en una especie de espacio - bisagra simbólico y ritual que relaciona, une pero también separa a los dos sectores; el *jahua* y el *ucu* (arriba y abajo).

que el contexto nos pinta un panorama complejo actual de muchas manos y poca tierra. Por su extensión geográfica y presencia poblacional la comunidad de estudio ocupa el 26% total del territorio de la parroquia de Guasuntos pero posee el 40% de la población total de ella, es decir posee la mayor concentración poblacional de la parroquia no así el suficiente espacio territorial y esto ya es un problema por cuanto no hay relación entre extensión geográfica y habitantes.

Tabla 2.2 Mapa de las Comunidades de la parroquia Guasuntos



Fuente: PDOT-GADP-Guasuntos 2011.

La relación de Shuid con las comunidades de las parroquias vecinas, se basa en una mezcla de economía, religiosidad y afinidad cultural. Para la gente de *Jahua shuid* la vecina Parroquia de Achupallas es actualmente el referente tanto para el comercio como para asuntos religiosos, en esta parroquia se ubican dos sitios sagrados para la comunidad de Shuid: *Callana Pucara* y *Uti cruz*, en cuanto a la parroquia de Guasuntos la relación con ella es más amplia y de compadrazgo, religioso y político principalmente con el sector de *ucu shuid*. La relación con la vecina parroquia de Pumallacta es ritual y religiosa para toda la comunidad, aunque no necesariamente de compadrazgo, hacia este lugar en el mes de Julio suceden romerías religiosas para visitar a “mama Carmen” la virgen de esta parroquia como también para la mayoría de las comunidades tanto indígenas como mestizas locales.

Todas las relaciones simbólicas y rituales que se establecen con lo externo principalmente con los mestizos no están exentas de constantes conflictos aunque siempre esté presente la palabra de “compadrito” o “comadrita” en los tratos, es evidente que las relaciones cotidianas se

presentan conflictivas pero los tratos relacionales de cercanía ubican a otros niveles estos conflictos. Esta exclusión-silenciosa se evidencia cuando se escucha de parte de los mestizos hacia la gente indígena frases como “veras hijo” o “hijita”, en sí son procesos de infantilización hacia el otro y esto da, al parecer, derecho también a dar concejos a los “otros” de cómo vivir. Pero además cuando estas frases son dichas en tonos fuertes, muestran el reclamo abierto como queriendo poner las cosas en su lugar o punto de origen del que posiblemente se salió la misma cotidianidad a nivel de tratos y que recuerdan procesos de exclusión y racismo hechos-carne y que tratan de seguir manteniendo las cosas en su lugar.

Los relatos sobre la localidad mencionaban que para el año 2000 resultaba todavía sumamente: "difícil para un misionero, algún profesor, alguna autoridad de afuera, llegar fácilmente hasta el lugar".³ Por lo mismo se podía considerar a la comunidad, de acuerdo a la propuesta de Aguirre Beltrán (1967) para el caso de México sobre las regiones de refugio colonialismo interno y procesos dominical, como un sitio de repliegue y de refugio étnico pero también de alejamiento y de abandono por parte del estado, situación que en la actualidad como que tiende a cambiar debido a muchos factores en los que actualmente se desarrolla la comunidad: así la construcción de una carretera que atraviesa toda la comunidad conectándola con la carretera panamericana Quito Cuenca así como también con las parroquia vecinas de Achupallas y Pumallacta. Aquello ha facilitado la presencia de servicio de transporte desde la comunidad hacia afuera y viceversa, aunque no sin dificultades y conflictos internos. Si bien es cierto que hacia el año 2000 el camino que unía Guasuntos con Shuid fue ampliado y mejorado, había también acceso hacia la comunidad a través de los chaquiñanes por donde se han entretejido diversas relaciones con lo externo relativizando con ello la noción de zona de refugio debido al constante intercambio de bienes, servicio y recursos pero siempre en posición de desventaja y subordinación para la gente indígena.

En las últimas reuniones celebradas dentro de la comunidad han sido notorios los reclamos por parte de algunos miembros principalmente de la mujeres y los ancianos, a los dirigentes del cabildo, la mayoría jóvenes, porque desde hace muchos años (ocho o más) no se ha hecho *acudes* (mingas) comunales para arreglar los caminos que comunican internamente la comunidad con los espacios productivos y rituales. Las quejas de: “solo se preocupan de la

³ Estuardo Gallegos (Párroco de Alausi), en conversación con el autor, febrero 2009.

carretera” hace referencia a nuevas urgencias que existen en la actualidad y que tienen que ver con la prioridad que se da a lo moderno o por lo menos esta es la visión que tienen de los nuevos dirigentes del cabildo. Reclamos airados que al mismo tiempo cuestionan la relación con el exterior a través de la carretera antes que los vínculos interiores a través de los chaquiñanes, estos conflictos son también producto de la poca importancia que dan actualmente a las actividades agrícolas los líderes jóvenes pero aquellos están conscientes que las nuevas dinámicas que suceden dentro de la comunidad responden también a cambios en los órdenes económicos, sociales y culturales a nivel general ya que siempre se menciona que: “las cosas ya no son como antes”. En realidad los choques entre las necesidades de los miembros de la comunidad con los dirigentes del cabildo son producto de las nuevas visiones y formas de *ser* comunidad que se van practicando. A diferencia de antes lo “nuevo” viaja al ritmo de la carretera, los caminos de a pie están en el lugar como signos de un *ser* que se resiste a dejar de *ser* y que sigue *siendo*.

Los cambios actuales a los que hago referencia, tiene relación también con el fácil acceso que se tiene a los medios de comunicación masivos (radio, televisión) y que brindan la oportunidad de acercarse a lo “externo” de forma rápida borrándose con ello cada vez más las brechas o distancias culturales por el acercamiento hacia ese “otro” que se produce en el día a día principalmente por parte de la población joven que, como vimos en los cuadros iniciales, constituyen la mayoría poblacional de la comunidad en los actuales momentos. Dentro de la comunidad surgen nuevos referentes culturales por las visiones y percepciones del mundo que proviniendo desde afuera, son adaptadas por la comunidad, aunque con ciertas particularidades. En ello tiene mucho que ver también la educación impartida por la Escuela “*Socta Urco*”, anteriormente bajo la modalidad hispana, y que en la actualidad progresivamente va siendo transferida al sistema bilingüe. La propuesta original del Ministerio de Educación fue que la escuela de la comunidad se cierre, cosa que ya sucedió en la mayoría de las Escuelas pequeñas de la zona, y pase a formar parte, de la Unidad Educativa del Milenio a construirse en la Comunidad de La Moya, asunto que no prosperó por la fuerte oposición de los miembros de la comunidad de Shuid a través de dirigentes, la mayoría jóvenes, bajo el argumento de los 386 estudiantes de Shuid que asisten a la escuela todos ellos mayoritariamente quichua-bilingües. En la conciencia de aquellos sienten que se ha ganado una pelea por el respeto a las decisiones tomadas internamente como comunidad.

Al no existir latifundios en el origen de esta zona, esta comunidad forma parte de lo que las ciencias sociales ha definido como “comunidades libres” ya que no estuvieron sujetos al régimen de sujeción y control colonial de la hacienda, no obstante no hay que perder de vista de que por lo menos en el caso de las comunidades indígenas de la Parroquia de Guasuntos, hubo un procesos histórico de sujeción, no siempre visible, por parte de los patrones blanco-mestizos “de apellido” radicados en el centro poblado a partir de formas de servidumbre de parte de la población indígena infantil de las comunidades a través de un ritual de entrega o encargo en el pueblo a gente considerados “de apellido”.

En la actualidad cada vez más las familias “de apellido” van siendo desplazadas por personas de las comunidades indígenas cercanas (Principalmente Tolatus) que han migrado al extranjero y que al retornar, como una norma de prestigio, compran terrenos o casas en el pueblo; si es en el “centro” mucho mejor, produciéndose de esta forma, un doble proceso por parte de la población migrante y que repercute en la comunidad. Abandono de las comunidades de origen y al mismo tiempo nuevas formas de urbanización-rural de los pueblos cercanos.

Shuid en su momento formó parte aciva como miembro de la “Federación de Comunidades Indígenas de la Parroquia de Achupallas” en la década de los 90 del siglo anterior en la lucha en contra del cuatrismo, el alcoholismo, maltrato y discriminación por el cura y los patrones del pueblo.

2.2. Situación económica – productiva

En lo que respecta a la producción agrícola y la crianza de ganado tanto mayor como menor dentro de la comunidad se realiza de manera conflictiva, Los espacios de pastoreo son escasos y las prácticas de una agricultura de subsistencia se realizan con fuerza de trabajo femenino, infantil y anciana, aquello de todas formas permite la persistencia de una economía de subsistencia que convive con los recursos económicos provenientes de la migración. A pesar de que no existen terrenos comunales sobresale aún la realización de actividades de ayuda mutua como una muestra de solidaridad comunitaria en donde juega un papel importante las relaciones propias de la familia ampliada a partir de micro relaciones que entretejen las mujeres, esto al parecer sigue latente aunque en medio de permanentes conflictos. Una mama grande de una comunidad indígena vecina manifiesta lo siguiente ante la pregunta de ¿cómo

siembran?, solo con mingas manifiesta ella: “así no más cuando vamos a hacer... así nomás nosotros solo con mingas no más... No pagamos, solo así *randimpus* (intercambiando) solo así nomás andamos dando la mano”.⁴

Aquella realidad en donde prevalece lo relacional imbuida con elementos de economía monetaria, es corroborada por un Taita de la comunidad de estudio, uno de los pocos hombres que no migran y que se ha quedado en la localidad, el cual cuando realiza algún trabajo dentro de la comunidad, muchas de las veces prefiere no cobrar y si cobra lo hace muy poco de 3 a 5 dólares el día de trabajo cualquiera que este sea, prefiriendo más bien reforzar y ampliar la relaciones sociales internas pero indudablemente sin perder de vista lo externo, no sucediendo así en sus tratos con gente de fuera de la comunidad a quienes si cobra pudiendo llegar hasta 10 o 15 dólares el día de trabajo. Posiblemente a este taita, que es además parte de una de las tantas familias que se podrían considerar como pobre le resulte mejor pedir se le devuelva el favor al interno de la comunidad antes que tener que pagar económicamente por un favor que en algún momento determinado necesite, recurso económico del cual no dispone; en cambio con las personas de fuera de la comunidad el trato es al contrario, con ellos se establece una relación mayormente económica aunque también recíproca, debido a la vecindad. En todo esto convive una economía, hasta cierto punto “no económica” con otra economía monetaria en donde el dinero siempre ha sido y será importante, más en época de escases que viene a ser la mayor parte del año.

Al interno de estas prácticas relacionales la mayoría de las familias intercambian trabajo con trabajo o trabajo con el uso de la *yunta* y a través de ello supervive una agricultura tradicional en donde los *shuyeyños* expresan viven y se manifiestan bajo relaciones de solidaridad, identificación y reciprocidad, aunque cada vez más conflictivas como también de desigualdades y de diferencias. Si esto ya se había dado en los tiempos de antes se ha tornado más fuerte en la actualidad haciendo notar que lo que entendemos por comunidad actualmente no constituye un mundo cerrado, el comercio y la migración hacia las ciudades constituyen en si formas de abrir la comunidad hacia afuera.

Aparte de las prácticas endogámicas descritas también se busca relaciones “al partir” con gente

⁴ Mama María Aucacama (Comunidad de Tolatus), en conversación con el autor, junio del 2013.

de fuera de la comunidad y que poseen terrenos al interno de ella, principalmente mestizos de la comunidad La Moya y de la cabecera parroquial Guasuntos; aquello va encaminado hacia el acceso a tierra de calidad y cantidad tanto para la siembra como para el pastoreo, ya que debido al fraccionamiento de la propiedad, las familias han visto reducido el acceso a la tierra productiva y esto repercute finalmente a la economía doméstica.

Con las familias jóvenes se presentan otras estrategias económicas en parte distintas a las descritas. En la actualidad, cada vez más, las personas jóvenes optan por la tecnificación de las labores agrícolas mediante el uso de tractores para el arado de la tierra, desplazando con ello los usos de las yuntas y dentro de ello muchas prácticas de ayuda mutua que ello implicaba, como también pagar a alguien de la comunidad para que realice las labores del campo, aquello ha hecho que la comuna tienda al “cambio institucional”, en el sentido de Cotler (1988, 7), en las formas y maneras de ser comunidad. Siendo la comunidad de Shuid un espacio de muchas manos y poca tierra, las prácticas agrícolas tradicionales se hallan cada vez más desvalorizadas o por lo menos se tornan ambiguas y son de a poco desplazadas por nuevas formas del trabajo agrícola como también otras formas de relacionamiento institucional interno en donde ya no solo es el cabildo el que tiene la palabra, sino otras formas asociativas, como las juntas del agua, los órganos y dirigentes de la iglesia, los dirigentes del Centro Infantil del Buen Vivir (CIBV), los dirigentes de la Iglesia, también representantes de Instituciones públicas como el Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado de Guasuntos (GADP- Guasuntos), el Jefe Político del Cantón Alausi, el Teniente Político de la parroquia.

La nostalgia de la comunidad tradicional y los reclamos abiertos ante los cambios presentes en la actualidad, van por el lado de recordar un antes en el que: “cuando no han sabido trabajar bien en la minga han sabido nomás hacer regresar (a la casa)... ahora ya no se trabaja como antes, no mismo nos ayudamos... así... así nomás trabajamos”.⁵ En aquellos tiempos, recordados y demandados sobre todo por las personas de edad, sean hombres o mujeres, existía una constante circulación de bienes y servicios que permitía una cierta complementariedad y reciprocidad. En diálogos con mi esposa manifiesta que “alguien supongamos no tenía papas pero tenía cuyes y otro tenía papas pero no tenía cuyes... se iba al terreno en donde se estaba sacando papas y ya se traía... o también cuando no se tenía granos se traía a cambio del

⁵ Taita Gabriel Guaraca (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, julio del 2010.

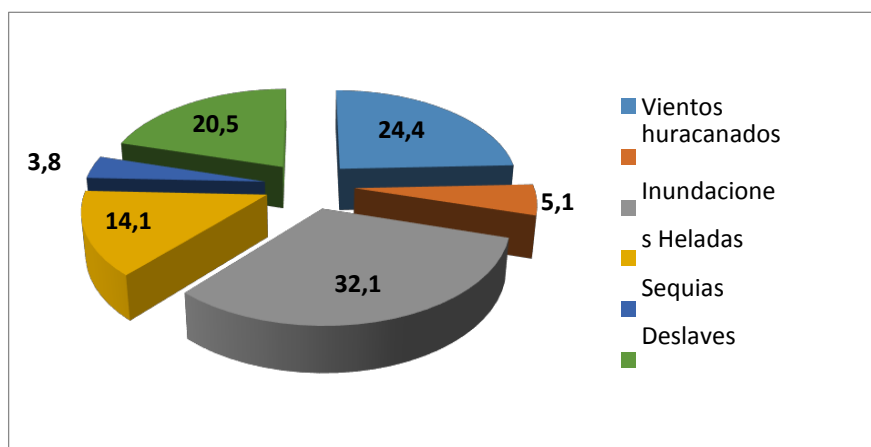
trabajo... o sea lo que aquí llamamos socorro”.⁶

Lo que mi esposa no manifiesta es que ese tiempo de antes, no es un tiempo tan pasado ya que ella evoca actividades que aún continúan estando vigentes dentro de la comunidad, a modo de supervivencias. “Lo que ahora llamamos socorro”, no tiene el significado ni el peso anterior pero sigue siendo importante no solo dentro de una microeconomía doméstica como de reproducción socio cultural de la comunidad en su conjunto.

Precipitadas lluvias en invierno y fuertes vientos en verano, además de las constantes heladas limitan considerablemente la productividad agrícola no solamente en el sector de la comunidad de estudio sino también en toda el área de la parroquia de Guasuntos, no siendo las inclemencias del tiempo iguales en toda la comunidad sino por sectores.

Un cuadro de duro vivir, ha quedado grabado en un lugar con el nombre de *itzoloma* (loma de viento fuerte) un sitio que para la época de mayor viento resulta difícil pasar por él y que por lo mismo es recordado por la gente, además los fenómenos ambientales que suceden dentro de la parroquia de Guasuntos dan muestra de ello, en él se puede observar las heladas seguidas por los vientos huracanados, inundaciones y sequías.

Tabla 2.3 Cuadro de fenómenos ambientales



Fuente: PDOT – GADPG.

Al interno de este panorama desolador y agreste, se cultiva en Shuid principalmente maíz, cebada, trigo, alverja, lenteja, habas, papas para la subsistencia familiar y en mínima cantidad para el mercado local del Cantón (Alausí) de lo cual se obtiene parte de los rubros económicos

⁶ Narsisa Azogue (Comunidad de Shuid), en conversación con el autor, mayo 2013.

siempre faltantes para la economía familiar. Estas actividades económicas se complementan con la crianza de ganado mayor como: vacuno, lanar, ovejuno y pequeño como cuyes, gallinas, conejos para los usos domésticos y como “ahorro”, en momentos de emergencias económicas que suceden constantemente. Un análisis realizado a partir de datos económicos obtenidos en el año 2011 dentro del proyecto PDOT-PG en la comunidad dio como resultado que cada familia anualmente se halla trabajando un total de 2.08 hectáreas de tierra de lo cual obtiene un mínimo de productividad debido principalmente a los factores ambientales antes anotados y posiblemente a factores técnicos lo que hace que no exista relación entre extensión de tierra trabajada y la productividad obtenida, pero lo cierto es que la productividad agrícola tiende constantemente a decrecer.

Tabla 2.4 Cuadro de producción agrícola

Producto	Hectáreas/trabajadas
Maíz	0.70,56
Cebada	0.70,56
Alverja	0.22,55
Trigo	0.22,55

Fuente: PDOT-GADP-Guasuntos 2011

De acuerdo a datos presentados en el capítulo de la contextualización realizado en el año 2011 como parte del Proyecto Qhapaq Ñan del MCPNC – UNACH se muestran estadísticas importantes. La comunidad de estudio forma parte de un contexto más general en donde: la media de tierra cultivada por familia entre las Parroquias de Achupallas y Guasuntos es de 1,01 hectáreas por familia, existe poca tierra productiva 0,47 hectáreas/familia - cuando la media nacional por familia según estudios del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), una fundación privada con finalidad social, sin fines de lucro y ecuménica, auspiciada por la

Conferencia Episcopal Ecuatoriana, debería ser de 4 hectáreas/familia (MCPNC– UNACH 2011, 161) - tierra productiva cada vez más erosionada debido a la misma geografía del lugar: profundas ladera y quebradas. Por otro lado las muchas bocas (5 - 6 miembros promedio por familia) se constituyen actualmente en la mayoría de la población menor de 15 años que permanecen en la comunidad y la que en términos económicos se llamaría como no-productiva. Pero en realidad son las mayores ayudas que las familias disponen para todas las actividades agrícolas y de crianza de animales lo que nos revela una realidad precaria mucho más aguda que la que revelan los datos.

También constituye ingresos económicos extras de la gente de Shuid la venta esporádica de animales menores: gallinas, borregos, chivos, puercos sea en el mercado de la parroquia vecina de Achupallas, en Alausi o a los comerciantes mestizos e indígenas que andan por el lugar y de productos agrícolas que se cultivan en las chacras familiares como: cebolla, culantro, perejil, manzanilla y plantas medicinales que crecen sin necesidad de sembrar como: amapola blanca y roja, cola de caballo, berro, nabo, cursonera, cardión, menta pipirita, amapola blanca pero principalmente roja, berro. Aunque cada vez más tiende a decrecer este tipo de actividades siguen vigentes frente a urgencias económicas del momento, además al utilizar menor espacio físico ayudan en algo a contrarrestar la carencia de terreno productivo. Al ser las mujeres las que realizan aquellas actividades esto se expresa en una relativa autonomía, prestigio y poder femenino: hacer producir bien la tierra desde la percepción comunitaria le brinda a ella el estatus de trabajadora y buena mujer (Muratorio 2000, 244); no obstante que desde una visión masculina los hombres se siguen considerando como los proveedores, las mujeres que permanecen con los niños y los viejos en el campo han logrado a construir su propio espacio de decisiones.

Las economías campesinas se encuentran bajo condiciones difíciles. Mapas de uso de la tierra muestran la acelerada minifundización por la que atraviesa en la actualidad la comunidad, por lo que cada vez se hace difícil ya acceder a buena tierra y cercana, quedando aquella fuera de la comunidad y cada vez más a distancias considerables.



Ilustración 2.1 Parte de la comunidad Shuid (barrios *paccha*, *yurac casa*, *sector de Ucushuid*). Fuente: Unidad Educativa *Pacha yachachic*. Extensión Shuid.

Hoy en día, el manto gris de la uniformidad ha cubierto ya buena parte de los campos ecuatorianos. La formidable agro-biodiversidad está siendo reemplazada por un puñado de variedades de laboratorio.

Bajo este manto, una serie de problemáticas han aparecido y se han agudizado en los últimos años: contaminación de las fuentes de agua, erosión, pérdida de fertilidad del suelo, desaparición de la diversidad silvestre que acompañaba y protegía a los cultivos, efectos negativos de largo plazo en la salud de productores y consumidores, alimentos de bajo contenido nutricional, pérdida de procesos culturales e identidad local, empobrecimiento del sector campesino, economía orientada al extractivismo a ultranza que favorece a pocos y empobrece a todos... y, lo más absurdo, en un país como el nuestro tan rico en naturaleza, el fantasma del hambre. (Carrera 2009, 55).

Con la intención de conocer de cerca cuál es la percepción que tienen los niños sobre el origen de los recursos económicos, se realizó una encuesta a 19 niños/as (13 niños y 6 niñas) de entre 11 y 13 años, que se hallaban cursando el 8° año de básica en la Escuela “*Socta urcu*” del lugar. Sobre la pregunta: ¿cuáles son las actividades que realizan sus padres en la casa? ellos manifiestan que los miembros de la familia se dedican exclusivamente a tareas agrícolas y de crianza de animales.

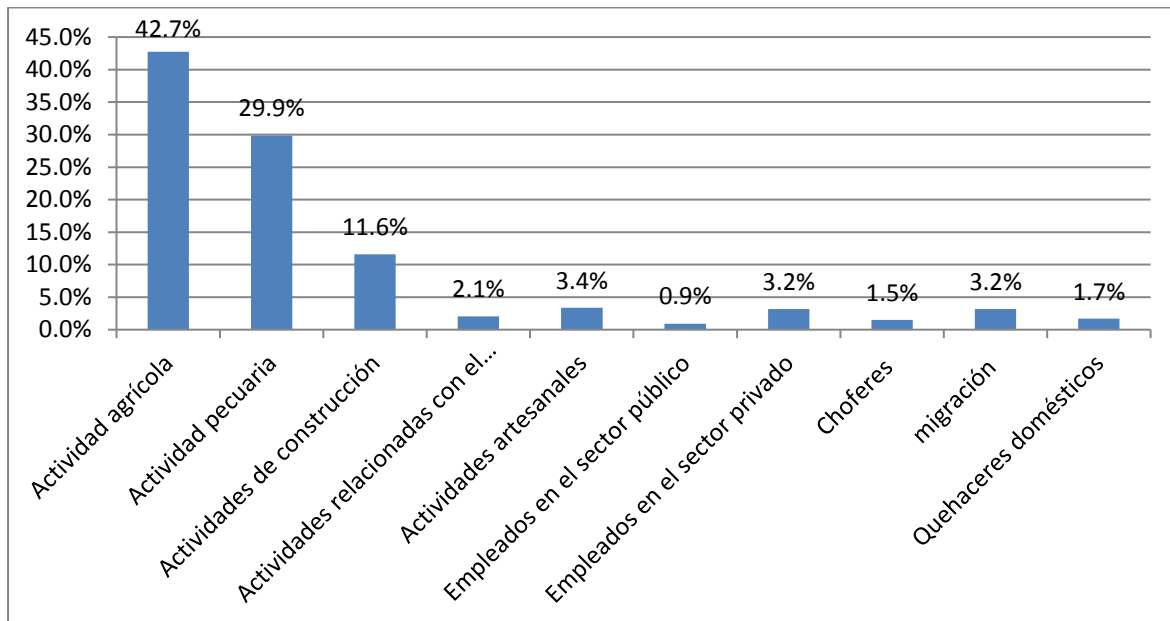
Tabla 2.5 Actividades ocupacionales y fuentes de ingresos familiares según la percepción de la población infantil

Actividades	Número de respuestas
Agrícolas	85
Pecuarias	85
Construcción	0
Comercio	0
Artesanía	0
Empleado público	0
Empleado privado	0

Fuente: PDOT-GADP-Guasuntos 2011.

Esta encuesta arroja resultados contradictorios. Sabemos que buena parte de la población económicamente activa realiza trabajos fuera de la comunidad en calidad de migrantes temporales sea en el campo o en las ciudades y de donde se obtienen los recursos económicos para la subsistencia familiar. Pero de acuerdo a la percepción de los niños son la agricultura y la crianza de animales las únicas actividades productivas (a manera de trabajo), y por lo tanto generadora de recursos económicos, que sus padres y hermanos mayores hacen en la comunidad, a más de que ellos mismos realizan para la familia; es decir no están conscientes que lo fuerte del recurso económico proviene de afuera de la comunidad. Es posible que si no hacen referencia a ello, sea porque dentro de la misma familia se diferencia el recurso económico migratorio para “cosas o asuntos grandes” principalmente compra de tierras y en menor medida, vehículos, aspectos en los que los niños no intervienen o no son consultados; no así en las prácticas cotidianas en la que si se hallan presentes todos los miembros de la familia que permanecen en la comunidad y percibidas todos los días por los niños debido a su involucramiento. Pero esto no es sino una muestra de las formas distintas y a veces contradictorias como es percibida la comunidad por sus propios miembros a nivel generacional.

Tabla 2.6 Actividades laborales en general



Fuente: PDOT-GADP-Guasuntos 2011.

Este cuadro, realizado por un organismo estatal muestra por orden de importancia las actividades a las que se dedican los miembros de la comunidad. Como se puede ver sobresalen las actividades agrícolas y pecuarias seguidas por actividades como de construcción, de comercio, artesanales, empleados sea en el sector público o privado, choferes, migración y empleadas domésticas.

De acuerdo a la misma fuente de información por las actividades agrícolas cada familia obtiene un líquido de 378, 125\$ a lo que se suma el aporte que se obtiene por las actividades pecuarias que suma 263,4\$ dólares. En total cada familia obtiene 641, 525\$ anuales y si esto subdividimos para 12 meses al año, dan como resultado un ingreso neto mensual de \$ 53, 46\$ por familia, a esto se podría sumar los 50 dólares del bono de desarrollo humano, estos recursos económicos siguen permitiendo la supervivencia de la comunidad, aunque bajo condiciones precarias.

Aquel cuadro analizado no refleja la situación real y de importancia económica que desde hace buen tiempo tiene factores como la migración. Datos fueron obtenidos en un trabajo realizado anteriormente ya había destacado el peso de los recursos obtenidos por ello en la economía de la comunidad.

Aparte de los pocos rubros económicos que se obtienen casi comunalmente, la mayor parte del dinero para la subsistencia doméstica proviene de la migración de la población joven (desde los 13 o 15 años de edad hasta los 40 o 45 años) parte de la cual una vez acabada la enseñanza primaria, en la escuela "*Socta urco*" (6 cerros), se dirigen hacia las haciendas costeras a: "trabajar jalando machete, cargando racimos de guineo, fumigando las plantas, cuidando las haciendas, cosechando camarón..., y en menor medida hacia los centros urbanos como: Riobamba, Quito, Cañar. (Citado en Azogue 2001 – 2002, 22 – 23).

Para antes de los años 90 los lugares preferidos para migrar eran la costa no solo por los recursos económicos que se traían sino porque migrar se convertía también en un ritual de iniciación como mencionan anteriores relatos.

Este fenómeno funcionaba a manera de un 'ritual de iniciación' en los adolescentes, nótese que la edad en la que empiezan a practicar coincide con el inicio de la pubertad. Esto re refuerza además porque existen haciendas de confianza o conocidas hacia donde se dirigen los shuyeños. Así: "la Cristina" de cuya hacienda es capataz un shuyeño (taita zapallo) que recoge a todos los recién iniciados en este proceso, como relata un migrante novato: "...Todos los pequeños estamos en 'la Cristina' porque dicen los otros que es de más confianza, es más fácil, porque para ir a otras haciendas hay que ser bien vivos porque si no...." (G.A.: 13 años), "la Angelita" en la cual se encuentran los 'Jahualados' (los de Jauashuid, o shuid alto); y "San Carlos" en donde se hallan los de experiencias, es decir, los pilas...' como dicen ellos (Azogue 2001-2002, 22 – 23).

En la actualidad aquello tiende a cambiar ya que se prefiere lugares parecidos geográficamente, cultural y ritualmente a la comunidad, o en otros casos las ciudades y de entre esto lugares cada vez más adquiere importancia la Provincia de Cañar por la similitud socio cultural. Algunos de los comuneros se han establecido de manera permanente en el sitio estableciendo matrimonios con gente de las comunidades pertenecientes a esa Provincia y Cantón, en otros casos con el dinero producto de la migración al extranjero algunas familias han logrado comprar terrenos en esa Provincia y se han establecido en ella regresando a la comunidad sólo en momentos de fiestas y de celebraciones rituales eclesiásticas como matrimonios, bautizos, primeras comuniones y confirmaciones. En todo caso, la migración a Quito y Riobamba sigue siendo la más significativa.

Son contadas las familias que han logrado prosperar más allá de la media económica comunal o por lo menos ese progreso no se manifiesta al interno de la comunidad, ya que puede darse el

caso de que los ahorros se inviertan en la ciudad u otros lugares fuera de Shuid. Si la economía de ciertas familias ha cambiado es porque mediante la migración han logrado hacerse de capital para comprar nuevas tierras, instalar una tienda o adquirir un medio de transporte, convertirse en autoridades públicas de elección popular, o funcionarios públicos, sin embargo la mayoría de la población sigue reproduciéndose en medio de necesidades aún insatisfechas, principalmente económicas.

Las personas que tiene en la actualidad más de 35 años aún rememoran las antiguas estrategias de reproducción fuera de la comunidad. Al mismo tiempo hablan de un regreso a la comunidad, cosa que no se da necesariamente ahora.

Yo cuando era de niño me recuerdo que cuando era de estado de educar, me pusieron en la parroquia de Guasuntos, por que no existía escuela estable aquí en la comunidad, ahí pasé un año donde el Don Ciserón Ulloa, de ahí no me enseñé y pasé a la Moya y estuve justo un año, de ahí ya para el siguiente año comenzó a funcionar la escuela estable aquí en Shuid, me quedé en la escuela de Shuid terminé al primaria en la escuela fiscal “*Socta Urcu*” de la misma comunidad, de ahí después estaba un poco de tiempo así junto con mis papás trabajando ayudando en la agricultura, después ya comencé a migrar, me fui para Quito a trabajar en una fábrica... Solo me fui, me encontré con un señor que era de Jerusalén... extranjero de ahí estuve trabajando un año, después igual me separé, me fui por Santo Domingo por ahí también estuve trabajando una temporada, después volví me fui por el lado de la costa... en la Costa he trabajado casi por largo tiempo, más o menos casi como tres años o algo más... hasta la edad de 20 años he trabajado casi por la costa. O sea yo me fui por la necesidad, siempre me hacía falta la economía. Mi primera salida fue por el año de 1985, no estaba casado era todavía niño... desde esa fecha comencé a migrar hasta cuando yo me casé a la edad de 20 años, mi mujer tenía 18 años, después de casado me fui un años más a trabajar, dende ahí ya no me fui más. Ya me quedé en la comunidad así viviendo.⁷

Este “quedarse a vivir en la comunidad...” tiene que ver con la llegada a la edad productiva de los hijos mayores. Cada vez más la ampliación de la economía doméstica no solo depende de los padres sino de los hijos, ahijados y la amplia red de relaciones sociales que haya logrado tejer desde sus inicios la joven pareja, esta red de relaciones se teje tanto dentro como fuera de la comunidad, de hecho incluso la población que vive en la comunidad de manera

⁷ Taita Segundo Sanaguaray (Presidente de la directiva central del agua del cerro, río cadrul), en conversación con el autor, marzo del 2012.

relativamente estable tiene una historia anterior de migración.

2.3. Situación política

En término político-administrativos la comunidad de Shuid, al igual que otras comunidades, se encuentra pasando por un acelerado proceso de adaptación de antiguos sistemas de poder y autoridad a los nuevos sistemas de autoridad emitidas desde el estado. Este proceso se venía dando ya desde la primera mitad del siglo XX a partir de la Ley de comunas pero ha tomado impulso más recientemente debido a la acción desarrollada desde los ministerios, gobernaciones y otras dependencias estatales.

Antiguas autoridades institucionales o formas asociativas precolombinas fueron incorporadas, no siempre con éxito, al sistema de cargos del estado colonial y la iglesia oficial. Los antiguos *alcaldes*, tanto de la comunidad como de la iglesia, convivieron con el cabildo elegido bajo pautas republicanas y con los mecanismos más recientes de legitimación de la autoridad de las comunidades como intermediarias del estado moderno.⁸ Aunque aparentemente los primeros tienden a desaparecer algo que he podido observar en esta investigación es que cuando una forma de administración moderna siente que su gestión se halla debilitada, recurre a la figura de los antiguos alcaldes y regidores para restablecer y legitimar su poder de autoridad al interno de la comunidad. En ello ha jugado un papel importante la Iglesia católica Indígena de Riobamba. En el año 2001, se posesionó a Tiata Miguel Guaraca como el único Diácono indígena de la zona, el cual realiza todas las celebraciones y rituales católicos que antes hacían los curas del pueblo. No obstante siempre se reviven conflictos por que algunas familias desean que los rituales sigan siendo realizados por los curas. En la comunidad si bien es cierto que existen también familias evangélicas, no han logrado consolidar un grupo fuerte por lo que al momento no constituye serias amenazas

La persistencia de las autoridades tradicionales se reproduce mayormente en la comunidad de estudio mientras que a poco se ha ido perdiendo o en su defecto han sido subsumidos por el cabildo en el resto de comunidades que le rodean. No obstante se evidencia una lucha

⁸ Para un análisis de cómo formas políticas y religiosas anteriores son adaptadas e institucionalizadas en el presente desde el conflicto, ver Gonzales, Sergio (2006). La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de la tirana.

simbólica (no siempre manifiesta) por los espacios, los rituales, los significados entre las viejas y nuevas autoridades, aquello está relacionado también con la escasa cantidad de tierra que poseen los miembros de la comunidad de Shuid, las mismas que además se halla en zonas de quebradas, siendo por lo tanto improductivas o poco productivas, lo que haría necesario reforzar la importancia social y política, pero sobre todo simbólica de las autoridades tradicionales, esto es la formas como estas contribuyen a que se vayan reconstituyendo los lazos relacionales y sociales en medio de los cambios principalmente de tipo económico.

No hay que perder de vista, sin embargo, la relación entre el sistema de cargos y la acumulación de poder y prestigio dentro de la comunidad. De acuerdo al estudio realizado y teniendo en cuenta cuales son o han sido herederos de los fundadores de las imágenes religiosas, son los que mayor y mejor cantidad y calidad de tierra poseen en la actualidad, aquello estaría mostrando las diversas estrategias de reproducción económica a las que han recurrido las familias para el acceso a tierra que bien podrían haber sido ellas mismo pero que en algún momento habrían pasado a formar parte de la iglesia cristiana; posteriormente fueron nombradas como “custodias” de alguna imagen religiosa, sea de la virgen o de un santo que eran entregadas anualmente junto a terrenos de buena calidad para la producción agrícola y cuyas cosechas eran utilizadas precisamente para *pasar el cargo* de la fiesta. Poco a poco estas tierras fueron consuetudinariamente quedando en poder de estas mismas familias, hoy fundadores de las imágenes.

Antes de los años 1990 las autoridades tradicionales fundamentaban su prestigio, jerarquía respeto y poder desde unos códigos político religiosos; desde esta lógica la nascente autoridad comunal iniciaba su “carrera” inmediatamente después de casado, asumiendo el cargo de un serie de personajes rituales integrantes de las fiestas, pasando desde el de menor jerarquía hasta el de mayor jerarquía: alférez, capitán de fiesta, huahua prioste, prioste grande, huahua alcalde, alcalde mayor. Se entiende que en los tiempos antiguos el ejercicio de estos cargos era exigido por el cura del pueblo, que en complicidad con el Teniente Político y el fundador de alguna imagen escogían al prioste o los priostes para que *pasen* las fiestas en honor a la virgen de las Nieves, San Juan Bautista, Jesús del Gran poder, San Andrés. Estas designaciones no eran ajenas a cálculos y juegos de poder aunque requerían tanto de la autoridad de la Iglesia y el estado como de la comunidad para ser avaladas y contribuían a la afirmación de un sentido del

común dentro de ella. En la actualidad, si bien es cierto que siguen vigentes estas cadenas de mando a partir de los priostazgos, son las mismas familias que han adquirido cierto prestigio económico y por ende social las que piden *pasar* la fiesta, negociando para ello con los fundadores, herederos de formas de poder simbólicos. Por un lado se trata de un juego libre de fuerzas en el que las opciones se eligen dentro de la comunidad pero por otro lado la anterior cadena de mandos ha sido paulatinamente contaminada por factores económicos que inciden sobre el prestigio y la acumulación de capital simbólico.

Actualmente el sistema de mandos tradicional ha pasado más a relacionarse con los requerimientos generados por la estructura estatal del cabildo integrado por personas, la mayoría de ellos jóvenes con niveles de formación escolar e incluso universitario de modo que existe un juego entre lo que fue y lo que es: entre los alcaldes tradicionales y los cabildos modernos. Esto se evidenció en la última elección del cabildo de Shuid para el año 2012 en donde las discrepancias entre los líderes “de edad” con la generación de nuevos líderes fue notoria. Los mayores de la comunidad, aliados a un pequeño grupo de líderes jóvenes, presentaron candidaturas para las dignidades de cabildo, candidaturas que finalmente no ganó quedando más bien al frente líderes jóvenes que constantemente migran o que tienen trabajo fijo sea en camaroneras de la costa o en las ciudades. Esta especie de transfiguración histórica de lo tradicional es analizada en detalle por autores como Lentz (1986), Martínez (2002), Prieto (2004), Ibarra (2004), quienes manifiestan que históricamente las autoridades tradicionales (llámese: alcaldes, síndicos, regidores) fueron de a poco desplazadas con la elección de los cabildos comunales a partir de la Ley de Comunas del año 1937, no obstante esto llevó, a mi criterio, a un doble y ambiguo proceso, por un lado de erosión de lógicas comunales de convivencia social, pero también de readaptación de aquellas prácticas sociales en contextos de bruscos cambios. Al respecto Korovkin argumenta que la Ley de comunas posibilitó grandemente la reconstrucción de las antiguas instituciones políticas y toma como ejemplo el caso de los antiguos caciques elegidos posteriormente bajo la forma de alcaldes en el norte del país; aclara la autora que, para el caso de Otavalo, la institución de los Curacas sobrevivió mucho después de que se promulgara la Ley de Comunas. Si bien es cierto que habían perdido su peso anterior conservaron parte de su poder,

Las familias de curacas conservaron algo de su poderío económico de antaño. Poseían una gran cantidad de tierras comunitarias y tenían un papel importante en el comercio local. También mantuvieron parte de su antiguo prestigio, lo cual les permitió permanecer, en gran medida, a cargo de la solución de conflictos dentro de la comunidad, función que antes desempeñaban con el apoyo del estado colonial. De hecho, los Tenientes Políticos a veces nombraban los alcaldes entre los miembros de las familias de curacas (Korovkin 2002, 137).

Curacas que posteriormente se trasfiguraron en fundadores de las imágenes religiosas, priostes de fiestas e incluso como Tenientes Políticos. Desde esta misma perspectiva Polo, a partir de los trabajos de Andrés Guerrero (1991, 1993, 2000) realizadas en antiguas haciendas del norte del país, encuentra además que en la figura del teniente político se manifiesta el eje de poder y articulador de las nuevas formas biopolíticas del poder estatal, ya que conoce los códigos de la mayoría de los miembros de la comunidad, comparte el mismo hábitus socio histórico de ellos, participa de la dominación directa de las haciendas, además decide y sanciona pleitos cotidianos, en este sentido es un “articulador” del estado, la hacienda y las comunidades indígenas. Autoridad que generalmente recaía en los hombres reconocidos dentro de la localidad, blanco mestizos (Polo 2009, 135).

La relación histórica entre el teniente político y las autoridades tradicionales constituye una de las claves para entender la relación de las comunidades con el estado, el sistema de hacienda y las parroquias. En el caso de Shuid siguen siendo las autoridades tradicionales con sus propios sistemas de cargo las que cumplen actividades sociales, rituales y festivas de “gran” importancia al interno y por su gran valor de cohesión social, fortalecen lo relacional, son aquellos los que, como antes, aún tocan los churos, tanto del Cabildo (de tamaño más grande) como de la Iglesia (de tamaño más pequeño), para invitar a las reuniones, mingas, acudes comunales, los encargados de programar, junto al cabildo, todas las fechas en las que se realizaran las fiestas religiosas de la comunidad y que tienen con coincidir con las noches de luna llena, así como también junto a los dirigentes de la iglesia, la mayoría de ellos jóvenes, las romerías a los lugares sagrados (huacas), la celebración del *mushuc wata* (año nuevo) o carnaval, Corpus Cristi, las fiestas de Agosto (*burro pishta*)⁹ y de Noviembre (*jatun pishta*: fiesta mayor), convirtiéndose

⁹ Fiesta de los burros, que se celebra una semana antes, en forma de parodia, de la fiesta mayor. Aquí prevalece lo jocoso, la chachara y la burla, en el día clímax de la fiesta se corre montados en burros con montura de caballos en busca de coger al gallo.

en los referentes de un *ser* comunidad y *hacer* comunidad todavía vigentes. Los testimonios de los viejos comuneros nos permiten ver el peso que tuvieron los alcaldes en la cohesión interna de la comunidad, independientemente de su relación, históricamente constituida, con la organización del poder.



Ilustración 2.2 Alcalde *guía*. *Futzos* en la celebración del corpus cristi. Fuente: Unidad Educativa Pachayachachic 2006.

Yo me casé a la edad de 20 años, mi mujer tenía 18 años, después de casado me fui un años más a trabajar, dende ahí ya no me fui más. Ya me quedé en la comunidad así viviendo. Después mi vida fue ser servidos como alcalde, luego me fui ya dirigente del Cabildo, como Vicepresidente, así en el trascurso del año ya me tocó ser Presidente, dende ahí ya he sido solo dirigente hasta este momento en que voy ya a culminar como dirigente central de las cuatro comunidades del agua, pero ya estoy por época de culminarme... pido mi renuncia.

O sea más antes el deber de ser Alcalde era siempre... hay dos tipos de alcaldes dentro de esta comunidad, el uno se llama del Cabildo el otro se llama de la Iglesia, yo no fui todavía alcalde del Cabildo sino solo de la Iglesia en donde siempre tocaba estar junto con el regidor con el síndico en las fiestas, en las misas, en los bautizos, en los matrimonios... siempre tocaba estar viendo la iglesia, limpiando, churando, llamando a la gente así era la vida de ser alcalde así pasé un año justo.. antes tocaba ir con los ramos, en el domingo de ramos a Guasuntos, una semana antes el miércoles tocaba ir a hacer el andamio para la crucificación del señor Jesucristo en Guasuntos, traer los laureles... todo eso era el trabajo de ser alcalde de la iglesia. Eso ponían los regidores y síndicos de la Iglesia... los

curas muy poco eran para ya esa temporada más antes si dizque ha sido bastante así cuentan los mayores, cuando yo estuve no era mucho... poco era, después como ya vino un padre que era párroco de la parroquia, vino, nos puso una orden de que ya no teníamos que ir a Guasuntos y nada, así seguíamos aquí en la comunidad hasta el día de hoy.

Fue como de choque una temporada, la mayoría de la gente estaba acostumbrada a ir a la parroquia, porque en esas fiestas encontraban los sacerdotes... daban chicha, comida, trago por eso o sea tenían bastantes relaciones la gente del campo con la gente de la parroquia, pero en la cual el Padre él ya no le parecía bien, entonces él decía ustedes bajan a la parroquia solo para gastar la plata, botar las cosas, viene de ahí ojalá al segundo día o al tercer día, entonces en eso se iba dando cuenta poco a poco la gente hasta cuando totalmente ya nos olvidamos de la parroquia... muy poco por la necesidad ahora la parroquia, pero antes era semanalmente tocaba estar en la parroquia, de cualquier cosa, igual así mismo el teniente, o el cura llamaba para limpieza de la Iglesias, del cementerio, de la plaza, o sea era bastante exigido casi que a la cuenta.¹⁰

Estos rituales cumplieron un papel importante en la reproducción del común, pero así mismo la cohesión comunitaria es necesaria para los trabajos de desarrollo de la comunidad, que se realizan cada cierto tiempo y que se hallan más sujetas a los ritmos de las instituciones estatales, así como de las ONGs que a los de la propia comunidad.

Esta acción comunitaria es desarrollada ya no con la presencia de los antiguos alcaldes, sino de gente más joven formada en esos tratos.

La siguiente foto muestra el momento en que los sacerdotes de la Pascua de la semana santa llegan a la casa de uno de los fundadores para agradecerle el haberles permitido pasar la fiesta con las coronas, compuestas principalmente por hojas de laurel y ramos.

En la foto a continuación, se observa a uno de los taitas grandes, varias veces alcalde mayor, el cual se hace presente aunque no ha sido invitado. De hecho el “no estar” presente en esos momentos constituye en sí mismo una ofensa hecha tanto a los fundadores como a los sacerdotes.

¹⁰ Taita Segundo Snaguaray (Presidente de la directiva central del agua del cerro, río cadrul), entrevistado por el autor, marzo del 2012.



Ilustración 2.3 Taita Gabriel Malán, antiguo fundador de la imagen de la virgen de las nieves y varias veces Alcalde Mayor de la Comunidad. Abril 2011. Fuente: Carlos Ñugzhe 2009.

Aun cuando existen otras autoridades, de algún modo modernas, los taitas siguen cumpliendo un papel fundamental en la organización de los rituales que permiten reproducir, en la actualidad, la idea de comunidad.

Para cada fiesta, celebración y/o romería existe una persona llamada “fundador”. Es el “dueño”, “encargado” o “heredero” de la fiesta o de la “imagen”. Es el que ha “empezado” y/o a continuado la costumbre de “hacer” la fiesta, que le “sirvan” al santito o a la imagen que tiene y que “pasen” la fiesta (...). Cuando no hay alguien que pronuncie que va a pasar la fiesta, le toca al fundador ir a “buscar”, a “rogar” para que “den pasando” la fiesta “no se puede quedar así”. Siempre hay que hacer, aunque sea “pobrementemente”. Va llevando alguna cosita de comer y algo de beber para “rogar” a los priostes hasta que les consigue. Cuando es “pedido”, es el prioste el que “ruega” al fundador que le deje “pasar” la fiesta o que quiere “servir” al santito o a la imagencita. En ocasiones, el mismo fundador debe ser prioste y “pasar” la fiesta, cuando no consigue quién lo haga o porque no hay quién le pida (Taita Juan Chafla. Citado en MCPNC – UNACH 2011, 89).

En todos los relatos anteriores se evidencia la importancia de lo relacional; palabras

recurrentes como “rogar”, “pedir”, “cumplir permite entender las implicaciones sociales, económicas y políticas que tiene el ampliar las redes sociales a partir de juegos simbólicos. Frente a procesos de descomunalización y de crisis económica de la comunidad, las diferentes romerías que se realizan cada año, a partir del mes de Mayo, a los diferentes lugares ritualizados, vienen a constituirse en momentos de encuentro y de diálogo; aquello debido a la escasa rentabilidad económica y del peso de la migración, la relación con la tierra sigue siendo importante mucho más desde un punto de vista ritual; pero además de ello el mecanismo de “al partir” siempre será deseable mantener no solo con gente de la comunidad sino con gente de fuera de ella, y esto mucho más cuando la mayoría de las familias no cuentan con trabajos fijos que aseguren los ingresos económicos como aporte a la economía familiar. Frente a ello tanto los subsidios y nuevas dependencias generadas por el estado y la economía de mercado, como lo relacional sigue teniendo vigencia; pero más allá de lo económico la relación con la tierra entra fuertemente en el campo de lo sagrado, por ello resultan importantes incluso más allá de lo festivo. Una entrevista hace evidente aquello.

Cada lugar sagrado o imagen (santito) tiene su especialidad: unos son para el ganado mayor. Vacas (San Luis de Guasuntos), caballos (Santiago Apóstol en Sibambe), ovinos, porcinos (*Utacruz*), etc. Otros son para las especies menores: cuyes, conejos, gallinas, etc. (*Dustunzhi*); otros son para la fortuna (*Uma Muyuna*, San Nicolás de Chunchi), o para que les vaya bien en el viaje a los migrantes (San Luis, la Virgen de Pumallacta) o para la salud (Señor de Palmira), o para los linderos y problemas de la tierra (Señor de Cofshi). A las romerías se lleva también el *puku* o vela, que se elabora con el cebo de algunos de los animales que se le ofrece al diosito, para que dé más y cuide y libre de las enfermedades (...). En las romerías y en las principales fiestas se ofrece abundante comida y bebida a los que están participando y a los que están por ahí. Participe o no de las fiestas, siempre se brinda y se ofrece los huesos o se deja en algún “lugar”, mientras se pide que aumente para el próximo año, se pide salud para poder regresar al año siguiente con los *wawas* y la familia, y que favorezca en toda hora y todo momento (MCPNC-UNACH 201, 91).

Estos lugares y momentos de diálogo o comunicación para el caso de la comunidad de estudio son: al cerro *Callana Pucara*, *Tzuti Cruz* (en la vecina parroquia de Achupallas), *uma muyuna*,

*yurac jaca, yana jaca*¹¹ (al interno de la comunidad). Así también lugares de fuera de la comunidad: Cantón Chunchi (donde la virgen), Parroquia Pumallacta (Mama Carmen), Parroquia de Palmira (Señor de la misericordia), Parroquia de Sibambe (San Felipe) Cantón Baños (virgen), Parroquia de Guasuntos (San Luis Rey de Francia). En la actualidad aquellos peregrinajes con sus rituales ya no encuentran resistencia de parte de la iglesia católica e inclusive a la mayoría de ellos son invitados los curas del pueblo para que hagan su parte. No obstante que la celebración de rituales pasa por serios cambios como parte de un proceso de reajuste institucional dentro de la comunidad y sus prácticas, su sentido se ha volcado cada vez más a lo doméstico como un sitio de repliegue y de resistencia pero además como respuesta práctica y política frente a contextos de imposición como los que surgen desde el estado. En la actualidad los jóvenes han ido imponiendo otros ritmos y sentidos de lo religioso pero sin que por eso la comunidad deje de lado ciertos ejes o preocupaciones simbólicas.

Ahora se trata de establecer nuevas centros de poder mítico y religioso de acuerdo a las realidades económicas actuales y a la presencia de nuevos actores relacionados con el estado y el mercado. Así hay una resignificación de lugares y el surgimiento de nuevos roles relacionados con la producción y el intercambio, los espacios rituales no son los mismos todos los años ya que hay que dejar descansar la tierra cada cierto tiempo. Por otro lado actualmente se *ofrecen* para estas celebraciones nuevos elementos, en donde prima la novedad: bandas de músicos, comida colectiva, misa con todo el ritual que aquello exige, discos móviles. Esto genera muchas veces conflictos en los viejos, sobre todo las mujeres que pugnan por que pervivan, al parecer, formas tradicionales de entender y de vivir lo sagrado.

Siendo la mayoría de esta población migrante, y estando la comunidad atravesado por los medios y el sistema escolar las influencias externas se muestran en toda su dimensión. No obstante un trabajo de análisis detallado permite mostrar un mundo complejo de supervivencias en medio de los cambios Estos son palpables desde los relatos y desde los mitos. Un joven esposo y dirigente de influencia en las decisiones al interno de la comunidad comenta un mito conocido.

¹¹ En el orden descrito: cerro en forma de tiesto, cruz anudada, marea la cabeza, peña negra, peña blanca.



Ilustración 2.4 “Celebración” en el *uma muyuna* (Mayo 2010). Fuente: David Moromenacho 2010.

Dicen que ha estado un señor regresando de una fiesta y al pasar por el huma muyuna, le pregunta de dónde bien, dice que regresa de totoras tocando en una fiesta, entonces un señor le pide que se quede tocando para él, el músico le ha aceptado y se queda... cuando pasa el tiempo y calculando que ya ha de ver pasado los dos días entonces pide al señor que le pague, entonces bien dice que le manda pagando y encima manda dando una buena huanlla para el camino ha sido mote con carne.

Cogiendo eso dice que se va ya para la casa, cuando se ha visto las rodillas se da cuenta que ha comenzado a podrirse de tanto tiempo que ha pasado tocando, el burro también dice que estado solo huesos. Bien viejo... mete la mano en la bolsa y solo jatzus dice que estado ¡Cuánto tiempo también pasaría pues!...¹²

¹² Taita José Azogue (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Guasuntos GADPG), entrevistado por el autor, marzo 2013.



Ilustración 2.5 La comunidad entera de romería al *huma muyuna*. Fuente: David Moromenacho 2010.

Así mismo *dicen* que ha estado uno de Shuid regresando de Totoras y pasando por el *uma muyuna* dice que ve a un hombre montado en un caballo y pregunta quién es.... Soy diosito dice que le contesta... que va a ser dios dice que le dice... entonces si eres dios dame una muestra le dice... ese hombre dice que le pide que se ponga de frente y le enseña una linda ciudad, pero bonita dice que ha sido en donde es el *macho urcu*...o cerro macho que va a ser eso solo es engaño le dice... dame otra prueba si eres dios le dice... entonces dice que le pide que jale una mata de paja... ahí dice que estado llenito de monedas de oro... ahí si dice que le cree cuando, ya va a decir algo mejor ya dice que se mete en el *macho urco* montado en el caballo dentro de un monte... entonces ya de ahí se va a la casa y le cuenta a la mujer... ¡que bruto!, has de pedir que te de algo de esas monedas dice que le dice... entonces mejor se regresa ahí mismo al otro día nada dice que encuentra... así mismo la paja que había levantado mejor bastantes matas dice que se han hecho... pero él se pone pilas y dice que bota sacando todas las matas de paja pero así mismo nada dice que encuentra... ya regresando a la casa dice que le cuenta a la mujer que no mismo ha encontrado nada pero que el otro miércoles va a regresar ahí mismo para ir dentro del monte a buscar a ese señor... ya llegado ese día se va dice al

umamuyuna... De ahí ya nunca más dicen que ha vuelto... que mismo le pasaría... le encantaría el cerro no sé.¹³

Los relatos muestran el complejo mundo simbólico actual de la comunidad en el cual se mezclan elementos cristianos y páganos, la fascinación, el respeto y al mismo tiempo el temor a lo insondable y lo desconocido. En el caso de estos relatos se habla de la existencia de un mundo de la fiesta por sobre el mundo de las necesidades siempre presentes. Se habla igualmente de tiempos naturales por sobre los racionales, de riquezas presentes aunque siempre esquivas e inalcanzables. Todo esto permanece en el inconsciente de los participantes como una especie de memoria colectiva que guía muchas de las conductas actuales, pero así mismo hay una yuxtaposición de lo sagrado con lo profano que da cuenta de modo práctico los conflictos presentes en la comunidad a la hora de entender y de vivir lo simbólicos.

En cuanto a las relaciones con la gente del pueblo, aquellas se han movido constantemente entre la aceptación y el rechazo, ambigüedades propias de un sistema asimétrico que incluye desde relaciones “al partir” hasta el compadrazgo. Históricamente son aceptadas las obligaciones impuestas como parte de la costumbre, pero también han existido siempre resistencias. Actualmente estas relaciones se han ampliado y complejizado más allá de la figura del patrón, el cura y el teniente político ya que algunos miembros de la población indígena han alcanzado situaciones de poder incluso en la parroquia, sea por su participación en el comercio o como representantes del estado. Esto ha provocado cambios en los sistemas de representación y en la forma como estos son negociados.

2.4. Re-encuentros con lo relacional...

La reproducción y vigencia de prácticas relacionales como compadrazgos, priostazgos, acuerdos “al partir” no es ajena a una suerte de juego ritual. Así se da una especie de tira y afloja entre el que quiere coger a alguien para un posible compromiso sea como compadre, padrino o prioste y el que será cogido; siempre será comprometedor el aceptar involucrarse dentro de un compromiso social de cualquier tipo, más que por las responsabilidades por los costos económicos y sociales actuales que ello implica. Tanto para el que propone como para el comprometido lo relacional implica un constante intercambio de dones y contradones pero también de tratos económicos, lealtades sociales y políticas.

¹³ Taita Celestino Guamán (Catequista de la comunidad, Shuid bajo), entrevistado por el autor, Julio 2013.

Al momento de cumplir el cargo o el compadrazgo, antes que temer la fuerza o magia de un espíritu presente en lo dado que obligue a devolver ese don inicial en el sentido de la teoría de los dones de Mauss, aquello tiene más bien que ver con normas de relacionamiento social, por ello situaciones como el “qué dirán” o la “gente siempre habla” o “estar en la boca de todos” muestran el temor a castigos, principalmente simbólicos cuando se sale de lo establecido y lo esperado. También la idea de tener algo en común se reproduce en estas prácticas. Muchos jóvenes en la actualidad rehúyen establecer compromisos de larga duración sean compadrazgos, priostazgos o como cabildos o alcaldes lo que demuestra el constante resquebrajamiento de las formas de sociabilidad más tradicionales, o más afincadas en una tradición, no obstante ellos saben que no comprometerse con los rituales cotidianos tiene sus costos tanto en términos sociales como simbólicos.

Para ciertas familias el estar por encima de la media económica comunal significa estar en la mirada de todos como posibles candidatos para cualquier cargo o compromiso, y verse obligadas a cumplir con los cargos. Un joven esposo y dueño de un carro en la comunidad, tita R.Ñ propietaria además de una casa nueva de hormigón cuenta.

Yo estaba pasando la fiesta de Noviembre y había *chuchaquiado* mucho, mi mujer dice que ha sobrado la cabeza del puerco, para hacer caldo y que va a venir rogando a la misma cocinera para que dé haciendo, entonces yo con mi mujer bajamos a Alausí. Esa tarde había llovido demasiado y se había mojado la leña y entonces cuando regresamos, sentada había estado la cocinera sin hacer nada, entonces como tenía una carrera que hacer hasta la Moya con el carro estaba esperando... vuelta yo culpando de gana a la cocinera porque no se iba a ningún lado... sentada pasó ahí hasta bien tarde, llega nomás don Francisco a decir que haga un favor, mi suegra ya está por morir dice... de llevando a Alausí, ¡bueno! digo yo, ya pues era bueno ese día ya tenía dos carreras pensé... ele ya me da mejor una copa, después otra y después otra copa más llena de trago... espere dice que ya están bajando haciendo *guando* (amarrando a una persona enferma en una especie de escalera puesto cobijas encima) así mismo la mujer también ya me da otra copa... no pues digo yo esto no es para eso para otra cosa ha de ser, segurito mismo... llegan nomás ya con las cosas, ya que podía hacer pues...¹⁴

Los compromisos aunque se rehúyan, no son fáciles de disuadirse, existiendo, como

¹⁴ Taita Reinaldo Ñugshi (Comunidad Shuid, propietario de vehículo), entrevistado por el autor, noviembre del 2012.

compensación, una serie de mecanismos y estrategias de justificación o “mentiras” para lograr evadirlas, justificativos que la comunidad sabe que no son verdadero pero que aceptan ya que el no aceptar y estar en la “boca de todos” será una ofensa que nadie quisiera tener, principalmente si la mala fama se difunde entre las mujeres que por hallarse por su misma situación la mayor parte del tiempo dentro de la comunidad son las que reproducen un orden social interno en donde el “qué dirán” tiene ondas significaciones más allá de las económicas.



Ilustración 2.6 Presentes agradados luego de la *cogida* de compromisos para padrinos. Fuente: Abrahan Azogue 2006.

2.5. Final

Hasta aquí he tratado de mostrar una comunidad compleja en donde la crisis de la economía campesina es solo uno de los aspectos de esa complejidad. Las formas de reproducción de esa economía campesina se resiente cada vez más, y la relación misma con la tierra constantemente se debilita, no solo por su escasas debido a la acelerada sobrepoblación sino a la ausencia de una verdadera reforma agraria que parta desde adentro. En medio de ello se van presentando nuevas formas de entender y de vivir lo económico mezcla con lo sagrado y lo moral; desde donde la comunidad se ha ido reconstituyendo.

Capítulo 3

Ser comunidad... más allá de la comunidad

Si en el capítulo anterior puse de manifiesto la existencia de una comunidad en crisis con escasa productividad agrícola frente a una acelerada sobrepoblación, progresiva desertificación, escasa tecnificación así como pérdida continua de saberes tradicionales agrícolas y no agrícolas: ¿esto significa acaso avalar la tesis de que la comunidad ha muerto? Mi punto de vista es que frente a esta realidad compleja de nuevos escenarios y problemas se re-significan formas particulares de vivir y *ser* comunidad en donde los mismos no pueden entenderse solo desde la economía sino desde todo un juego de relaciones materiales y simbólicas que contribuyen a generar nuevos “horizontes de sentido”. Para esto me propongo partir de mi propia trayectoria personal y la de mi familia con el fin de mostrar distintas maneras de *ser* comunidad, relacionadas tanto con la cotidianidad como con distintas formas de posicionamiento social, cultural y político.

La época desde la cual parto son los años 80-90 del siglo anterior. Dentro de este contexto, se evidenciaban fuertemente las contradicciones del modelo de mercado, el fortalecimiento del capital financiero y el deterioro de la producción industrial y agrícola y de manera particular la destinada al mercado interno. A nivel local la agricultura a pequeña escala entró en crisis y estancamiento, fraccionamiento de la propiedad, presión demográfica, desvalorización del trabajo agrícola, falta de empleo rural y aumento de la pobreza principalmente en la población campesino indígena (Martínez 2002, 11-12). Frente esta realidad las comunidades optaron por diversas estrategias de sobrevivencia como la diversificación de las actividades, la migración a las áreas más desarrolladas del agro y a las grandes y medianas ciudades.

Pero hay otro proceso diferente de la migración que se mantiene en esos años y que tiene que ver también con los procesos de crisis del campo descritos. No me refiero a procesos de movilidad de la fuerza de trabajo como a la instauración de formas de servidumbre de niños/as indígenas de las comunidades en los centros urbano rurales como Guasuntos Alausi Chimborazo. Se trata de dinámicas económicas relacionadas con el control de recursos pero también relacionadas con una economía no económica, rituales e intercambios simbólicos como comadrazgos, padrinzagos de “largo alcance”. Las formas bajo las cuales se reproducían este tipo de relaciones recuerdan la teoría del Don desarrollada por Mauss (1979) ya que

finalmente los intercambios resultaban ser favores, reciprocidades, compromisos; acuerdos entre colectividades, tanto indígenas como mestizas. Y es desde esta realidad desde donde será trabajada esta parte: observar las maneras como una comunidad frente a procesos de crisis económica, practican o fuerzan reciprocidades externas que van más allá de la economía, que si bien aparecen asimétricas, vistas a largo alcance tienen que ver con procesos posteriores de *ser* comunidad acorde a la contemporaneidad y aunque finalmente no todos los niños/as involucrados dentro de ello reproduzcan de la misma manera, la intención de esta parte es mostrar la reconstrucción de la comunidad desde una especie de “toma de conciencia”. Así mismo, el “dar” no siempre es equivalente al devolver. Es decir, hay muchas formas de dar sin que se espere el devolver algo a cambio, como por ejemplo con nuestros hijos a los cuales damos algo pero sin esperar una devolución. Pero además me propongo desarrollar una reflexión paralela, relacionada con las historias de vida y particularmente como mi propia memoria y la de los míos, para entender las formas como en medio de esto se va construyendo el sujeto.

Las fechas que tomo como punto de partida se pierden entre los años 1970-1985. Apenas tenía 4 años y junto con otros niños de la comunidad había pasado a formar parte de una suerte de proyecto que siendo “civilizatorio” al mismo se anclaba en una tradición de sujeción colonial entre las comunidades y las cabeceras parroquiales. Se trataba de una dinámica particular de intercambio de dones en la que entraban en juego dos partes: una familia del pueblo que recibía en encargo niños/as indígenas y familias de la comunidad que dejaba o “encargaba” a manera de sirvientes a los niños. Desde la perspectiva de la propia comunidad, los vecinos de la parroquia eran gente “de apellido” o “de respeto”, valga decir importantes capaces de impartir una educación a los niños a cambio de servicios. Para las comunidades y para las familias eso era un recurso de aprendizaje del “otro mundo” en un momento en el que el flujo entre la ciudad y el campo no estaba tan desarrollado como ahora y la economía de subsistencia se resentía por el avance del mercado.

Pero una vez adolescente y luego de 11 años de haber estado de sirviente en el pueblo, ahora era ya “de letra y castellano...”, mi percepción de las cosas y del futuro había cambiado haciéndome más bien imaginar otros planes y perspectivas. Saldría de aquella condición y me iría a la ciudad, sería “alguien en la vida” desde mi manera de entender, pero además y de

modo aparentemente paradójico, todo esto no solo me lanzaba a un futuro distinto sino que estaba relacionado con un retorno al pasado, esto es con la comunidad de la que había salido en mi infancia. Al leer el “Ángel Novus” de Benjamín (2005) encuentro puntos de contacto entre esa lectura y mi propia historia de vida anclada en una tradición de la cual, al parecer, no quería desprenderme y que además me llamaba desde muy adentro recordándome una promesa hecha a mi familia: el regreso hacia nuestros orígenes, hacia nuestra comunidad, a la “matria” desde donde al momento escribo.

Documentos antiguos hacen mención a esas prácticas entre gente de las comunidades indígenas y del pueblo (Guasuntos-Alausi-Chimborazo); que sucedían mucho más antes del tiempo propuesto para este trabajo, hablo de la primera mitad del siglo anterior. Un acta (adjuntada a este estudio como anexo) escrita en el año de 1943 muestra la transacción realizada en las oficinas de la Tenencia Política de la parroquia de Guasuntos Alausi-Chimborazo entre una madre de familia, considerada ella misma “pobre e indigente” que entrega en consignación a sus tiernos hijos a gente del pueblo a cambio de ropa, comida y finalmente dinero. Esta acta manifiesta.

En la parroquia de Guasuntos a cuatro de abril de mil novecientos cuarentitres. Ante mi Torcuato Montalvo, Teniente Político Principal de este lugar comparecen María Manuela Maurisaca, de estrado civil soltera, mayor de edad y vecina de la parroquia de Pumallacta, a quien conosco certifico y dice. Que de manera más espontánea y en atención de su grabe estado económico que le hace difícil la vida. Hoy tiene a bien consignar a su hija menor de ocho años María Teresa Maurisaca en poder del señor Daniel Ulloa y de su señora esposa Lucinda Solís de Ulloa por el tiempo forzoso de cinco años, contados desde la fecha, debiendo durante todo este tiempo suministrar la alimentación y vestuario y la correspondiente educación de su clase a la referida menor, para que se compensen los servicios que pudieran prestar con estos gastos. Presentó el señor Daniel Ulloa, e impreso de este contrato acepta sus condiciones, y dice que como en gratificación, por la consignación que acaba de efectuarla en su favor y de su señora esposa, da a la compareciente María Manuel Maurisaca cuarenta sures en esta forma, veinte sures de contado y en moneda circulante y los otros veinte recibirá en su casa el día de hoy, por cuya entrega se le debe referir el respectivo recibo. Par el cumplimiento de este contrato se someten los comparecientes a las leyes vigentes establecidas en el Código de Trabajo; enseñando que caso de incumplimiento de las condiciones de este contrato, pagaría la compareciente cincuenta centavos diarios por el valor de la comida así como en igual forma el valor del trabajo durante el

tiempo que haya permanecido la menor en consignación en poder del consignatario. Siendo que le fue el presente a los comparecientes, se afirmaron y ratificaron en su contenido, y firmaron los que saben, y por los que no un testigo, dejando para constancia la huella digital con el infrascrito Teniente Político principal que certifica. (Los subrayados son míos).¹

Si continuamos con la revisión de este libro de actas aparece luego de veinte días, nuevamente la misma persona madre de familia con los mismos argumentos de pobreza e indigencia a consignar a su otro hijo menor de 6 años al señor Anastasio Ulloa por el tiempo de diez años y por los trabajos que pudiere realizar, a cambio se le debe proporcionar alimentación, vestuario y educación de su clase, finalmente como gratificación se le da a la compareciente “veinte y dos suces” en dinero sonante y una camisa de lienzo de valor de quince suces que la mencionada señora confiesa recibirlos íntegramente.² (Ver anexo N° 1)

Estas actas evidencian, como había manifestado anteriormente, momentos históricos de una realidad económica en decadencia inserta a la vez en realidades mucho más amplia de dominación y exclusión y que se “habían hecho carne” en los actores involucrados haciendo percibir como normal las mismas he interiorizando conductas; así mismo aquellas actas muestran también algo importante: el valor que tenía en esos momentos, y tiene todavía la palabra castellana por sobre el quichua sea hablado o escrito y por lo tanto la necesidad de acceder a ella y por ello viene a ser importante, como señala una cláusula del contrato, que el consignado aprenda el castellano a través *educación según su clase* (se entiende que del consignatario) durante el tiempo que permanezca en esta condición. En este trabajo he propuesto no mirar esa realidad como un simple intercambio mercantil o como producto de la situación de pobreza e indigencia, como manifiesta la señora presente en el acta y que conduce a establecer relaciones desde la lógica asimétricas con las familias del pueblo, más bien mirarlas como una práctica cultural organizada desde el “contrapoder” y que resultaban necesarios para el acceso a bienes simbólicos importantes en aquel momento histórico, como el idioma castellano³, así como también comportamientos y formas de ser, que

¹ Tenencia Política de Guasuntos. Acta cuatro, 1943. Libro de Actas.

² Un ganado para esa fechas costaba de 60 a 80 suces

³ El tema de la servidumbre o de los sirvientes, en cuanto trabajo infantil, ha sido no obstante una perspectiva poco explorada, en este sentido “se desprende de considerar a la actividad laboral de los niños como una expresión de la forma en la que se articulan los diferentes sectores económicos en una economía dependiente. Esta perspectiva permite, al mismo tiempo, comprender el modo en que se genera el proceso –más amplio– de reproducción de las unidades familiares en situación de pobreza (Maureira 2007, 276).

posteriormente resultaban útiles en la actualidad para plantearse un “mundo posible” muchas veces difuso de cambio y transformación pero que se hallaban acordes a los momentos económicos en los que desarrollaba y desarrolla la comunidad. Desde esta perspectiva en términos históricos el *ser* comunidad siempre ha jugado al interno de un campo de tensiones, negociaciones y a la vez de apropiaciones de lo que el contexto proporciona; un mundo complejo y contradictorio que le da otros sentidos y significados a las prácticas relacionales con lo externo.

3.1 Mi llegada a la ciudad

3.1.1 Memorias de campo n° 1

Era finales de Agosto de los años 80 del siglo anterior, los fuertes vientos, los soles y los ajeteos de despedida en las casas del pueblo anunciaban que se acababan de terminar las fiestas “de toros” de San Luis Rey de Francia patrono de la parroquia de Guasuntos- Alausi-Chimborazo. Para esos días la mayoría de la familia de “mi patrona” que había llegado para estas fiestas comenzaban a retirarse a los lugares de donde habían venido: Riobamba, Ambato. Quito, Cuenca; las despedidas de parte y parte eran la tónica del momento, algunos entre lágrimas otros con un “hasta el otro año”. En este contexto una orden dada por “mis patrones” había alterado estos rituales de despedida: se había decidido que mi vida de “muchacho” continuaría en Ambato donde una hermana de mi patrona. Así Guasuntos el lugar en donde me había criado desde los 4 años -al momento estaba próximo a cumplir 15 años- debía quedar atrás en el olvido; sin haber sido consultado de antemano ya se había decidido cuál sería mi futuro, un mejor futuro para ser un “un hombre de bien”.

Pero para mí ser “un hombre de bien” no debía seguir ligado a la servidumbre a seguir recibiendo órdenes sin asumir yo mismo la vida; ya no era eso lo que tenía en mente y más bien un mundo de expectativas e ilusiones de adolescente me había formado hasta ese momento, como el deseo enorme de conocer, vivir y estudiar en la ciudad, en la capital; ilusiones que también las había compartido con mis amigos más cercanos. Así, por referencia de una prima mía sabía de la capital, hasta creo que en silencio la conocía, las oportunidades que allá había y que para ello, solo era necesario “ser honesto y trabajador”; pero además el deseo de seguir estudiando y trabajando allá en la capital era lo que internamente, y en secreto casi, me había propuesto haciéndome un mundo de planes para ello, la forma de lograrlo creo que era lo de

menos o por lo menos al momento, no importaba tanto. Se trataba de un proceso de construcción de sujetos modernos que de algún modo antecedió a la propia dinámica generada por el movimiento indígena y por los movimientos migratorios de la década del noventa.

Ya habíamos escogido el día, la hora y el lugar en donde junto con otros dos compañeros de colegio, dos para ser más exactos, tendríamos que encontrarnos para juntos ir a Quito; la idea estaba fija y la ciudad nos atraía y hasta nos llamaba con urgencia: estudiaríamos y trabajaríamos juntos, los tres ayudándonos mutuamente y sin separarnos. De antemano me había cerciorado que todo eso era posible, y sí que era posible ya que me habían contado con lujo de detalles que podíamos trabajar en el día y estudiar en la noche; además también otra realidad me empujaba a ello, la idea de ser libre, de tener mi dinero propio, hasta creo que era una especie de *reto* que me había propuesto personalmente: el llegar a la ciudad y que tenía relación con ritos de iniciación propios de los jóvenes de las comunidades del lugar: ser rodado, conocer el mundo.

La necesidad de ir a una ciudad como Quito se había ido fraguando en mi relación con otros adolescentes en el colegio de Guasuntos en el que estudiaba. Entre mis planes estaba que una vez que mis padres me saquen de la condición de *sirviente* iría con mis amigos y compañeros de colegio a trabajar y estudiar en Quito para ser “alguien en la vida”. Yo les había motivado esta idea y ellos la compartían, pero en todo caso, me había cuidado de no decir a nadie más lo que pensaba ya que por experiencia sabía que a nadie le interesaría mi opinión ni se lo hubiera pasado por la cabeza preguntar cuáles eran mis verdaderos deseos de adolescente.

Si yo quería seguir mi propia trayectoria trazada ocultamente al igual que la de otros adolescentes de la comunidad, eso constituía un secreto que sólo se podía compartir con los pares, esto es con la nueva generación de miembros de la comunidad. Mi firme decisión, largamente acariciada, era seguir, a partir de ese momento, mis propias conveniencias y no continuar con mi vida de sirviente en Ambato como se había programado.

Mi respuesta frente a un destino trazado fuera de mi subjetividad fue ¡no!... posiblemente mi primer no dentro de una vida de siempre aceptar y decir “sí”. Como era lógico mi respuesta no fue bien recibida, la relación hasta ese momento estable comenzaba a mostrar las fisuras de una u otra forma ocultadas bajo figuras patriarcales. Yo era el sirviente indígena de mayor edad de una de las familias blancas y de apellido del pueblo de Guasuntos, el ejemplo a seguir para

los otros, un niño y una niña que estaban al momento en la misma casa bajo las mismas condiciones que la mía. Frente a mí estaban mis patronas las que me habían criado desde los cuatro años, cuidándome y educándome. Ellas eran quienes al mismo tiempo que me habían “civilizado” me había condicionado a obedecer todo a decir si a todo y a guardar gratitud, estas enseñanzas y costumbres, este pacto de reciprocidad, al momento se rompía, me había revelado y aquello alteraba la ubicación dentro de un espacio de relaciones. Como era de esperarse esta noticia alteró todo, trastabilló todo; causaba asombro mi comportamiento, hasta se me preguntó con quién “me había juntado” es decir alguien tenía que estarme enseñando esas cosas y que eran la causa de que me haya vuelto “filático”.

Luego de esta respuesta sorpresiva de mi parte, los patrones de Ambato se marcharon del lugar, pero sin dejar de advertir de que estaban seguros que en unos días cambiaría mi decisión y recapacitaría, entendiendo lo que era bueno para mí. Pero ya nada haría cambiar mi decisión. En días posteriores y de manera alarmada mis patronas de Guasuntos llamaron a mis padres para comunicarles la novedad, ya en presencia de ellos me volvieron a ordenar ir a Ambato. Nuevamente les dije que ¡no! y esta vez, curado de mi primer no, este era más firme y decidido. Al no existir alternativas y no dar señales de que aceptaría la orden, me regresaron (*devolvieron* si cabe el término) con mis padres, evidenciando, de manera ritualizada, la ruptura de un vínculo. El baúl de cosas principalmente ropa y la radio pequeña de pilas, con los que salí, se convertían, junto con un par de zapatos nuevos “de marca” en los objetos más valiosos que tenía ya que eran los símbolos de haber estado afuera, pero además de que comenzaba para mí una nueva vida. Acto seguido mis padres intentaron dejar un puerco a mis antiguas “patronas” como agradecimiento por todo el tiempo que me habían tenido en su casa; aquello no fue aceptado y el animal fue vendido en la vecindad.

Aunque se trata de una experiencia personal, posiblemente fue parte de lo vivido por muchos jóvenes en esos años. Se trata de un momento de quiebre en las formas antiguas de vivir la comunidad. La ciudad era en este sentido sinónima de libertad y de construcción de subjetividades y de otras formas desde donde era posible *ser* comunidad.

Casi no me acuerdo del momento en que regresé de vuelta a la comunidad luego de una relación que había tenido su inicio en mi infancia, además de que no me acordaba nada de donde había venido ni por donde era de regresar, es decir no conocía el camino de retorno a la

comunidad y ni siquiera me acordaba el mismo momento en que aprendí a decir “no” peor medir los alcances y las consecuencias de aquello. Cuando intento retornar a ese momento solo logro hacerlo a partir de imágenes fragmentadas, que ahora registro, aunque aparentemente no tengan importancia. Recuerdo como en sueños que luego de un tiempo de caminata desde el lugar a donde habíamos llegado con el transporte, llegamos a la comunidad de la Moya en donde papá quiso darme una cerveza, lo cual no acepté, mi padre y mi hermano mayor en cambio consumieron algo de licor; una vez concluido este ritual de distensión, comenzamos el largo camino de retorno a nuestra propia comunidad acompañados de la música de “mi” radio y la perplejidad de mi padre.

En el trayecto no entendía lo que mi familia conversaba, ellos hablaban en quichua y yo había perdido el idioma y con ello también toda la lógica anterior del *ser* comunidad o a lo mejor había aprendido otra lógica de *ser* que se fue fraguando desde el mismo momento en que fui dejado, hace mucho tiempo, en Guasuntos. Regresaba a la comunidad “castellano” de “letra, pilas y sabido” aspectos que posteriormente darían lugar al prestigio y la admiración entre los comuneros tan esperado por mis padres. Parece que llegamos cerca del anochecer a la comunidad y a la casa. Tardé un buen tiempo en reconocer a todos los miembros de la familia que entre asombrados y curiosos, se habían congregado en casa a recibirme además de que no sabía que tenía un hermano pequeño, con el cual posteriormente construiríamos nuestro futuro.

Aun cuando mi resolución de viajar a la capital era firme no tenía plata para el viaje así que tenía que esperar y convencer a papá que me dé el dinero para hacerlo; hasta mientras, me iba adaptando de a poco a la vida en comunidad, asunto que nunca lo logré del todo y mejor siempre era un problema para mis hermanos por las imprudencias que cometía. Un día me habían dejado cuidando los animales en un terreno cerca de otro que tenía granos y yo me había entretenido jugando; por la tarde llegaron los reclamos donde mis padres, había hecho daño los animales y había que pagar aquello. A veces me pregunto si no fue esa la causa de que mis padres decidieran que siga mi camino rumbo a la ciudad, a la ciudad de mis sueños, como la percibía en ese entonces, además de que poco ayudaba en la casa y peor podía comunicarme en quichua con mi familia ni con el resto de la gente de la comunidad. A pesar de todo ello, me daba cuenta que una aurea de prestigio me acompañaba por el hecho de haber estado fuera de la comunidad y ser castellano. Ahora, cuando la migración y los flujos entre la ciudad y el

campo, entre los pobladores de la comunidad de Shuid se han generalizado las cosas suceden de otro modo, pero para ese momento quien había salido durante tanto tiempo de la comunidad era percibido como alguien ubicado más fuera que dentro de ella, A pesar de ser nativo de la comunidad era diferente a los demás por el hecho de haber estado afuera.

Cuando mis padres me anunciaron que tenían el dinero para financiar mi viaje no podía creerlo, casi no dormí la noche anterior pensando en la capital. A Quito no la conocía pero tanto había oído hablar del mismo que parecía conocerla desde siempre; ya muy por la mañana estaba vestido y pedía la bendición a mis padres para salir pronto y llegar a la urbe temprano. Luego de ello ya no recuerdo nada excepto mi llegada por el Sur de Quito y el deslumbramiento que me producía una ciudad que percibía como inmensa: sus calles y gente. Pero aunque sus ambientes no me eran familiares tampoco me causaban temor y en eso debió influir mi experiencia anterior en Guasuntos.

Mi decisión de ir a la ciudad se había cumplido. Me faltaban dos días para cumplir 15 años y ya estaba en Quito, la capital, en donde me esperaba una prima. Recuerdo claramente la dirección: en la calle Ambato y Cumandá sector San Roque. Como si hubiese siempre vivido en la ciudad, cogí un taxi, le di la dirección al chofer y luego de un momento estaba ya en la casa de mi prima y de su familia, le explique mis motivos de estar en la capital, las expectativas que tenía y sin muchos problemas ya era parte también de la familia de ella. El esposo de mi prima era zapatero y necesitaba un oficial de confianza, ella vendía en el mercado de San Roque café con tortillas de verde así que mi presencia resultaba favorable para los dos, además llegaba a la capital con una fama ganada dentro de la parroquia de Guasuntos, la percepción de que los miembros de la comunidad de Shuid son ‘obedientitos y hacendositos’. El haber estado de sirviente en el pueblo significaba que podía hacer de todo, aseguraba todas las ayudas y la confianza necesaria. Para mí, se habría al momento todas las oportunidades que necesitaba para salir adelante; sentía que de pronto tenía una familia “propia”, tenía el extraño sentimiento de que pasaba a formar parte de *algo propio* aunque estaba lejos de los míos. Evidentemente, narro una memoria personal pero con significación social (Ver Halbwachs 2004).

Solo posteriormente me enteré de que San Roque, el barrio al que había llegado, era un referente común en la mente de mucha gente migrante indígena. Esta llegaba por lo general ahí en busca de oportunidades laborales y de vida. La memoria reciente, recogida por Cuminao,

muestra que ha este barrio comenzaron a llegar indígenas y mestizos provenientes de la provincia de Chimborazo y particularmente Riobamba durante la década de los años 60 y 70. Para los migrantes “una vez en la ciudad es en el mercado de San Roque donde encuentran un espacio para trabajar; en el caso de los hombres principalmente como cargadores o vendedores y las mujeres como vendedoras, ya sea en puestos fijos o de forma ambulante” (Cuminao 2006, 7).

3. 2. Maneras de ser comunidad en los lugares de migración

Los acercamientos teóricos y metodológicos en esta investigación tienen sentido en la medida en que son útiles para entender una realidad concreta (Paniagua-Mazorra 2013, 245) y de manera específica, en este caso, saber que está pasando en las comunidades, cuáles son los procesos de cambio globales en los que se hallan insertas en relación a los cambios más amplios, relacionados con el mercado y con lo urbano (Paniagua-Mazorra 2013, 248-249). Igualmente esto nos ayuda a entender que la construcción de nuevas formas o maneras de *ser* comunidad dentro de procesos migratorios y de movilidad, no constituyen únicamente una forma de mestizaje, hibridación o mezcla de culturas, sino un campo de fuerzas y tensiones en los que al mismo tiempo que se da un cruce de culturas y un enriquecimiento mutuo, la población se ve inserta en permanentes *juegos* de poder al interno de contextos y dinámicas locales globales.

Nunca han sido las comunidades entidades aisladas de dinámicas más amplias sino que desde los mismos años del coloniaje se han visto insertas en realidades más amplias de carácter regional y global. Si asumimos, a nivel metodológico, los acelerados procesos de territorialización y desterritorialización que se viven hoy en día a nivel global, debemos concluir que los acercamientos al tema de la comunidad no pueden partir de perspectivas unidireccionales llámense estudios rurales o campesinos o únicamente desde la sociología, o la economía política, o desde una mirada que tome en cuenta únicamente la geografía de las comunidades o la cultura como forma aislada de la economía. La experiencia muestra las limitaciones que presentan los enfoques unidireccionales que sobredimensionan una sola perspectiva analítica debido a la heterogeneidad y pluralidad de hechos y fenómenos a partir de los cuales se constituye actualmente la comunidad, no sólo en los espacios urbano-rurales sino internacionales y de flujos virtuales. Así temas como la migración, tomados separadamente,

fuera de los procesos complejos de ida y vuelta, de inserción y separación que se producen entre distintos lugares tiempos y realidades no permiten entender procesos propios y particulares que van definiendo maneras particulares de *ser* comunidad en la actualidad. En este sentido propongo el encuentro o imbricación entre diversas perspectivas teóricas y metodológicas que den cuenta de los diferentes procesos ya sean de descomunalización como también de comunalización, así como de los contextos que sirven de marco a los mismos. Se trata, en definitiva, de encontrar los recursos necesarios para entender tanto la construcción y deconstrucción de lo que se entiende por comunidad a partir de procesos que siendo globales han inmiscuido, de manera concreta, a las miembros de las comunidades del hoy.

La cultura de migración no es nueva ni reciente para las poblaciones indígenas y más específicamente para los de la provincia de Chimborazo. Esta es una dinámica de tiempos muy lejanos que bien pueden ser entendidas como estrategias de sobrevivencia en medio de relaciones coloniales y postcoloniales. De acuerdo a Karen Powers la movilidad era un recurso para hacer frente a las presiones económicas que acarrea la dinámica colonial, como las mitas y el pago de tributos (Powers Viera 1994). En la actualidad la migración puede ser entendida como “estrategia de vida” frente a una realidad de crisis de reproducción de la comunidad en cuanto espacio territorial (Ver Martínez 2002).

Espín demuestra que en la ciudad barrios como el de San Roque, San Blas, La Magdalena, en Quito, formaban parte de asentamientos muy antiguos que acogían periódicamente a un importante conglomerado indígena (Espín 2012, 101), la actual identificación del barrio de San Roque como “Riobamba chiquito” orienta nuestro análisis hacia esa permanente presencia indígena de Chimborazo en el sector, sin embargo habría que relacionar los actuales flujos migratorios, con un pasado más antiguo ligado con lo indígena y lo popular. En este sentido concibo la migración como un proceso actual que debe ser entendido en sus propios términos (Maldonado 2012; Espín 2012) pero al mismo tiempo creo que es necesario asumirla en toda su profundidad histórica. Los trabajos de Salomón (1992), Minchon (2007), Powers (1994), Kingman (2006) dan pistas importantes en este sentido.

Es cierto que en la actualidad, las cada vez más difíciles condiciones económicas por las que atraviesa el área rural y más específicamente las comunidades indígenas, han impulsado procesos migratorios como estrategias de sobrevivencia económicas frente a necesidades

propias de una vida “moderna” a una escala más amplia, pero existe toda una trayectoria anterior a más de distintos factores en juego, Bastos y Camus, (2000); Herrera (2002), Martínez (2002) muestran cómo históricamente las condiciones económicas difíciles en el campo, ya no permiten la satisfacción de las necesidades básicas de las familias. De acuerdo a estos autores la progresiva erosión de la tierra con su consecuente baja productividad, el alto costo que implica producir en la actualidad, la sobrepoblación frente a la escasez de recursos, impulsan a la población rural principalmente indígena a procesos migratorios hacia las grandes urbes, unas veces de manera estacionaria y en otros casos de manera definitiva. Hace falta, sin embargo, reflexionar sobre aspectos relacionados no tanto con los factores de expulsión como de atracción hacia nuevos espacio.

A mi parecer si bien es cierto que las dinámicas migratorias tienen que ver con los cambios en la estrategias de las comunidades frente a los cambios en la economía agraria, hay otras realidades que se relacionan más con cambios sociales y culturales en las estrategias de las comunidades, como la consolidación de redes sociales urbano-rurales o con la generación de nuevos referentes de vida que sin romper necesariamente con la comunidad, la colocan en otro plano. Me refiero, por ejemplo, a los ritos de iniciación, asumidos por la población indígena joven, para la cual migrar constituye el momento de entrada al mundo de los adultos, de la apertura al mundo y sus responsabilidades, del manejo del dinero propio y del prestigio que brinda localmente el ser migrante de éxito (Azogue 2012, 22-23) y mientras más joven se lo hace es mejor.

Lo que me interesa resaltar de la dinámica migratoria es la idea una de comunidad que “viaja con el migrante”. Entender que los fenómenos migratorios son procesos vivos y continuos de ida y vuelta, de constantes intercambios entre lo rural-urbano y urbano- rural y de afirmación de vínculos afectivos, económicos e identitarios con las comunidades de origen y con las redes urbanas (Espín 2012, 113). Revisando notas de campo de un trabajo reciente del que fui parte, “Migrantes indígenas en la ciudad” encuentro las declaraciones de un dirigente indígena en San Roque sobre la necesidad latente de reconstituir la idea de comunidad en la ciudad.

Para nosotros el pueblo indígena, si es que nosotros no vivimos en una comunidad, no hay vida, en este caso es para nuestros hijos, nuestros jóvenes. Si formamos una comunidad vivimos

como indígenas, si nosotros no tenemos una comunidad, si nosotros no estamos organizados no somos nadie (F.M. Citado en Azogue 2012, 28).

Posteriormente el mismo entrevistado hace evidente esta idea de comunidad a partir de un sentido, no tanto comunitario, sino de una “vida en común” desde la ciudad (Bedón 2012, 166; Kingman 2012, 179) que pueden ser de alegrías y penas, sufrimientos y regocijos, necesidades y satisfacciones. Dentro de estos espacios urbanos se manifiestan prácticas relacionales como el cuidarse mutuamente, donde los errores de una parte del grupo se convierten en los errores de todos. El grupo en sí mismo está fallando y es necesaria la inmediata rectificación.

Vivir en la ciudad es bien difícil compañero, porque no sabemos al lado de qué familia vive [...] pero si nosotros mantenemos en comunidad y mantenemos nuestras costumbres, nuestra identidad, entonces si algún compañero tiene algún problema, nosotros mismos damos concejo, por ejemplo un disgusto con la mujer, entonces nosotros levantamos a las seis de la mañana, tres de la mañana, dos de la mañana, nuestros taitas ya están allí. Si tiene falla en alguna cosa el esposo o la esposa, ya viene siquiera dando unos correazos nuestros taitas, ya nos corrigen, entonces eso es lo que mantenemos en común (F.M. 2008. Citado en Kingman 2007-2008, 207).

Estas citas permiten entender a San Roque como un espacio con significado social, político y cultural, de “relaciones y de configuración de identidades” (Cuminao 2006, 7). Pero también el barrio es percibido como “lugar de acogida” en cuanto se convierte en “espacio lleno de expectativas y oportunidades, a donde se llega con cierto temor, pero también “en confianza” ya que en él es posible encontrarse con “otros del campo”; ellos saben “como es sufrir” (...) y por ello no “niegan la ayuda a los otros” (citado en Azogue 2012, 21-23) Todo eso lo transforma en términos reales y figurados, en un “lugar de vida” (Cuminao 2006, 18).

La mayoría de migrantes al llegar a la ciudad se sacrifican trabajando a diario a fin de regresar con dinero para la familia que se ha quedado en la comunidad o para comprar un terrenito o un ganado, así manifiestan que en la ciudad trabajan duro “como en el campo” y entre ellos no está permitido negar ayudas; esto posibilita a que permanentemente en la ciudad se recreen nuevos lazos de amistad (Cuminao 2006, 5) así como el que se fortalezcan los ya existentes y a través de ello, se creen y recreen formas “en común” de *ser* y estar entre propios, entre *runapurás*. Para Cuminao los migrantes traen “consigo una serie de patrones culturales que reproducen en la ciudad, pero también son readecuados y reformulados en el contexto citadino (...) dentro de

juegos de poder (...) de conflictos y consensos” (Cuminao 2006, 5-6). Todo esto podríamos llamar maneras o formas de *ser* comunidad, un microcosmos de relaciones que vendría a ser, no tanto una representación nostálgica de la comunidad en un medio adverso sino reacomodos prácticos en el presente.

Para los migrantes la ciudad se convierte en un lugar de acogida en cuanto permite reconstruir distintos tipos de relaciones, más o menos amplias pero que en todos los casos los remiten a la idea de comunidad. Esta idea incluye una amplia gama de expectativas e intereses, problemas y limitaciones, incluyendo desigualdades y relaciones de poder, pero es asumida frente a la ciudad y sus fronteras sociales, raciales y étnicas. En este sentido la migración a la ciudad es continuidad de una vida que ha sido en la comunidad y se plantea como algo que es recreado y potencializado en la ciudad, Herrera (2002), Cuminao (2006), Kingman (2006), Espín (2012), Bedón (2012). Dentro de este proceso el migrante se apropia de la ciudad pero también se deja apropiar de ella.

Retomo mi libreta de campo sobre San Roque y percibo como se van generando espacios de acogida para los jóvenes y del cual fui parte.

El ambiente familiar está claramente marcado en el lugar, como ejemplo de esto tenemos un “taller de sastrería” que mide metro y medio por metro y medio de dimensión, es decir tres metros cuadrados de construcción, el día de nuestra visita nos recibió amigablemente uno de los hijos del dueño, un joven de 17 años aproximadamente que en ese momento arreglaba unas prendas de vestir. Son dos kioscos y quien nos recibe se llama Samuel. Parece llevarse bien con la gente joven como él, y que comparten determinadas realidades, ya que en el transcurso de la entrevista pasan sus amigos y el saluda con los sobrenombres como: “cullo” “piraña”, “gordo pechan”, “ganado”, “latas” “chamo” “van dam”, “supremo”, “Jeiby”, “donking”, “crash”, “aparato”, “botas”, “ruin”, “sativos”, “perpetuo”, “tregua”, “hilitos”. Nos cuenta que su papá ya está enfermo y que le duele la espalda. Samuel ayuda en la casa a sus padres para pagar de la luz y el agua, con lo que gana trabajando en el taller... En uno de los kioscos están dos máquinas de coser ropa, la una tapada y la otra en uso, hay una repisa en donde se hallan las “obras” para ser arregladas como: alzar bastas, pegar botones, remendar. Entre los dos kioscos hay una pequeña puerta que les une y de lo poco que se puede observar, en el segundo kiosco, se encuentran ollas, platos una cocineta. Ambos kioscos tiene un “segundo piso” o altillo, al que se sube por unas escaleras que se hallan clavadas en la

pared, estos altillos parecen ser usados como “dormitorios”, la unión de estos dos kioscos dan al lugar la apariencia de “una pequeña casa” (Citado en Azogue 2012, 26).

La construcción de estos espacios parte desde sentidos de pertenencia, desde la evidencia de un “nosotros” en relación a los “otros”. La constatación permanente de ser parte de una identidad étnica, separa y junta a la vez subgrupos humanos dentro del barrio. Los mismos testimonios lo muestran.

Todo este sector está poblado, es como un espacio de comunidad en donde nos vemos las caras no solo los fines de semana sino todos los días, si bajamos por allí, por San Roque siempre vamos a ver un indígena, siempre vamos a ver gente que está andando por allí, gente que está haciendo negocios por allí... por el mismo hecho del asentamiento indígena que se ha dado allí (Citado en: Kingman 2012, 201).

Grupos humanos que se re-construyen en relación al otro, al que no es como uno y que por lo mismo sirve de referente de alteridad, la otra cara de la medalla. Eugenia Carlos Ríos una intelectual quichua del Perú, en un trabajo realizado para identificar las formas como se construyen procesos de inclusión y exclusión en la ciudad de Quito dentro de diversas prácticas de jóvenes indígenas de Latacunga que trabajan como empleadas domésticas, manifiesta que en el quichua cusqueño esas construcciones se relacionan con el idioma y los contextos, así la autora hace diferencias entre un “nosotros contigo” o *ñucanchik* y un “nosotros sin ti” o *ñukaycu* (Ríos 2011, 21) y termina manifestando que en el quichua ecuatoriano no existe estas clasificaciones lo que da a entender, las diversas maneras en que se construye lo relacional desde diferentes contextos y necesidades, además de que un mismo concepto puede ser entendido de diversas maneras dependiendo del procesos histórico y en contextos determinados por el que se halla atravesando determinada cultura.

Pero también la percepción de San Roque como un espacio en el que se reconstituyen “costumbres en común”, tiene mucha similitud conceptual con lo que desde la sociología se podría entender por “barrio”, esto es como un conjunto de relaciones socio-demográficas, políticas, afectivas que se desarrollan en un espacio y un entorno edificado. Desde esta perspectiva Galster manifiesta que históricamente los *barrios* constituyeron la periferia de las ciudades españolas y americanas, fueron la expresión de la separación de la urbe durante la Colonia entre la ciudad y el campo (Galster 2001); dichos espacios se otorgaban en préstamo a

los indígenas durante un periodo que fijaban a su voluntad las autoridades virreinales. De acuerdo a esta aseveración podemos decir que el término *barrio* tiene relación con los asentamientos indígenas que rodeaban los centros urbanos españoles antiguos (Bélanger 2008, 419). Con la modernidad del siglo XIX y el XX los llamados barrios fueron el resultado de la mezcla de antiguos y nuevos pobladores tanto indígenas como no indígenas.

Reconstruyendo formas de ser comunidad en la actualidad y en referencia al barrio de San Roque, en el centro de Quito, Kingman afirma.

San Roque es un barrio con población predominantemente indígena y popular. Su ubicación estratégica entre el centro (parroquias de El Sagrario y Santa Bárbara) y los “otros barrios” explica la participación destacada de sus habitantes en la revueltas coloniales del siglo XVIII (Minchón, 2007). En Quito, como en otras ciudades andinas, algunos espacios servían de fronteras entre mundos sociales y culturales distintos (...). Los arrieros y cargueros que entraban con abastos por Santo Domingo se dirigían a San Francisco y a las calles adyacentes. Se trataba de espacios compartidos, a pesar de las diferencias étnicas, entre el mundo popular, urbano y el rural (Kingman 2012, 178).

La memoria de los barrios permite entender y ver las tensiones entre los migrantes y los “ciudadanos legítimos” que los conciben como “ese otro” anti moderno, bárbaro o no civilizado, al mismo tiempo la población migrante produce una transformación de lo que se entiende tradicionalmente por barrio incorporando maneras de ser y prácticas “del campo” dándole un toque particular que podríamos llamarle barrio-comunidad como una amalgama de dos mundos, de tensiones pero también encuentros, siendo en la actualidad altamente significativa la incidencia de las políticas de renovación urbana en esa dinámica.

En muchas ciudades los centros de la ciudad que siendo “históricos” han sido estigmatizados como espacios sucios y miserables, debido, entre otras cosas, a la presencia de población indígena y popular por lo barato de sus arriendos. En el caso de Puebla- México el centro antiguo, sigue siendo, a pesar de las políticas de conservación relacionadas con el patrimonio, asumido por parte de jóvenes profesionales mestizos como sectores malos para vivir (Bélanger 2008, 415), en este espacio habita una población campesino-rural que llega en busca de oportunidades y que finalmente es relacionada con lo indecente por parte de la población *nativa* del lugar.

En nuestro caso, estamos hablando también de espacios de hospitalidad con sus propias lógicas, que permitiría a la población migrante indígena encuentros permanentes con la gente propia. “Un espacio de indígenas, de encuentros, un *espacio* de concentración del pueblo indígena que ha migrado (...) Un espacio en el que uno se ha sentido y se siente familiarizado, a pesar de todas las cosas que se dicen de este sector” (J.I: 2008. Citado en Azogue 2012, 25). Se trata de una proximidad afectiva, una especie de comunitarismo, de entrañamiento, de compromisos entre partes (Fernández-Domingo 2009). Como señalan algunos investigadores, esas condiciones relacionales no son ajenas a disputas de poder, Kingman en particular, habla de un “espacio relacional en el que son frecuentes los encuentros cara a cara, esto es entre iguales o que pretenden ser iguales, incluso cuando las diferencias económicas y sociales y las relaciones de poder son evidentes” (Kingman 2012, 201). En el contexto de la investigación sobre el barrio de San Roque, de la cual formé parte pude hacer algunos registros sobre las formas de relacionamiento “entre iguales” que se establecen en el barrio.

El mercado y sus instalaciones son percibidos como “lugares de acogida” porque dentro de ellos es posible reproducir relaciones complementarias y de reciprocidad económicas entre los miembros de una familia de migrantes, como lo pudimos observar un día que desayunamos en un salón, de propiedad de indígenas del lugar. Se vivía la dinámica habitual de un día de feria, gente comprando y vendedores de todo tipo ofertando su mercadería. Nos dimos cuenta que por fuera del salón, estaba instalado un puesto de venta de granos, alverjas, habas, fréjol, tomate, cebolla y que lo atendía una pareja de personas mayores y ya a la entrada misma del salón al pie de la puerta, estaba una cocina con papas friéndose, lo atendían las mismas personas mayores. Todo hacía pensar, por la forma como se trataban las mujeres jóvenes que atendían el salón y los mayores de afuera del local, que estos negocios pertenecían a la misma familia, y las diversas actividades realizadas son, a no dudarlo, para complementar la dinámica y los ingresos económicos de sus miembros, pero además para recrear un cierto sentido de *solidaridad* familiar y comunitaria... (Azogue 2012, 27).

O también esta otra.

(Sobre las ayudas a los “recién llegados”): Una tarde luego de terminar la entrevista a un migrante indígena que ha vivido en Quito desde niño, me llama la atención porque recién le conozco, la pregunta de que si “quiero servirme un bocadito”, yo acepto y nos dirigimos a locales en donde venden comida que se hallan fuera del mercado. Entramos saludando y don

Ricardo, para ese entonces ya formalmente “mi amigo”, llama por los nombres a las personas que atienden en el lugar; mientras comemos le comento que necesito un cuarto en la zona, enseguida se ofrece a ayudarme y en cuestión de segundos llama al dueño del local y se hace el arreglo para arrendarme un cuarto que aunque no se halla en la casa del dueño del salón... “si hay un cuarto chiquito en la casa de mi sobrina” dice. Luego de terminar de comer llama a su sobrina que tiene una tienda junto al Salón; ella enseguida nos manda con su hija a ver el cuarto. El llegar a la casa que está cerca del lugar, nos recibe el papá de la señora, indica el cuarto (un pequeño) y pregunta si servirá, yo le digo que bueno, pide 25 dólares y lo que es más: “sin garantía”. Mi amigo pide “una rebajita” por: “tratarse de mi amigo” dice él, además manifiesta quedarse él de garante de que voy a ser un “buen inquilino”, y da el nombre del profesor de una escuela del lugar que es amigo suyo. Nos rebaja a 23 dólares y aparte el agua y la luz; sigue regateando el precio mi amigo y dice “solo porque mi casa está lejos en Chillogallo sino ahí le acomodara...”. Frente a esta, pareciera, “afrenta” el dueño de casa manifiesta: “bueno que sean 25 con agua y Luz”;... trato hecho. (Azogue 2012. Citado en Azogue 2012, 24-25).

Este conseguir cuarto y amigo o amigo y cuarto a la vez, expresa formas de *ser* comunidad desde lo relacional que se debaten entre la ambigüedad y el conflicto: ambigüedad ya que, como manifesté anteriormente, lo que une también separa y lo que separa une. Si la ciudad desarrolla un sentido de separación con respecto a “los otros” esos “otros” redefinen el sentido de comunidad a partir de la separación en los espacios urbanos (Kingman 2012, 203) a partir de una idea de comunidad. Como parte de esta ambigüedad, estos espacios se relacionan en algunos casos al concepto de seguridad, pero una seguridad de tipo distinta a la que plantean los ciudadanos. Los migrantes se sienten seguros dentro los espacios en común ya que muchas veces fuera de ellos son víctimas de distintas formas de violencia y discriminación, tanto material (por ser diferentes en idioma y vestimenta) como simbólica (violencia simbólica a nivel de tratos entre los de la ciudad con los del campo y lo rural). Pero así mismo esta idea de inseguridad, cambia también las percepciones sobre el barrio y las relaciones cotidianas ya que “Aquí toca estar atento a todo lado, toca estar atento del ladrón, toca estar atento de la casa... a qué horas me roban, toca estar atento de los carros... es concentración total aquí, porque en donde que te desconcentres de algo... ya pasa cualquier cosa... (Citado en Azogue 2012, 30). Es cierto que estos espacios en común a los que hago referencia se relacionan sobre todo con lo masculino, lo fuerte, la rudeza, muy ligado a ritos de iniciación y demostración de fortaleza como también de supervivencia para vencer todos los obstáculos propios de la ciudad y que ha

permitido salir adelante (Espín 2012, 115). No obstante, desde otra perspectiva algunos migrantes una vez que han decidido quedarse a vivir en la ciudad, mantienen sentimientos ambiguos con respecto al campo.

Solo recuerdos quedan, pero ni la ropa, ni el idioma, da pena, lo que se tuvo que perder para que nos aceptara la ciudad, pero creo que valió la pena, hubo cosas que si mantuvimos siempre, las enseñanzas de nuestros mayores, el no tener miedo al trabajo duro, el saber que solo así y con honestidad se puede salir adelante” (T.G, 2008. Citado en Espín 2012, 115).

Ahora regresando sobre mí, o más bien *nuestra* presencia en la ciudad, para ser más preciso, quiero regresar a mi propia experiencia como habitante de la ciudad y particularmente de un barrio.

3. 3. Una comunidad de trabajo y estudio

3.3.1. Memorias de campo N° 2

... Después de algún tiempo de estar en Quito convencí a un hermano menor a que viniera a vivir conmigo seguramente para tener cerca a alguien de mi familia. Con el pasar del tiempo me había separado de mi prima y su familia, ya era zapatero y por lo tanto tenía oficio y por lo tanto “beneficio”; este oficio sería de aquí para adelante, como decía mi prima, “taita y mama” ya que me permitiría seguir de a poco independizándome. Con el tiempo vinieron, motivados por nosotros, varios sobrinos, todos ellos compartían las ideas centrales de nuestra presencia en la ciudad: estudiar y trabajar para ser “alguien en la vida” y el oficio de zapatero de “los antiguos” (de lezna y mangle) fue enseñado a todos los miembros de la familia que llegaban de la comunidad. Después de algún tiempo de trabajar, primero de oficiales y luego de maestros, en algunos talleres ajenos, pusimos uno propio al interno del mercado San Roque, en la “plancha” de la Asociación 24 de Mayo, lugar que albergaba una pluralidad de oficios: carpinteros, cerrajeros, sastres, zapateros. Nos tomó tiempo ganar fama y coger clientela en base a la calidad de trabajo, que, para esas fechas, podíamos ofrecer. Ya con un prestigio ganado y clientela fija alquilamos un local fuera del mercado y pasamos a ser “maestros de maestros...” como nos conocía la gente del barrio San Roque.

Luego de vivir algunos años en la ciudad, como parte del mundo del trabajo, pude entender el

lugar que ocupaba en la geografía social un barrio como San Roque. Ese barrio era el centro de una serie de flujos del campo a la ciudad y viceversa, tanto en tiempos anteriores como recientes. A pesar de ser concebido como el lugar diferente en relación al centro patrimonial, San Roque no dejaba de ser un lugar antiguo, esto es cargado de tradición, ligado a una particular forma de vivir “como en el campo” y aquello deba un aire de familiaridad al sector. Con esto, nuestra familia tenía al momento cuatro miembros y todos nos habíamos involucrado en la dinámica de estudiantes y zapateros. Dentro del barrio éramos tratados unas veces como “maestros” y otras como “vecinos”, dependiendo de la cercanía emocional y física de las personas con quienes nos relacionábamos. La mayoría de nuestros clientes sabían que estudiábamos y trabajábamos, como parte del proyecto vital que nos habíamos hecho como familia.

El lugar en donde vivíamos nos había permitido crear un ambiente de acogida con el resto de migrantes y particularmente con los recién llegados. El tener negocio propio permitía flexibilidad en el trabajo, nos turnábamos para poder estudiar y a acceder a algunos bienes propios de la vida urbana. Para mi hermano esta estrategia de apoyo mutuo le brindó la posibilidad de terminar la universidad y ganar una beca para ir a estudiar en el exterior, por mi parte me dio la oportunidad de continuar una Maestría en Flacso como “estudiante indígena”: esto significaba acceder a una posición social reconocida, pero sin perder un sentido de pertenencia logrado “desde abajo”. Es cierto que la forma como íbamos definiendo nuestra trayectoria era un caso excepcional ya que se nos habían abierto oportunidades que otros migrantes no tenían, pero lo interesante era que en ningún momento renunciábamos a nuestra condición de indígenas miembros de una comunidad. De algún modo la ciudad permitía esta flexibilidad aunque no libre de conflictos y contradicciones; pero además es posible que en todo esto haya habido una condición favorable generada por el desarrollo del movimiento indígena con sus políticas identitarias.

Muchos nos reconocían como originarios de Guasuntos o de Alausi y más como de Chimborazo, pero también desde muy adentro de nosotros como parte de una identidad profunda, el estar en un lugar que siendo urbano era de predominancia indígena nos generaba la sensación de que pertenecíamos a “otro algo”. Más que un sentimiento de clase o de pertenencia a una clase social nos unía lo emocional desde una dinámica propia del lugar, si se

quiere, “rural y pueblerina” a la vez que urbana. En los relacionamientos con nuestros vecinos nativos de San Roque un cierto aire de diferenciación hacia nosotros se percibía claramente. Pero también el espacio donde vivíamos era diferente al resto de la ciudad y la diferencia iba por el lado de una identificación étnica del barrio en relación con otros barrios menos rurales, la etnicidad brindaba un soporte social pero también de diferencia cultural (Cuminao 2006, 103) y hasta económicas. El tener ciertas normas de comportamiento que hacían sospechar un origen rural permitía a la vez ser identificados con normas de trabajo duro y de prosperidad económica aquello nos daba una identidad particular flexibilizando nuestra permanencia en la ciudad⁴ que iban a su vez más allá del idioma. Un tiempo vivimos en la calle Imbabura, algo distante del barrio de San Roque, pero siempre San Roque era nuestro referente y a la final regresamos al mismo. Ahí estaban nuestros amigos, conocidos, parientes y allegados.

Las distancias y las separaciones, los encuentros y desencuentros permitían vivir en constante flujo al interno del barrio, pero también a partir de ahí se daba el tránsito y conocimiento de muchos otros espacios de la ciudad y nos ayudaba a tener un espacio referencial a partir del cual movernos hacía el centro y la periferia¹⁶. Geográficamente se identifica a San Roque como parte del “centro histórico” pero para los que habitábamos en este barrio, la idea del “centro” remitía a otros espacios algo distantes emocional y físicamente. Para nosotros el centro era un espacio al cual acudíamos con cierta fascinación y en donde podíamos ensayar otro tipo de acciones relacionadas con el pequeño comercio y los espectáculos callejeros; hasta se convertía en un espacio de nuevas fascinaciones y expectativas, como también de negocios, de comercio y de sitios de contemplación y fascinación y de usos no solo de las mercancías sino también de las prácticas en el sentido de una sociedad del espectáculo (Debord 2008), por ello el centro para nosotros era otro centro del “oficial”, más bien había muchos centros cada uno con su lógica según los habitantes. La frase “vamos a volver del centro” denotaba la lejanía desde nuestra percepción del mismo, a pesar de estar San Roque ubicado a pocos pasos de los lugares considerados centrales.⁵

⁴ Para un acercamiento reciente sobre la pérdida progresiva del idioma Qichwa en el contexto urbano, en este caso específico en el barrio San Roque, véase Ramírez, Ángel (2007). Aprendizaje social de las lenguas en contextos escolares interculturales urbanos.

⁵ Frank Salomón, realiza un estudio en los barrios del Noroccidente de Quito para quienes la idea de centralidad es otra, no Quito sino las fronteras hacia el Oriente en cuanto espacios de intercambios y flujos (Salomón 1992).

Desde que teníamos nuestro propio taller de zapatería y ampliamos la clientela hacia las calles Cumandá y Ambato, el centro en su conjunto era el lugar de la fascinación así como del negocio, en donde había de todo, en nuestro caso el material necesario para el trabajo de zapateros. Siguiendo a Benjamin el centro era el escaparate, el lugar de los mostradores, hacia donde se iba a “pasear” y fascinarse. Podríamos decir que la precepción del barrio San Roque como barrio y comunidad a la vez, para los migrantes como éramos nosotros, partía también como respuesta a la idea de inmunización, *Communitas* en respuesta a la *Immunitas* (Espósito 2005, 2012) de la ciudad oficial. Espacios de permanentes flujos y contra flujos (Kingman 2012, 207-208) que iban permitiendo la reproducción de formas particulares de *ser* comunidad en cuanto espacio relacional en el que eran frecuentes los contactos cara a cara, esto es entre iguales o que pretenden ser iguales, incluso cuando las diferencias económicas y sociales y las relaciones de poder son evidentes (Kingman 2012, 201).

Dentro de toda esta dinámica del barrio San Roque es precisamente desde donde se iba para nosotros reconstituyéndose un concepto vivo de comunidad desde la negociación y el conflicto, de constantes cruces y encuentros entre lo rural y lo urbano; la ciudad y el siempre recordado campo. Nuestra lejana ruralidad había viajado con nosotros a la ciudad pero al mismo tiempo, se iba alimentando con las experiencias y vivencias en ella, experiencias que posteriormente se adentraban también en la comunidad a través de nuestras visitas constantes a nuestra familia; desde esta perspectiva las brechas entre lo rural y lo urbano, por lo menos para nosotros y desde nuestras representaciones, se iban diluyendo, pero no eran procesos pasivos sino al interno de campos de fuerzas de negociaciones y conflictos. Es decir, todas estas variadas maneras de *ser* comunidad en la ciudad se cruzaban constantemente con la comunidad en lo local y por la misma fluidez que existían y existen más actualmente entre campo ciudad, los bordes entre tradición y modernidad se volvía y vuelven cada vez más inestables.

3.4. Reencuentros, nostalgias; posibilidades... Sobre mi retorno a ser comunidad desde “mi” comunidad

En esta parte del capítulo quisiera dar paso al relato de mi retorno a la comunidad y a ser nuevamente parte de ella; de re-encontrarme con ella. Contextualmente me ubico a finales de los años 90 del siglo anterior, época marcada por la emergencia del movimiento indígena el cual produjo un quiebre en lo que Andrés Guerrero (2000) llamara “ventriloquía”, para pasar a

convertirse en un actor político fundamental y alternativo dentro de la vida nacional. Pero además aquello había permitido un renacer de la identidad indígena desde aquella década, aún en contextos de fuerte globalización tal como sostiene Héctor Díaz – Polanco (2009) en su obra “Diez tesis sobre la identidad, diversidad y globalización” en la que propone más bien las múltiples relaciones que se producen entre una pluralidad sociocultural y la sociedad globalizada. Se produce entonces un doble proceso, de autoafirmación étnica a través de una fuerte acentuación de la diferencia cultural, pero también de solidaridad de “algunos otros” en base a experiencias similares de discriminación, prácticas culturales y visiones del mundo compartidas o parecidas desde lo “rural” (Lyons 2013, 68)

3.5. Ya castellano y “de letra”...

3.5.1. Memorias de campo N° 3

Había regresado desde Quito a vivir en mi comunidad Shuid luego de 29 años de estar fuera de ella. Al ser alejado de niño, cuando apenas tenía 4 años, un extraño sentimiento de desarraigo pero al mismo tiempo un vacío o dolor sin palabras, alojado en la boca del estómago, me acompañaba. Difícil de explicar un no sé qué, sin palabras, se alojaba en mi estómago.

Este retorno tenía mucho que ver con aquella lejana pero siempre presente promesa hecha a mis padres de regresar a la comunidad una vez terminados de estudiar en la Capital, de “ser alguien” en la vida: ser “de letra”, “castellanos” como decía mi padre. Ahora que veo retrospectivamente también pesaba y con fuerza la necesidad no consciente o poco consciente de reencontrarme con mis vagas vivencias infantiles, recuerdos fragmentarios, imágenes que casi “como en sueños” regresaba y regresan a mi mente. Recuerdos de lo que en realidad era, distintos a lo que hasta esos momentos trataba de ser: de lo que consideraba mi derrotero de vida.

El ser “alguien en la vida” se estaba cumpliendo no solo en parte sino grandemente. Luego de varios años de trabajo y estudio había terminado una Maestría en la Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales Flacso – Sede Ecuador y regresaba a la comunidad a fin de hacer mi trabajo de campo, recoger el material empírico que me permitiera asegurarme que lo que creía

era así, efectivamente, comprobar mis hipótesis en el terreno.⁶ Cada vez me doy cuenta que aquello era solo un pretexto, un objetivo aparente que tal vez encubría lo que quería realmente, esto es cumplir con lo prometido a mí mismo y a mis padres desde los mismos días de la infancia, “curar las heridas”, antiguas heridas que tardaban en cicatrizar, que estaban embozadas por el desapego frente al lugar al que regresaba. Esta vez mi familia principalmente mis padres entre asombrados y felices, veían cumplida la promesa, muchas veces retrasada: el que su hijo regresara desde Quito, la capital, de “letra y castellano” con toda el aura de prestigio, respeto y asombro que aquello proporcionaba a mí personalmente y a mi familia. Ahora, después de un largo proceso de reincorporación a la comunidad ellos dirían, si aún vivieran, “la tierra siempre llama... ”.

Esta decisión de retornar fue tomada en mi estadía en Quito un día cualquiera, sabía que había llegado el momento porque cada vez me incomodaba más la ciudad y posiblemente hasta yo mismo le incomodaba a ella. Sentía que no tenía ya nada que hacer en Quito y un llamado interior me decía lo mucho que la comunidad tenía que hacer en mi pero también lo que yo podía seguramente aportar a ella.

Recuerdo que cogí lo que considere necesario para el retorno, dos cartones con las cosas “más importantes” y simplemente regresé sin despedirme de la parte de mi familia afincada en Quito, dos sobrinos y un primo con los cuales para ese momento formaba una comunidad de estudio y trabajo. Tampoco mis padres sabían el día de mi llegada, así que nada estaba programado peor planificado. Solo dije a mi familia “me voy” y nada más.

Del viaje de retorno he retenido una música romántica del momento que en la radio del carro sonaba confundida con las fuertes lluvias que para marzo suceden en la serranía ecuatoriana. Pero desde el instante en que comencé mi regreso a la comunidad un cúmulo de emociones diferentes se alojó en mí. Quería y no quería continuar, no sabía que me esperaba, a ratos parecía no saber para qué mismo puse todas mis cosas en el carro. Era una ambigua y contradictoria relación entre el presente, el pasado y lo que marcaba mi futuro. Al igual que en

⁶ Quería saber hasta qué punto el tema de la “dominación” era útil para explicar hasta esos momentos las relaciones existentes entre indígenas y mestizos y se aquello seguía vigente en el lugar.

el Angelus Novus de Benjamín,⁷ las circunstancias y el destino me empujaban hacia adelante, pero la mirada mía estaba puesta hacia atrás, un atrás del cual no quería desprenderme pero que paradójicamente era hacia donde también retornaba y me llamaba un pasado que habitaba en mí y que intentaba hablarme (Richard 2010, 16) y decirme cual debía ser el camino a seguir.

Ya en la comunidad me era difícil estar y habitar en ella. Sabía que era mía, que siempre había sido mía, pero el largo alejamiento me hacía sentir incómodo. Tenía una necesidad urgente de sentirla e ella como la “matria” pero al mismo tiempo me sentía inseguro. Matria en relación a lo pequeño, de lo propio, lo débil, femenino y sentimental de la madre (Gonzales 2000, 15) pero madre también en relación a lo familiar, a lo doméstico, a lo que ampara.⁸

Lo que primeramente me llamó la atención fue la enormidad que puede ser la libertad de revivir en la comunidad luego de haber permanecido tanto tiempo fuera de ella, primeramente en el pueblo de Guasuntos y luego en Quito, la capital, en medio de constantes apuros y ajetreos y trajines propios de la ciudad. Había, al parecer, mucho tiempo y espacio para hacer de todo, el tiempo era suficientemente amplio y mucho más cuando separado ya del ritmo de la ciudad y de estudiante me dedicaba a la tarea de reflexionar y de escribir sobre mi comunidad. Al contrario de lo que determinada academia me habría pedido, esto es alejarme de mi objeto de estudio, yo me adentraba mucho más en ella, quería redescubrirlo y romper con las separaciones propias de la “objetividad”.

Sabía de entrada que no tendría las cosas a las que estaba acostumbrado en la ciudad y de lo que para ese momento percibía como propio de la vida moderna: cama, escritorio, mesas sillas, equipo de sonido, televisión. Ahora hasta la casa de mis padres resultaba demasiado pequeña y

⁷ “Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. Representa un ángel que parece a punto de alejarse de algo a lo que mira atónito. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas extendidas. El Ángel de la Historia debe de ser parecido. Ha vuelto su rostro hacia el pasado. Donde ante *nosotros* aparece una cadena de acaecimientos *él* ve una única catástrofe que acumula sin cesar ruinas y más ruinas y se las vuelca a los pies. Querría demorarse, despertar a los muertos y componer el destrozado. Pero del Paraíso sopla un vendaval que se le ha enredado en las alas y es tan fuerte que el Ángel no puede ya cerrarlas. El vendaval le empuja imparablemente hacia el futuro al que él vuelve la espalda, mientras el cúmulo de ruinas ante él crece hacia el cielo. *Ese* vendaval es lo que nosotros llamamos progreso” (Benjamín 2011. Citado en: Sánchez José y Pedro Piedras 2011, 23).

⁸ Aspecto teórico que, para Gallegos E. (2004), retoma García (un escritor Alauseño - Chimborazo) en su texto cuando habla del “alma de la matria” sobre ese Alausi doméstico caluroso y añorado lleno de nostalgias, vivencias; siempre en espera de sus hijos.

baja, como si nunca hubieran pensando mis padres en la posibilidad de que sus hijos retornen.⁹ No recuerdo haber dialogado ni mucho menos ponerme de acuerdo con mis padres, que para esos momentos vivían solos, tampoco con mis hermanos, ya todos casados, sobre el rol que cumpliría en la casa. Simplemente entré y ocupé un lugar que me pareció cómodo, con cierto desparpajo. Ahora veo que eso no respondía a los códigos del lugar y muchos de mis parientes me comenzaron a mirar recelosos, como si fuera un invasor o alguien que llegaba de afuera, sin formar parte de la familia y la comunidad. Como quería estar lo más cómodo posible, desde el inicio acondicioné un espacio a mis necesidades de fuereño, vale decir moderno, investigador, estudioso de las culturas; para mis padres, al contrario de otra gente, mis necesidades y aspiraciones y también mis problemas pasaron a formar parte de los problemas de la casa y de la familia. Era ya parte de la familia: *mi* familia.

Desde el momento en que decidí salir de la ciudad me cuidé de llevar dos cartones de papeles con copias de los cursos recibidos, una televisión de 18 pulgadas, que pasó a ocupar un lugar especial en la casa de mis padres, junto al baúl de madera, en donde se guardaba las mejores vestimentas (centros, chalinas, pantalones, camisas, camisetas, un sombrero blanco nuevo de mi Mamá) y los objetos importantes (un termo para tener agua caliente, papeles, algunos platos y cucharas nuevas). No sólo eran objetos útiles sino referentes con una fuerte carga simbólica. La televisión rápidamente era la culpable de que en las noches la casa se llenara de gente. Para estos tiempos este aparato resultaba curioso y cuando había la oportunidad de presenciarlo siempre se llenaba de gente el sitio a donde llevaba la televisión. Cada vez más asistían compadres y amigos de mis padres, mis familiares cercanos: tías, sobrinas, primos conocidos y entre ellos, la que en menos de un mes sería mi futura esposa y mi sostén principal en mi largo caminar de retorno al *ser* comunidad.

Al pasar a formar parte de la vida diaria de la comunidad sentí que para mí ésta constituía un mundo aparte, un mundo en el que operaba otra lengua que no entendía, o mejor dicho que *ya no entendía* pero que desde mi inconscientemente la vivía. Al mismo tiempo se iban produciendo cambios en la vida cotidiana de los que yo era necesariamente responsable, así las

⁹ Los encontronazos frecuentes de mí cuerpo, demasiado alto para esa casa, y el umbral de la entrada, me hacía recordar este detalle. Mi padre, siempre práctico, un día con cincel en mano y un combo amplió la altura del interior de la casa picando la *cangagua* del piso aproximadamente unos 10 cm. para que estuviera cómodo, pero necia siempre mi frente seguía golpeándose en el umbral de la puerta cada vez que ingresaba o salía de ella.

costumbres alimenticias de mis padres había variado desde el día de mi llegada y de manera creciente incluía compras de productos industriales, principalmente arroz, fideos, azúcar y enlatados adquiridos en la pequeña tienda que había sido instalada en la comunidad.

El consumo de ese tipo de productos, al igual que la televisión, alteraba tiempos, ritmos y costumbres, surgían nuevas necesidades que dependían cada vez más del dinero para seguir reproduciéndose. Pero no cabe duda de que estas nuevas realidades introducidas en la vida de mi familia se estaban produciendo socialmente, modificando la vida de la comunidad. Aun cuando cada familia las vivía a su modo no resultaban aisladas con lo que para los años noventa se estaba generando en la cotidianidad de la gente a nivel del país que afectaban incluso en comunidades aisladas como la de este estudio, como respuesta a una economía de mercado cada vez más agresiva.

Para los años 2000 – 2001, los altos niveles de pobreza, necesidades básicas insatisfechas, ausencia de servicios básicos, se mostraban estadísticamente de manera claramente visibles en lugares como Shuid. Al mismo tiempo era notoria la dependencia creciente de la comunidad, como de la mayoría de comunidades indígenas en los andes centrales, con respecto a recursos monetarios y al consumo de productos del mercado. Pero además había cambios en las expectativas de vida que no han sido pensadas a fondo por la propia comunidad; así por ejemplo, las altas tasas de suicidios sobre todo de mujeres, los altos niveles de alcoholismo, maltrato físico, psicológico y de violencia intrafamiliar. Todo aquello dibujaba hacia fuera la imagen de una comunidad en descomposición inserta dentro de un ambiente social violento y complejo, la misma que entraba en conflicto con mis percepciones de la comunidad como un mundo de armonía y convivencia distinto a lo que yo mismo había vivido en Guasuntos y Quito. En medio de estas contradicciones me encontraba desde mi retorno, contradicciones que poco a poco se fueron transformando en inquietudes, interrogantes a ser respondidas en diálogo con mi esposa, con quién casi por necesidad mutua habíamos formado de un día para el otro, un hogar y una familia. Es en medio de ese diálogo, relacionado con la cotidianidad, que la propia comunidad se convirtió en un espacio de reflexión y de estudio, como parte de una necesidad de comprensión que no era puramente intelectual sino vital.

3.6. Final

A través de los relatos relacionados con mi memoria y la de mis allegados Ricoeur (2000) así como con la memoria social, hago evidente la existencia de variopintas y dinámicas formas o maneras de *ser* comunidad, tanto fuera como dentro de ella, al interno de relaciones y flujos entre campo y ciudad, donde juega un papel importante lo virtual. En la ciudad el barrio-comunidad ayudaba a sobrellevar las fronteras que separaban a los considerados de afuera, éramos parte del “Riobamba chiquito” y desde esta perspectiva se armaba nuestras vidas y nuestros sueños, pero también formábamos algo que se iba construyendo desde abajo como respuesta a procesos *inmunitarios* generado por la ciudad y en este sentido una frontera, relacionada con nuestra condición étnica y de origen rural, marcaba, de manera muchas veces imperceptible, nuestro relacionamientos cotidianos con “los ciudadanos”, son formas prácticas de ser nosotros mismos en relación a otros (Villavicencio 1973). Pero de igual modo, en el retorno a la comunidad luego de lograr “ser de letra”, de ser “alguien en la vida” pude experimentar, al igual que otros jóvenes de comunidad los conflictos internos existentes en la comunidad relacionados con las distintas trayectorias de vida que se incorporan actualmente a ella, esto es entre modernidad y tradición, letrado y no letrado, rural y urbano, en este sentido las actuales y re-significadas maneras de *ser* comunidad resultan de flujos y relacionamientos campo- ciudad, real-virtual, local y global

Capítulo 4

Dones y reciprocidades

Hasta aquí he analizado distintas formas del *ser* comunidad dentro y fuera de ella. Frente a procesos de desestructuración del agro, la ciudad se presenta para el migrante indígena como un lugar de oportunidades y como un espacio en donde bajo determinadas circunstancias es posible reconstruir nuevas formas de ser comunidad. Pero al mismo tiempo, para ese migrante el espacio rural sigue siendo percibido como la patria, el lugar que “siempre llama”. No he querido presentar sobre esta base, una visión idealizada de lo que constituye la comunidad, sino reconstruir etnográficamente los flujos no exentos de problemas y violencias entre la ciudad y el campo.

Luego de haber narrado el retorno a mi comunidad, de haber formado una familia; de ir tejiendo y renovando constantemente nuestros sistemas relacionales internos y externos, en esta parte intento mostrar a partir de mi propia experiencia y la de mi familia las formas como se reconstituye el don y la reciprocidad en la comunidad actual. Tomo como eje de mi narrativa la relación “al partir” desarrollada entre mi familia y un *chagrayuc* (partidario mestizo). Esa relación puede ser concebida en términos económico productivos pero también en términos de una economía moral o para ser más preciso desde la necesidad práctica de reparar un daño moral por el *robo* de un borrego, es decir como un acto de compensación por un mal realizado. Desde esta perspectiva nociones de economía toman otros significados, suficientemente desarrollados por Mauss (1979), Polanyi (2003, 2009), E. P. Thompson (2012). Se mostrará los encuentros y desencuentros con nuestro partidario como parte de relaciones históricamente asimétricas pero marcadas actualmente por una desconfianza mutua, silenciosamente “trabajada y ocultada” así como por una suerte de picaresca.

Si estas son las relaciones con un “partidario” otras son las relaciones con lo sagrado. En este capítulo mostraré el juego relacional que establecen mi esposa y nuestros hijos con los dioses. Soy consciente de que ellos dialogan, piden y acuerdan cosas dentro de un universo simbólico en donde es también el dar y el recibir lo que cuenta. En sus rogativos y rituales relacionados con vírgenes y santos pero también con los cerros ellos piden que cuiden a la familia, los animales, las siembras. Los relatos intentan mostrar las maneras prácticas como ellos entienden y viven las relaciones del momento con lo mítico, algo que creo es compartido también por la

mayoría de las mujeres, ancianos y niños de la comunidad.

Lo que propongo, en esta parte, es mirar la realidad de las comunidades más allá de principios económicos sin abandonar por eso el suelo de la economía, para ello muestro las maneras como mi familia entreteje formas relacionales internas y externas a partir del don y como aquello permite seguir siendo comunidad frente a realidades económicas difíciles. Al hacer esto presento el microcosmos de mi familia como “muestra” de otros contextos más generales: la realidad en la que posiblemente se hallen viviendo otras comunidades indígenas de los andes Ecuatorianos.

4.1. Lo variopinto del don

A nivel metodológico Paniagua – Mazorra manifiesta que existe una variedad de población agraria para la cual se hace difícil explicar sus formas de *ser* solo viéndolas desde los estudios rurales o agrarios (Paniagua- Mazorra 2013, 261); por ello siguieren una especie de diálogo de perspectivas y saberes. Godelier en su obra clásica “Racionalidad e irracionalidad en economía” manifestaba que normalmente se confunde economía con eficacia, rendimiento, eficiencia, productividad (Godelier 1987, 9) sin tener en cuenta que los conceptos utilizados pertenecen a una episteme propia que es parte de una época y de una lógica determinada y que en gran medida guían las conductas del momento. Todo hace pensar que la forma como ahora vemos las comunidades se ha modificado en parte porque han cambiado los enfoques conceptuales de los que partimos para hacerlo.

En la comunidad de estudio son claros los niveles de necesidad existentes en el agro. Aquella forma parte de un contexto más general en donde existe poca tierra productiva 0,47 hectáreas/familia cuando la media nacional por familia según estudios del Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) debería ser de 4 hectáreas/familia (MCPNC – UNACH 2011, 161). Con respecto a esta realidad Martínez (2002) manifiesta que a partir de los años 90, las políticas de ajuste estructural implementadas desde los 80 en el campo han incidido en forma negativa en las economías campesinas en la región, la pequeña producción se torna inviable desde lo económico al no poder aumentar sus niveles de productividad, debido al poco apoyo tecnológico lo que acarrea un problema principal al no poder detener la mano de obra en el campo lo que ha ocasionado migración y subempleo en el área rural, esto ocurría precisamente cuando los cambios agrarios, ponían en el tapete el deterioro de los recursos que manejaban

las comunidades campesinas, junto con la erosión de las prácticas de reciprocidad e intercambio laboral a su interior (Ibarra 2004, 186).

Para fines de la década del siglo XX, según Martínez, los ingresos extra parcelarios en las áreas rurales representaban el 60% en la Provincia de Chimborazo. Así para este autor.

La consolidación de un modelo de capitalismo agrario excluyente y basado en una distribución desigual de la tierra, ha conducido por un lado, a la cristalización de un espacio rural cada vez más polarizado, donde la masa campesina tiene poco peso en las actividades agropecuarias y por otro, al auge de procesos de proletarianización caracterizados por relaciones flexibles y precarias con el capital. Así, el empleo rural adquiere dos características centrales: la multiocupación como estrategia central de las familias pobres rurales y la asalarización precaria para las familias sin tierra o con poca tierra. (Martínez 2006, 217).

Un ejemplo claro de ello son los campesinos del Cantón Pelileo, A comienzos de este siglo más del 20% de ellos se dedicaban a actividades manufactureras (Martínez y North 2009, 12) logrando desarrollar experiencias “amigables” en el: “mercado en el contexto de una distribución igualitaria’ de la propiedad rural.

Estudios críticos más recientes destacan también la importancia de la pequeña agricultura familiar,¹ combinado con apoyos tecnológicos, incentivos desde el estado e impulso a la educación, como las bases para eliminar la pobreza y crear las condiciones para el desarrollo económico rural y nacional (Berry y North 2011). Desde ésta óptica se mira históricamente a la: “comunidad indígena como sujeto alternativo en el desarrollo rural y en la politización de la población rural cuando se extingüía el viejo orden agrario” (Ibarra 2004, 185). Al respecto Chayanov (1974) un economista clásico de la que fue la Rusia, en pleno ascenso revolucionario en 1917 escribió el folleto agrarista *¿Cuál es el problema?* un documento que reclamaba como base de la solución de los problemas de Rusia, la transferencia de las tierras de manos de los grandes terratenientes, a manos de quienes las trabajaran bajo el lema "tierra para trabajar, trabajo para el pueblo". Este autor manifestaba que conceptos como renta,

¹ En base a lo realizado en países asiáticos como los taiwaneses, los japoneses y los coreanos, quienes después de la Segunda Guerra Mundial, expropiaron a las unidades de más de tres has. y ejecutaron reformas agrarias radicales que formaron la base de la seguridad alimentaria de familias, siendo una aporte para el crecimiento y la diversificación económica posterior a nivel nacional.

plusvalía, ganancias no sirven para entender la economía campesina, a pesar de que ésta se halla inserta o articulada en una dinámica de producción capitalista tiene sus propias particularidades y dinámicas internas y dentro de ello lo más importante es que este tipo de economía carece de valor monetario; ya en detalle este autor propone que una amplia esfera de la vida económica de los campesinos rusos no estaba basada en formas capitalistas de producción y consumo sino en formas completamente diferentes, los campesinos tienen motivaciones muy especiales para la actividad económica y una concepción muy particular de lo que es la ganancia. Aclara también que nociones como capital, interés lucro y salarios no se aplican a este tipo de economías ya que la categoría de salario no existe en ellas, la lógica que las orienta va por el lado de satisfacer las necesidades de subsistencia y no al incremento de las ganancias prevaleciendo el valor de uso en lugar del valor de cambio. Posterior en el tiempo, en el década de los 40 del siglo anterior se publica el libro “La gran transformación” de Karl Polanyi (2003), científico social y economista político húngaro el cual trata las convulsiones sociales y políticas que se produjeron en Inglaterra durante la implantación y desarrollo de la economía de mercado y de la gran transformación social que se produjo en el mundo occidental. Polanyi manifiesta que en todas las sociedades antiguas existían mercados pero eran de diferente tipo a lo que conocemos en la actualidad; las ganancias y el beneficio obtenido en los intercambios en aquellos mercados fueron secundarios en la economía humana, propone entonces dos formas de entender lo económico: una sustantivista que depende de la realidad y entiende a la economía como basada en reglas de intercambio entre el medio ambiente natural y social en la medida en que este intercambio le proporciona medios para su satisfacción material; otra concepción formalista que depende de la lógica y en la cual lo económico depende de la relación medios y fines: se trata entonces de elegir entre los distintos usos de los medios, cuando estos son insuficientes, concepción propia de las sociedades de mercado generalizado, del que se derivan las nociones de "económico" como barato y "economizar" como sinónimo de "ahorrar", por otro lado la definición sustantiva no implica elección o insuficiencia de medios porque aquí la escasez es una noción relativa y no absoluta, como lo es para la segunda definición. Además para Polanyi, el desarrollo del sistema de economía capitalista no fue natural ni necesario dentro de los procesos histórico sociales, más bien constituye una anomalía histórica impuesta a la fuerzas por las clases mercantiles y burguesas desde los estados, a fines del siglo XVIII y principios de los XIX. Por otro lado remarca que la “idea de un mercado autorregulado implica una utopía total, tal institución no

podría existir durante largo tiempo sin aniquilar la substancia humana y natural de la sociedad ya que “habría destruido físicamente al hombre y transformado su ambiente en un desierto” (Polanyi 2003, 48-49)

Tanto Polanyi como Chayanov nos han permitido pensar en la posibilidad de retomar las economías campesinas incluso en el contexto actual de desarrollo del capitalismo tardío. Retomo nuevamente a Chayanov para mostrar la vigencia del papel económico de la familia y el trabajo campesino, pero además el carácter necesariamente heterogéneo que debería primar hoy en día en el sector agropecuario frente a la arremetida neoliberal y homogeneizante en el agro. Polanyi, por su parte, muestra la relación existente entre economía y sociedad así como la forma como la economía de mercado afecta las relaciones entre los individuos. Ambos autores se convierten, no tanto en hitos del pasado como en los generadores de los debates críticos actuales sobre la reciprocidad, la génesis y transformaciones del capitalismo (Paz Moreno 2004, 13).

Ahora, algunos elementos del pensamiento de Polanyi, ya fueron bosquejados primeramente por Marcel Mauss (1979) Lo que les diferencia es que Mauss ve un continuum en la historia, en donde los diferentes tipos de don, tanto los abiertos como los cerrados evolucionan, de manera necesaria hasta llegar a la reciprocidad como una categoría de valor moral. Polanyi, por el contrario, asume una posición de ruptura inserta en su visión analítica y moral de rechazo al capitalismo; no obstante, para Paz Moreno la visión sobre la reciprocidad de Polanyi, como una de las formas de integración social es limitada, en la medida que constituye un modelo ideal de simetría entre instituciones, un modelo ideal a partir de la simetría que puede existir entre las instituciones ya que desde la realidad la simetría puede ser entendida desde lo horizontal como desde lo vertical (Paz Moreno 2004, 24).

Originalmente para Mauss el mundo social es una mezcla entre el dar, recibir y el devolver, Jodorowsky actualiza aquello cuando manifiesta que para entrar en esta dinámica hay que ganarse el derecho de que alguien le done algo y también de poder donar algo a alguien. Para este autor el tema del don se resumiría de la siguiente manera: Lo que doy me lo doy... Lo que no doy me lo quito (Jodorowsky 2011).

Hago mención de todo esto para hacer evidente que en la actualidad – hecha de constantes urgencias y necesidades económicas, una “teoría del dar” sigue vigente; se trata de ver la

realidad más allá de la eficiencia y eficacia. Parafraseando a De Certeau, podría manifestar que existen formas de economía que marcan una “economía diferente que sobrevive en la nuestra, pero sobre sus bordes o en sus intersticios. Hasta se desarrolla, aunque de manera ilegítima, en el liberalismo avanzado” (De Certeau 2007, 32).

Dados estos antecedentes me interesa asumir una visión retrospectiva del pasado, la existencia de mundos posibles, aunque contradictorios, todavía vigentes y que aún siguen entendiendo la realidad más allá de lo puramente económico, moderno y racional.



Ilustración 4.7 “Las tres gracias” de Pedro Pablo Rubens.

Fingieron los poetas aver tres doncellas dichas Gracias y con el nombre griego charites, a Laetitia. La una se dixo Aglaya, la segunda Thalía y la tercera Euphrosine, hijas de Júpiter y de Eurynomes, y según otros de Venus y Baccho. La razón que huvu para que fuesen tres, es por que la una haze la gracia y da el don, la otra recibe, y la tercera buelve la paga del beneficio recibido. Pintávanlas jóvenes doncellas, porque la memoria del beneficio recibido por ningún tiempo se ha de envejecer; riéndose, por el gozo, contento y alegría con que hemos de dar; y como las dos dellas estén bueltas de rostro para quien las mira, la otra está de espaldas, dándonos a entender que de la gracia que recibiéramos, hemos de dar muchas gracias y reconocerla manifiestamente, y del beneficio y gracia que nosotros hiziéramos hemos de olvidarnos, por no dar en rostro con que el al que le recibe. Están desnudas, porque lo que se da ha de ser sin cobertura no disfraz, pretendiendo interiormente en nuestro ánimo alguna recompensa; están todas tres travadas de las manos, dando a entender que el hazer gracias y recibirlas entre los

amigos ha de ser con perpetuidad y con una travazón indisoluble, acudiendo siempre en las ocasiones a lo que obliga la amistad. (Sebastian de Covarrubias 1611. Citado En: Paz Moreno 2004, 157).

En la parte teórica, había manifestado ya como en las primeras décadas de los años noventa del siglo anterior, Mauss (1979) elaboraba un ensayo sobre los dones y las formas del intercambio encaminadas a establecer relaciones sociales de reciprocidad. Bourdieu (2007), por su parte, encontraba que los actos aparentemente generosos eran en el fondo obligatorios e interesados, dirigidos más bien a forzar alianzas y compromisos mutuos entre las partes que se involucraban en este tipo de relaciones.

Sahlins, en su clásico ensayo sobre el intercambio distingue tres tipos de reciprocidad, de manera hasta cierto punto evolutiva: la generalizada, que supone dar sin esperar recibir inmediatamente; la balanceada, en la que se espera obtener algo equivalente a cambio del don; y la negativa en la que se busca recibir lo más dando lo menos; la reciprocidad negativa es “el intento por obtener algo impunemente sin dar nada a cambio”. (Sahlins 1983, 148). Continúa el autor afirmando que los participantes en este tipo de intercambios se enfrentan con intereses opuestos, en donde tratan de obtener máximas ventajas a expensas de los otros; ambas partes intentan lograr un incremento no ganado. Esta forma es la más cercana al regateo y se caracteriza por la astucia, la artimaña y la violencia. La reciprocidad aquí es la defensa del interés propio, por lo que la corriente puede establecerse en un solo sentido, si no hay una fuerza que contrarreste la astucia (Sahlins 1983, 212-213) que se presenta camuflada bajo formas de generosidad o del compartir. Por otro lado Claudio Lomintz manifiesta que los intercambios desde la lógica del don reproducen reciprocidades positivas y negativas y su estudio profundiza en las formas negativas de estas en donde la coerción e intimidación se emplea para inaugurar una relación de dominación que posteriormente se encuadra a través del don, tal y como si estuviera basada en la reciprocidad positiva (Lomintz 2005, 311). Siendo así entonces, las prácticas del don no solo deben entenderse desde su parte relacional sino también como reproductor de un orden social desde las asimetrías y desiguales (Levi – Strauss 1979, 32; Bourdieu 2007) y que a la larga terminan, por no decir la mayoría de las veces, en relaciones de “dominación”. Para Sahlins, la reciprocidad generalizada es el extremo solidario; son transacciones altruistas, o "don puro", que se presentan en términos morales como generosidad. Puede tener su origen en deberes de parentesco, de jefatura o por el principio moral "nobleza

obliga". Sin embargo, este don puro genera una contra - obligación, aunque la expectativa de reciprocidad es indefinida, la obligación es difusa para cuando sea necesario al dador y/o posible al receptor. Manifiesta además que la reciprocidad equilibrada es el punto medio del espectro de la reciprocidad y consiste en la entrega habitual del equivalente de la cosa recibida sin demoras, además la reciprocidad equilibrada no tolera "la corriente en un solo sentido" pues las relaciones entre las personas se ven alteradas por una falta de reciprocidad dentro de un tiempo corto; concluye Sahlins que en la reciprocidad generalizada la corriente material se sustenta en las relaciones sociales prevalecientes, mientras que en la reciprocidad equilibrada éstas se apoyan en el flujo de objetos materiales (Sahlins 1983, 212 – 213). Si bien Sahlins realiza un oposición entre un tipo de reciprocidad generalizada y la negativa a través de la distancia o aproximación de los vínculos sociales, Paz Moreno nos habla de la reciprocidad también como una compleja trama de formas variables y graduales cuyo rasgo distintivo sería la ausencia o presencia de obligaciones interdependientes entre los actores y desde donde se articulan nociones de moralidad (Paz Moreno (b) 2004, 386).

Por su parte Graeber (2012) argumenta que Mauss y la antropología económica han sido demasiado influenciados por las lógicas capitalistas de interés, el don mismo ha sido entendido desde la lógica del cálculo, propone más bien desnaturalizar el dinero como capital o interés/cálculo para entender las relaciones sociales como relaciones entre seres humanos que pueden ser horizontales y verticales de acuerdo al contexto en donde se desarrolla.

4.2. El sirvi....

4.2.1. Memorias de campo N° 4

Si concebimos la cotidianidad, como imbricación de lo diario y lo excepcional, suceden hechos que se presentan de enorme complejidad en medio de su aparente sencillez como la invitación a que participemos en el *sirvi* en la casa de Taita Luis Sañay. Eso sucedido en enero del 2012 en el que estuvimos, por así decirlo, casi obligados a participar en la celebración de la boda de su hijo. Primeramente es necesario señalar que Taita L. S. forma parte de los hermanos Sañay Guaraca que son herederos de antiguos fundadores² de las imágenes de la Virgen del

² Una revisión de documentos antiguos relacionados con la parroquia de Guasuntos, hecha más por curiosidad que por haberla planificado previamente, como parte de esta investigación, me había permitido acceder a documentos antiguos. Uno de ellos, catalogados como "varios" que había sucedido dentro la Parroquia de Guasuntos

Cisne y Virgen de las Nieves de la comunidad, esta última es la que preside la *Jatun Pishta* (fiesta grande) en el mes de Noviembre. Las respectivas casas de esta familia se hallan ubicadas en *pucara-loma*, territorios de antiguos pucaros, es decir estos hermanos son herederos de antiguos sistemas políticos de autoridad y poder que estuvieron basados en amplias redes de parentesco sanguíneos y rituales como pasantías, compadrazgos, priostazgos³ y por lo mismo su accionar siguen respondiendo a esta lógica cada vez más en conflictos y ambigüedades, pero vigentes aún:

... Son aproximadamente las 7:30 de la noche, el hijo mayor de Taita L. S, mi compadre me encuentra camino a la tienda del José y me invita para que le acompañe a la casa... al aceptar la invitación me recalca... pero de veras le voy a estar esperando ¡no!, aviso a mi esposa que en ese momento conversa con su prima sobre el problema de su hermano... vaya usted me dice. Al llegar a la casa llamo con un ¡*huasiuguna*...!⁴ Al tercer *huasiuguna* (padre, hijo, espíritu santo?...) contesta mi comadre ¡*ucuyami samarichilla*...! (entren nomás)... Aceptada mi presencia en la casa entro en ella con mi hija mayor, la misma que pidiera que le lleve para *ver*. Una vez al interior se puede observar que ya se halla el presidente del cabildo, el José Tío el cual ocupa una posición central junto a la mesa principal con un plato de mote, una jarra de chicha, una botella de licor a medio consumir y una bandeja llena de papas, arroz y carne de puerco; junto a él su esposa. Se hallan con dos de sus hijos pequeños los cuales juegan con

mencionaba que para el año 1975 el ser alcalde era un “cargo” designado por el Cura, el Teniente Político y el Patrón de Pueblo. Es posible que esto haya operado hasta la década de los 80 del siglo anterior. Esta asignación se hacía conjuntamente con la de terrenos comunales que habían sido históricamente utilizados para el pago del tributo, a las autoridades y divinidades prehispánicas al igual que asignaciones a una o varias personas de la comunidad para que se hagan cargo de una imagen católica (generalmente la Virgen) a fin de que pasara las fiestas cada año como priostes o cabezantes de priostes. Estos nombramientos se hacían de manera conjunta con las de paje, alférez, capitán. Aquellas autoridades andaban vestidos “de poncho de colores de rayas fuertes, llevan sombrero de fieltro y en las manos unos palos a manera de bastón, con incrustaciones de cobre y figuras de animales; esto para ellos significa distinción, poder o autoridad. Los nombrados como autoridades llevan bastón con incrustaciones de cobre y figura de animales la empuñadura de la parte inferior es de madera de chonta, este bastón es signo de autoridad elegido por la misma comuna los que son respetados y son los que se puede contar para cualquier cosa (Documento que reposa en los Archivos del Instituto de Investigaciones Históricas y Cultura Popular de la ciudad de Alausi INIH-CP).

³ Un análisis profundo de cómo funcionaban estos mecanismos políticos de poder al interno de las haciendas realiza Guerrero (1991), además de cómo se van produciendo cambios importante en el sistema de mando.

⁴ Algo parecido a decir “hay alguien en casa?”. Cuando se llega a casa de un familiar sanguíneo cercano como los padres se dice “*tiagungichuchu?*” que vendría a ser lo mismo que el anterior vocablo lo que le da mayor familiaridad y confianza. Ya no se pide permiso sino que se menciona y enseguida se pasa al interno de la casa.

otros niños de su misma edad que se hallan al momento en la casa. José Tío representa el prototipo de los actuales líderes de la comunidad: jóvenes que han migrado y que han regresado a quedarse en ella, y con nuevas perspectivas sobre *ser* comunidad. A su lado se encuentran uno de los tíos del novio, seguidamente los abuelos maternos, que para esta ocasión no ocupan la posición central, han sido desplazados, por así decirlo, por el presidente del cabildo y más bien se hallan sentados en un rincón, al parecer cualquiera, y son unos más de los invitados a la celebración. Junto a estas personas se hallan también presentes sus primos, una tía materna con su esposo; el hijo mayor de ella con su esposa e hija.

Luego de algún tiempo de nuestro ingreso, y posiblemente por efectos del licor que brindan a cada momento y alegrando el ambiente el *chichaco* juega haciendo bromas a veces groseras. Estas ocurrencias son contestadas también con bromas, unas veces sencillas otras groseras por parte de los aludidos. Con mi hija mayor ocupamos un espacio cerca del presidente del Cabildo, el cual es, a su vez, ahijado de confirmación.

Al momento de ingresar nos brindan a los dos platos de sopa, a mi hija le dan, además un plato grande de mote y ella lo guarda en su chalina para llevar a la casa. Ella enseguida con un *disolopague* agradece el gesto a nuestra comadre. Luego de un rato ingresan también una pareja de esposos jóvenes y finalmente la mamá de la novia; a todos ellos, de la misma manera, se les brinda platos de sopa y mote, aparte de la que hay en la mesa para todas las mujeres. Luego brindan a todos el plato fuerte que consiste en papas con carne de puerco cubierto de abundante arroz cebolla y tomate. El José tío dice *uchushun*⁵ (servámonos juntos) con su plato a su mamá, lo mismo hace taita Pascual a su esposa y taita Antonio a su suegro. Aquello en principio se presentan como formas relacionales verticales (de arriba para abajo, si se quiere) entre personas de rango inferior hacia personas de rango superior: de ahijados a padrinos, de hijos a padres, de cabildos hacia alcaldes, al mismo tiempo son formas relacionales que se mueven dentro de una economía del don, organizada tanto horizontal como verticalmente, distanciada en el tiempo.

Una vez que todos hemos recibido nuestros platos, y con ellos su espíritu, los padres del novio

⁵ Algo así como *piquémonos*... consiste en dar el plato fuerte a una persona apreciada para que este del primer bocado... luego del cual regresa a su dueño.

ruegan que de bendiciendo la comida al *chichaco*, el cual reza mecánicamente y de manera rápida e inentendible un Padre Nuestro, un Ave María, un “yo confieso”, recalcando que él no bendice con sus manos pecadoras sino en nombre de Dios. Posteriormente todos procedemos a consumir lo brindado. Casi todos probamos solo un poco de los platos fuertes y el resto *huanllamos* para nuestras casas. Enseguida el padre del novio trae dos jabas de cervezas y entrega una a mi persona y otra a taita Antonio. De estas jabas entregamos una botella a cada persona mayor, nuevamente los padres del novio piden al *chichaco* que levante la mesa (misa?...) Este reza como hiciera anteriormente, solo que aquí se pide recordar (con nombres y apellidos) a los familiares muertos de los “principales” que se hallan en la celebración: taita Pascual (Abuelo del novio), Taita Lucho (Padre del novio), Mama Sara (madre de la novia) y la lista se hace larga y larga y al parecer interminable debido a la cantidad de gente que hay que recordar y mandar bendiciones y pedir favores. Por la forma mecánica de repetir las oraciones, poco se entiende de lo que el orador está diciendo, siendo este acto más bien un “ejercicio lingüístico de pura función ritual” (Guerrero 1991, 25)⁶ o una especie de “mantra”. Posteriormente traen los novios dos pasteles grandes que se reparten a todos los asistentes, esto genera en los presentes una especie de asombro por ser de “afuera”: una muestra de respeto, consideración y estima.

La madre del novio continúa entregando jarras de chicha a los hombres adultos, a veces hasta a la fuerza, luego les da una botella de licor a todos. Ella está pendiente de que todos los hombres adultos tengan una botella en la mano y cuando se acaba lo que se tienen enseguida es reemplazada por otra y otra y otra... Por asuntos pendientes me retiro diciendo ¡*diosolopague!*... no sin antes dejar *enojados* por mi retiro, para ellos injustificado, a los padres del novio, de la novia y a los mismos novios. El resto de invitados irán seguramente en las primeras horas de la madrugada del segundo día...

Esta celebración sucedía como una mezcla de lo excepcional y de lo cotidiano. Un día normal en el que, por lo menos, no había nada relevante que indique que aquello va a suceder o que está sucediendo. El ritmo del diario vivir seguía su rumbo a excepción de que en aquella casa

⁶ De Certeau llamaría a estas maneras de re-apropiarse de lo que un *sistema produce* creaciones de consumidores que tienden a una *terapéutica de los vinculos sociales deteriorados* y que utilizan *técnicas de reciclaje* donde se pueden reconocer los procedimientos de las prácticas cotidianas (2007, LV).

por la mañana un puerco lloraba y la gente se hallaba alegre haciendo bulla. Cuando esto sucede sabemos que algo pasa y que en ese lugar va a haber bastante comida y bebida. En esta ocasión hay un *sirvi*. Pero por lo demás, en la comunidad todo sigue la rutina del día a día: gente regresando ya entrada la tarde por el camino cubierta de una espesa neblina, muchos de ellos con los animales (ganados, puercos, ovejas, burros) y acompañados por un perro, luego de un día de pastoreo, principalmente mujeres niños y ancianos; algunos jóvenes que juegan alegremente y a grandes gritos futbol en la cancha de la plaza comunal; por ahí un equipo de sonido que hace bulla con música de actualidad en la casa de alguna pareja de esposos jóvenes.

El relato muestra la actualidad del don en las comunidades. Su función “obligatoria”, ya que no es posible rechazar un pedido, que en muchas circunstancias llega con presentes. Para Levy Strauss "los intercambios son guerras resueltas en forma pacífica, y las guerras son el resultado de transacciones desafortunadas" (Lévy – Strauss, 1979, 170), al mismo tiempo el relato muestra la inexistencia de fuerzas mágicas que expliquen la “magia” del don y que obliguen a devolver lo dado; es más bien, a mi entender, el “no querer estar en la boca de todos” o de que la “gente siempre habla”, lo que conduce a este tipo de actividades en la medida en que se hallan incorporadas al habitus, al funcionamiento mismo de lo que constituye una comunidad. Por ello, manifiesta Godelier, el acto de devolver, debe ser entendido bajo la dinámica cultural en la que se reproduce; en nuestro caso si hubiésemos rechazado el pedido de nuestros compadres seguramente hubiésemos quedado en boca de todos como “*yangamuntas*” (solo de boca, deganita nomás, así así no más...) que no servimos para nada, al colocarnos en esta situación hubiéramos perdido peso dentro de la comunidad y con ello autoridad.

En la cotidianidad comunitaria no todos somos iguales, se trata de espacios jerarquizados y esas estratificaciones tienen que ver tanto con una tradición de vínculos y relaciones, como con desniveles en la misma economía, tener un poco más que los otros, ya sea en términos de capital económico o simbólico, mueve intereses y expectativas, así como deseos y necesidades de los que “no tienen mucho”; en realidad entonces es la misma presión y control social para que las cosas nuevamente se vuelvan a dar, un interés desinteresado en todo caso, la que reproduce el orden existente y que lleva a las partes a que se entrelazan en este tipo de relaciones, en este caso la obligación de devolver para no ser *yangamuntas*. Resulta necesario resaltar la importancia que tiene lo relacional dentro de la lógica del don, que podrá ser

negativa o asimétrica, positiva o simétrica, que reproduzca dominación o la posibilidad de evadirla: depende desde el punto de vista que se tenga de ella y desde el contexto en que se hable de la misma, así como si esta se halla relacionada o no con los espíritus o “fuerzas mágicas”, conceptos que de todas formas deben ser entendidos desde el contexto y desde las dinámicas en el que fueron elaborados, vividos y entendidos. Siguiendo a Bourdieu podemos decir que los objetos de conocimientos son construidos y no pasivamente registrados y que el principio de esta construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes constituido en la práctica y orientado hacia funciones prácticas (Bourdieu 2007, 85), hablo de los habitus como sistemas.

De disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu 2007, 86).

Por otro lado, mi interés se orienta a mirar esta realidad en concreto, más allá del carácter positivo o no que se le atribuya al término reciprocidad dentro de la lógica del don. Para Godelier, la deuda es esencial para la lógica del don, en este sentido responder al don con un contra-don no elimina la deuda original sino que más bien crean otras deudas que equilibran las primeras, la deuda alimenta obligaciones recíprocas que engendran flujos de servicios de ayudas y de solidaridades, las deudas jamás se anulan, sino que tienden a desvanecerse con el pasar del tiempo; así entonces el volver a dar no es devolver sino endeudar-se nuevamente (Presta 2007, 170). También Ferraro (2004) en su texto “Reciprocidad don y deuda”, propone abandonar los términos “reciprocidad andina” y adoptar el tema de la *deuda* como elemento constitutivo de la sociedad y la cultura o reproductor del orden social y cósmico.

Así también contemporáneamente, desde la filosofía europea, Espósito reflexiona sobre el origen del término comunidad a partir de una deuda; encuentra que *communitas* es el conjunto de personas unidas no por una propiedad sino por un deber, una deuda o una prenda “un don-a-dar”; es decir antes que por un “mas” les une un “menos”; en este sentido un deber une a los

sujetos en comunidad (Espósito 2012, 29-30).

Volviendo al tema de la reciprocidad como una particularidad del don, Abduca planteaba en su momento una cuestión, por demás sugerente sobre este término manifestando que “(tal vez aquella noción)... corra el destino de otras nociones antropológicas, como la de ‘tribu’ o la de ‘comunidad folk’. Como una escalera que ya no sirve una vez que hemos logrado subir por ella, convendría archivarla, no sin gratitud” (Abduca 2007, 121), pero además propone que don y reciprocidad no son la misma cosa y para ello en su texto nos muestra en detalle el recorrido de estas dos categorías desde Durkheim, para quien la reciprocidad es un atributo de la solidaridad orgánica, una complementariedad que deriva de la división del trabajo de modo que las sociedades segmentarias no tienen reciprocidad. Seguidamente el autor cita a Mauss quien dice utiliza el término reciprocidad como adjetivo y en forma general y por ello no sirve para explicar “situaciones particulares, histórica y socialmente determinadas” (Abduca 2007, 405).⁷

En la parte medular de su texto Abduca menciona que la unión (y la confusión finalmente) de los términos don y reciprocidad, aparece en el texto de Levy – Strauss, cuando este arranca afirmando que Mauss mostró que en las mal llamadas sociedades “primitivas” el intercambio se presenta no tanto en forma de transacciones como de dones recíprocos cuando en realidad no fue así; por ello Abduca más bien sugiere una definición más estricta, cercana tanto a la idea de Mauss como a los avances de la etnografía y teoría contemporánea, distinguiéndolo entre circuito cerrado de dones en donde circulan bienes de consumo final, y circuitos abiertos donde los dones condensan el conjunto de las relaciones sociales (Abduca 2007, 107). Harris en su momento, encontraba que existen diferentes formas relacionales, así la reciprocidad se diferencia de la redistribución relacionada más bien con normas de prestigio y poder; para este

⁷ Según Abduca en el texto de Mauss se habla de reciprocidad en los siguientes contextos. “1) se menciona la etnografía de Radcliffe – Brown sobre Andamán, donde una vez que se han dado presentes las partes no se vuelven a ver. En este vínculo entre “deudores recíprocos” se aúnan intimidad y miedo (...). 2) El caso descrito por Thurnwald: en las Salomón hay un sistema de “dones recíprocos” entre la parentela del novio y su familia recíproca (...). 3) Hay una glorificación recíproca, una manera recíproca de manifestar respeto (...). 4) La estipulación romana (*stips*), la prenda medieval (*gage*), la seña semítica (*arrhes*), son más que “avances”, son cosas inanimadas, residuos de un sistema antiguo de dones obligatorios “debidos a reciprocidad”, pues dichas cosas dejan “ligados” a los contratantes. 5) Como conclusión, las sociedades, como simboliza la tabla redonda de Arturo – encuentra su felicidad en el trabajo compartido, en juntar riqueza para repartirla de acuerdo a la “generosidad recíproca” que enseña la buena educación. (Abduca 2007, 110 – 11).

autor existe reciprocidad cuando las sociedades son igualitarias, no están gobernadas por un jefe y sus intercambios económicos se adaptan al medio. En este modelo de “economía natural” la estimulación de esfuerzos productivos intensivos resultarían adversos para el ecosistema y con ello para la población, en cambio la redistribución implica la existencia de sociedades con estructuras jerárquicas y estratificación de clases, los sistemas económicos de estas sociedades se basan en intercambios de regalos, dones, festines dirigidos a la búsqueda de prestigio (Harris 1988, 79-83). Así para este autor.

La redistribución eliminó la dependencia primordial de la reciprocidad cuando fue posible aumentar la duración e intensidad del trabajo sin causar daños irreversibles al hábitat, precisamente esto se logró cuando la domesticación de plantas y animales sustituyeron a los recursos alimentarios naturales (Harris 1988, 83).

El trabajo de campo muestra lo difícil que resulta aplicar parámetros fijos a una comunidad. Así, por ejemplo la propuesta de Harris siendo valiosa ya que plantea una relación directa entre ecología y prácticas sociales determinadas, tiene sus limitaciones en términos de análisis social; por otro lado, reciprocidad entre iguales, solidarios y complementarios hace recordar la romántica comunidad a la que hice referencia en el capítulo teórico ya que nada tendría que ver con la redistribución dentro de sociedades jerárquicas y socialmente diferenciadas como las actuales siendo más fructífero hablar de una pluralidad de situaciones. Me atrevería a pensar que entramos en un campo minado ya que topamos el tema de la igualdad y desigualdad dentro de lo que entenderíamos por reciprocidad y redistribución y que cada vez resulta más conflictivo ir definiendo ya que resultan conceptos polisémicos. Al principio del trabajo había planteado lo problemático que resulta hablar de reciprocidad para entender las relaciones al interno de la comunidad ya que se parte de un supuesto de igualdad, transparencia y equidad, y lo que se puede observar es más bien una multiplicidad de relaciones en parte complementarias y en parte contradictorias que no responde necesariamente a aquellos supuestos. En el quichua hay el verbo “*mishar*” que significa ganar, no solo “ir delante” (que en este caso sería “*ñumpi*”) sino ganar en el sentido de competencia; aquello sugiere que las palabras pueden tener distintos significados y usos ambiguos, en ello el término reciprocidad puede ser visto desde la simetría y asimetría o desde la positividad y negatividad, es decir desde un mundo complejo lleno de contradicciones y ambigüedades en donde no todo está dicho.

Sorteando el sentido problemático de la reciprocidad y la igualdad aplicada en la lógica del don, recurriré a las prácticas y experiencias cotidianas al interno de las comunidades. Restrepo (2000) compara la vida de las comunidades con los textiles elaborados en telares manuales en donde las fibras verticales serían la *urdiembre* y las fibras horizontales la *trama*. La narración de esta urdiembre permitiría comprender la unidad de cada época vivida por la comunidad en cambio la trama es lo que le da colorido, vida, lo fluctuante, la vivacidad, lo cotidiano. Ningún color o forma apaga al otro o lo exagera. Este criterio es compartido también con Ferraro para quien la urdiembre es como lo profundo de una comunidad, lo que no cambia, la matriz, relacionada con el pacha es, si se quiere, la memoria histórica de las comunidades que posibilita la supervivencia y la consolidación de la comunidad entre penas, llantos pero también de colores, alegrías y risas (Ferraro 2004, 12), lo que yo le llamo permite la fluidez y el colorido de la comunidad.

A partir de estas concepciones, si se quiere culturalistas de la comunidad, estudios interesantes buscan leer el contenido profundo que elabora una cultura, en este caso de la comunidad a través de los tejidos desde su semántica como un *texto discursivo* con todos sus sistemas de representaciones y simbolismos, en los que se encuentra cifrado no sólo un universo de concepciones cosmológicas y sociales, sino incluso las categorías mentales de las culturas andinas (Sánchez – Parga 1995, 7). Esta propuesta teórica al parecer es retomada en un trabajo conjunto por Prieto, Pequeño, Cuminao, Maldonado para decir que en las comunidades lo que se entiende por solidaridad, reciprocidad, igualdad, complementariedad, no es equivalente a la igualdad de los individuos en el sentido occidental. Más bien lo Igualitario, en las relaciones andinas se constituye al interno de una trama de interrelaciones que semeja las urdimbres que se combinan para conformar la tela (Arnold y Yapita 1997, 347. Citado en: Prieto et al. 2005, 156). Lo igualitario, entonces sería el intercambio entre dos grupos de complementariedades en donde hay potencial también para la jerarquía y una negociación constante entre estos estados potenciales (Canessa 1997, 237. Citado en Prieto et al. 2005, 156). La urdiembre permitiría que “un grupo pueda participar con profundo compromiso en las instituciones de grupos ajenos, sin por eso sacrificar la integridad de su propio sistema cultural” (Salomón 1992, 478).

Personalmente y de acuerdo al trabajo de campo, he podido constatar que al interno de la comunidad pueden coexistir reciprocidad, distribución – o redistribución - dentro de un mismo

acto, no obstante que la distribución puede desempeñar una función estrictamente económica para aumentar el poder político de algunas familias en ascenso social. No olvidemos que la reciprocidad es una obligación persistente y una estrategia política que caracteriza a la mayoría de las sociedades y esto pienso que se presenta con mucho más fuerza en las llamadas tradicionales. Las formas de reciprocidad o de redistribución no dependen de condiciones únicas o constantes, relacionadas con una tradición sino de una multiplicidad de variables que cambian cada año, de acuerdo a las igualmente cambiantes circunstancias históricas.

La economía del don o las prácticas redistributivas se fundan en cuestiones prácticas o del “sentido común”, y más aún bajo una economía predominantemente mercantil y capitalista. En la actualidad en sociedades ambiguas en donde jerarquización, igualdad e interés se entrecruzan, la supuesta igualdad debe ser entendida tanto desde lo horizontal como desde lo vertical. *Jahua y uco, allí y lluqui* (arriba y abajo, derecho e izquierdo) y en este sentido, las sociedades andinas solo como espacios de solidaridad complementaria y reciprocidad debe ser repensado ya que al interno de ellas las diferenciaciones sociales son evidentes.

Para el propio Mauss estas situaciones contradictorias se habían hecho presentes en el tipo de sociedades que analizaban, aunque lógicamente, no habían alcanzado el nivel de complejidad actual.

Una parte importante de nuestra moral y de nuestra vida se ha estacionado en esa misma atmósfera, mezcla de dones, obligaciones y libertad (des). Felizmente no está todavía todo clasificado en términos de compra y venta. Las cosas tienen todavía un valor sentimental además de su valor venal (...) todavía hay gentes y clases que se conservan en las costumbres de otros tiempos, costumbres a las que todos nos sometemos, al menos en algunas épocas o en algunas ocasiones del año. (Mauss 1979, 246).

Ocasiones del año que para nuestro caso son relacionados con los ciclos festivos y rituales, en donde se dan momentos de compartir y de ofrecer entre propios pero más con los otros (llámese gente de fuera de la comunidad), pero también de pedir sin temor al ‘que dirán’ de la gente.



Ilustración 4.8 Los convites. Fuente: David Moromenacho 2010.

Esta foto muestra los momentos de convidarse la *tonga* llevada para la ocasión por parte de los priostes y toda la comitiva que les acompaña como los capitanes y el alférez, estos últimos generalmente están en algún lugar consumiendo alcohol con sus parientes rituales y sanguíneos más próximos, mientras las esposas de ellos se “encargan” de repartir la comida, la chicha y el trago como parte propia de sus actividades, a toda la gente que acompañan a esta celebración. En él se puede observar el involucramiento colectivo en la actividad, todos están, si se quiere, forzados a participar y el que no estará sujeto a que hablen de él: “La gente siempre habla”.

4.3. Las siembras y nuestro chagrayuc. La fuerza de lo práctico

4.3.1. Memorias de campo N° 5

... Ha pasado ya algún tiempo desde que iniciáramos relaciones al partir con don Polivio nuestro *chagrayuc*.⁸ Los encuentros esporádicos que sucedido desde entonces, en realidad muy pocos, se han hallado marcados por un trato cordial e incluso amable, (a especie de amabilidad y cordialidad) pero también por los celos y desconfianzas mutuas, trabajosamente disimuladas en el día a día por cada una de las partes.

Cada vez que nos *topamos* (encontramos) Don Polivio me recuerda que “ahora ya somos partidarios” como queriéndome decir... no se olvide de esto... es importante este hecho...

⁸ Mestizo de 86 años de edad de la vecina comunidad de La Moya. Parte de 6 hermanos: 3 hombres y tres mujeres, solo dos hombres son casados y con familia, el resto permanecen solteros y todos pasan los 65 años. Posee, así como toda su familia, terrenos al interno de nuestra comunidad, los cuales al ser buenas tierras constituyen en foco de interés.

nuestra relación es importante o ¡para usted esto es un privilegio! Pero en realidad un aparente privilegio que será leído y vivido desde nuestros propios intereses y expectativas.

Así y una vez aceptadas nuestras relaciones de partidarios de parte y parte, hemos programado, aunque con retraso, los tiempos para la realización de las mingas a fin de remover la tierra para posteriormente realizar la siembra, en los terrenos de don Polivio.

Esos terrenos durante buen tiempo, unos 5 o 6 años, han pasado en reposo, lo que constituye una condición favorable.

Algunos manifiestan que es una forma propia de proceder don Polivio, hacer trabajar sus tierras con un partidario, por un tiempo determinado, generalmente 3 años (acaso: padre, hijo, espíritu santo?...) luego de los cuales él termina la relación, deja luego un cierto tiempo en descanso la tierra para nuevamente comenzar otra relación con diferentes familias y según sus conveniencias. Mayoritariamente siembra con gente de *jahuashuid* que para él, son gente que “si sabe trabajar” y en donde tiene tejida una amplia red de formas relacionales.

Hemos escogido dos terrenos para sembrar, en realidad 3, en los cuales se sembrarán trigo y cebada. Son terrenos que se hallan al interno de la comunidad y al ser de buena calidad, como la mayoría de los que posee don Polivio, son pedidos por la gente de la comunidad para sembrar ya que auguran buenas cosechas, además al ser gente que siempre se ha dedicado a la agricultura, sus saberes y conocimientos casi siempre resultan certeros y de gran ayuda, mucho más en estos momentos cuando en la agricultura, por las variaciones del tiempo “nada está dicho”: don Polivio constituye en estricto término netamente un campesino que vive de la tierra; aunque no trabaja, hace trabajar bajo su dirección.

Como pidiera nuestro *chagrayuc*, hemos pasado arando la tierra tres veces en diferentes días y con bastantes yuntas, 13 en total; es él mismo el que sube a la comunidad cuando acabamos los trabajos para ver si están bien hechas las cosas.

Al considerar don Polivio que ya están bien hecho los trabajos, aprueba que es hora de sembrar.



Ilustración 4.9 Nuestro *chagrayuc*, camino a *sus* tierras. Fuente: Abrahan Azogue 2010.

Los días de siembra son momentos de gran agitación, preocupación y alegría, somos una familia pequeña y por ello todas las actividades a cumplir en estos días sobrecargan de trabajo a mi esposa y mis hijos y a toda la familia en general. Por mis actividades fuera de la comunidad ya mayoría de veces dentro de instituciones estatales, solo tengo tiempo los fines de semana para dedicar algo de tiempo al campo y siguen siendo mi esposa el sostén en la relación nuestra con la tierra ya sea a nivel económico como ritual.

Hay que *rogar* con días de anticipación las yuntas, las manos, las herramientas para que el día de la siembra no tengamos inconvenientes. aunque todos los rogados hayan dicho que bueno para el día de la siembra, el *rogar* tiene que ser realizado antes, durante y después de las actividades para que no haya contratiempos, a pesar de ello algún *rogado* o algunos *rogados* no asisten.

El día programado, muy por la mañana, nuevamente se tiene que rogar de casa en casa a las

mingas para que asistan al lugar, pero primeramente se les invita a ir a nuestra casa para que se sirvan algo, algunos asisten, otros no. Sabemos que los asistentes a la comida no llevarán muchos animales a pastar en el lugar, los que no asisten en cambio van llevando todos sus animales hacia los terrenos en donde vamos a trabajar, de esta forma se compensa el favor. A pesar de todas las dificultades hemos terminado los trabajos de arado (movida de la tierra) y siembra; nuestro *chagrayuc* parece se halla a gusto con lo que hemos hecho, luego de ello manifiesta que “ahora solo hace falta esperar”, y es eso lo que haremos...

Durante el trayecto aumentan los partidarios. Para don Polivio es una *oportunidad* de acceder a recursos de la comunidad, y esto porque de acuerdo a su modo de ver somos unidos y por nuestro intermedio puede obtener mano de obra, favores o ayudas; esto es evidente ya que cada vez más me pide que le haga tal o cual favor dentro de la comunidad principalmente cobro de deudas, reclamos por daños en sus terrenos ocasionados por sus compadres de Shuid, ayudas en tal o cual trámite al interno de la comunidad. Por nuestra parte también existen ciertamente beneficios y oportunidades que obtenemos con esta relación, y en primer lugar el acceso al recurso tierra y a productos tanto de calidad como de cantidad; aunque mi esposa a veces se muestra complaciente con esta relación en otros momentos no quisiera continuar con ella por lo “jodido” que es don Polivio.

Una muestra del carácter cambiante y por ende poco estable de las relaciones en el espacio agrario y particularmente entre campesinos, tanto indígenas como no indígenas es la incertidumbre con respecto a lo que pueda suceder. Nosotros en particular por experiencia sabemos que cualquier cosa puede llegar a pasar, hay que tener mucho cuidado con ello y mantenerse siempre a la expectativa. Se trata de una desconfianza cotidiana unida a un sentido del cálculo y el recelo mutuo. Nuestro *chagrayuc* en la actualidad, ya no es una persona importante, peor influyente localmente, o por lo menos ya no es tanto como en el pasado, lo cual, según mi esposa, no significa ventaja alguna para nosotros y más bien “como que dentro de esta relación en realidad es don Polivio el que sale aventajado”.

A pesar que somos vecinos de tierra y podríamos encontrarnos todos los días, nos evadimos mutuamente. Un cierto tipo de hábitus (Bourdieu 2007) ligado a maneras y formas de comportarse, ser y decir relacionada con una memoria no consciente de antiguos tratos y relaciones dentro y fuera de la comunidad marca nuestros encuentros. A diferencia de los tratos

que tiene con mis suegros y que vienen de tiempo atrás a los que nuestro *chagrayc*, llama *el Mariano* (Taita Mariano) o *la Carmela* (Mama Carmela), el me llama Sr. Abraham y a mi esposa Sra. Narsisa lo que nos ubica ya de entrada en un trato preferencial diferente a los de mis suegros; por nuestra parte, sea en su presencia, sus familiares o frente a gente de su comunidad como de la nuestra, le llamamos don Polivio. Pero generalmente, entre la gente de las comunidades, y sin su presencia, nuestro *chagrayuc* es definido como “el Polivio” o “joven Polivio”, un trato, desde nuestra perspectiva, por demás displicente y despectivo y hasta cierto punto negativo si tenemos en cuenta que dentro de nuestra comunidad, cuando se quiere hacer notar disgusto o enojo hacia cierta persona, aquella es tratada por su respectivo nombre y apellido a secas y de esta forma él o ella es bajada a un nivel inferior y alejado a la vez de tratos desde la igualdad, o por lo menos ya no se halla al mismo nivel de la persona con quien se dirige.

Aunque mostremos interés en la relación con Don Polivio, lo mismo tiene que ser constante y forzosamente renovado mediante un continuo intercambio de diálogos, acuerdos, compromisos a través de la circulación de dones sean en presentes, comida o bebida, en fin dones de diversa índole, si se quiere, obligatorios pero necesarios para refrescar constantemente nuestra alianza “desinteresada”.

En esos encuentros esporádicos nos contamos nuestras vivencias (buenas o malas), las últimas noticias sucedidas, los tiempos que han cambiado, lo mismo que impide dentro de las actividades agrícolas pronosticar la suerte de las futuras cosechas. Igualmente hablamos del abandono y el desinterés por parte de los jóvenes con respecto a las labores del campo, lo mal que se halla nuestra comunidad y otros temas parecidos, pero muchas de las veces o la mayoría de estas, su conversación se centra en hablar de lo malo que han sido los políticos tanto de ayer como de hoy, o en que no sirven las autoridades en general porque que no hacen cumplir las leyes, o no conocen de leyes, como si parece conocer él. Por lo demás siempre recuerda y comenta sobre ley 139 del Dr. Edelberto Bonilla que hizo muy grande favor a todos los anejos menciona, pero cuando se trata de profundizar sobre aquello se muestra esquivo, dando a entender que desconoce los detalles de aquella Ley y más pareciera una práctica de alarde del dominio de ciertos temas frente a nosotros por parte de don Polivio. Siempre o casi siempre nuestros encuentros terminan en ofrecimientos de ayudarnos a que se levante y salga adelante

nuestra comunidad que según él se halla totalmente abandonada. De acuerdo a él aunque tengamos autoridades políticas en el pueblo (Presidente del Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial y Teniente Político) las mismas no hacen nada por sus paisanos; “solo se dedican a robar” manifiesta. Aun cuando en términos sociales y culturales las relaciones entre mestizos e indígenas en el espacio rural se han modificado en los tratos cotidianos siguen operando marcadores de autoridad, como el que he registrado en mis conversaciones con don Polivio.

Con el paso del tiempo y en lo que respecta a las siembras, objetivo principal de la relación, con nuestro *chagrayuc*, se halla en “veremos” y a pesar de que hemos aplicado toda la sabiduría, trabajosamente transmitida por los mayores, para saber qué año será bueno y que año será malo, en agricultura nada está dicho. En busca de señales que orienten el futuro de nuestras cosechas, mi esposa constantemente “lee” en la naturaleza, da significado a los sueños que tienen alguna particularidad relacionada con ella. Dentro de esta lógica, manifiesta un día haber visto en el cielo formarse “una campana roja” lo que puede ser interpretado como señal buena y positiva ya que continuarán las lluvias. Esperábamos por lo menos dos semanas más de lluvias para que resultaran normales las cosechas, pero ya el invierno se ha ido bruscamente, antes de lo esperado, y en la agricultura eso trastoca todo lo planificado y con ello también los ritmos y los tiempos. Frente a ello la experiencia de los mayores sigue siendo importante, y ellos cuales cuentan que si llega a llover es por el “paso de la luna” y nada más. En este sentido todo está por decirse, tanto si cosechamos o no, como la cantidad y calidad de la cosecha. Desde ahora dependerá del tiempo, de si llueve o no pero esto más que de las circunstancias depende de lo sobrenatural y de la imbricación de lo natural con lo divino.

Ya avanzado el tiempo y ante la escases de lluvia, mi esposa cada vez más se lamenta de que si hubiéramos sembrado “uno quince díftas antes hubiera sido buenazo” y no tendríamos que estar lamentando como en este momento, peor a la espera de si continúan o no las lluvias. Por otro lado también, ella culpa al hecho de que ya no llueva, el que “hicieron calentar demasiado al *uma muyuna* poniendo muchas velas hasta quedar como horno; recalca aquello porque “antes no era así... todo el mes de Mayo se iban depoco la gente a poner velas... no es como ahora... los nuevos dirigentes cambian las cosas... ponen priostes, banda, capitanes, alférez, antes no

era así” ahora son demás “alabanciosos”.⁹ En realidad todo está cambiando y estos cambios incomodan principalmente a las mujeres y ancianos. Es decir, antes había la tranquilidad para hacer al ritmo natural este tipo de cosas, ahora son constantes los apresuramientos por cumplir tiempos y ritmos, muchas veces impuestos desde fuera del ritmo comunal. En la comunidad todo está siempre en transformación y por lo mismo es cada vez más difícil de seguir, peor cumplir, el ritmo natural.

Al parecer los cambios de los que se lamenta mi esposa y llena de reproches, se deben a ver como la relación entre los de “aquí” y los de “arriba”, así como también los diálogos han cambiado en la actualidad; los tiempos están cambiando pero además de ello, con demasiada rapidez sería lo que al parecer no permite hacer reajustes o reacomodos. No obstante siento que esta actitud nada tiene que ver con la resignación pasiva sino con el conflicto y el desacuerdo, esto es desde “lo político”, o desde la protesta cotidiana. Todo esto expresa algo que se ha hecho común entre las mujeres de las comunidades: el buscar nuevas alternativas sobre la marcha, ir ajustándose a los nuevos ritmos, poner en cuestión o revisar los nuevos ordenamiento de la vida social desde una “política de la vida cotidiana”. Esta relación de dependencia de los humanos con respecto a lo sobrenatural no es compartida por nuestro partidario, o por lo menos no es aceptada por completo. Para nuestro *chagrayuc* nada tienen que ver lo sobrenatural o los dioses o que se haya puesto pocas o demasiadas velas en un determinado lugar sino que es el mismo tiempo “él que se halla cada vez más alterado.

Aunque su perspectiva parece ser mucho más secular que la de mi esposa, el mismo comenta de manera esperanzadora que “sí va a llover todavía y justo cuando más necesitamos” ya que ha visto en estos días, “sentarse nubes de lluvia en el cielo”.¹⁰ Lo que de todas maneras, nos remite a signos sobrenaturales. Se trata de supervivencias, en el sentido de Didi-Huberman (2012), saberes acumulados históricamente, y que sirven para entender y pronosticar un futuro favorable o no para la agricultura. La base es la observación prolongada de ciertas manifestaciones y comportamientos sea del cielo, la tierra, los animales, la misma gente. Todo esto forma parte del habla cotidiana, de lo que centra la atención de la población campesina, tanto indígena como mestiza. Por ello nuestro *chagrayuc* no se siente tan pesimista con las

⁹ Narcisa Azogue (Comunidad de Shuid), en diálogo con el autor, Mayo 2013.

¹⁰ Polivio Moyna (Partidario mestizo comunidad La Moya – Guasuntos), en diálogo con el autor, enero 2011).

futuras cosechas y aunque no muestra complacencia tampoco reprocha o por lo menos no en nuestra presencia, la situación de nuestro sembrío, de hecho hasta ahora, para él, los granos están “corrientitos...”. Pero por otro lado cada momento me recuerda que si “este año no cosechamos como esperábamos... este otro año si tiene que ser...”. Aquello es algo de recalcar ya que don Polivio siempre manifiesta que “la gente de *ucushuid* no saben trabajar...” y si lo hacen es solo “por encima... por encima” y al ser nosotros de este lugar entendemos que, cuando nos ofrece continuar con nuestra relación, para él hemos hecho un buen trabajo y entonces posiblemente, de los resultados de las cosechas ya no culpará a nuestro trabajo sino al tiempo malo y por ello a algo que escapa a cualquier pronóstico. También expresa las intenciones de que nuestros vínculos vaya para largo rato, lo que denota además el entendimiento de nuestra relación como algo ya dado, sin la posibilidad de que pueda en algún momento darse por concluida. Según su criterio, a ninguno de los dos convendría dar por concluido algo que va en buen camino. Todas estas conversaciones buscan establecer promesas, elementos comunes, sin embargo no dejade sentirse el mutuo recelo.

4. 4. Un antes en el tiempo; Dios nos ha dado

4.4.1. Nuestra relación con don Polivio? (Memorias de campo N° 6)

Cierto día mi esposa se encontró en el sector de “*abug*” una borrega con su cría. Por la raza de los animales sabíamos que no eran de nuestra comunidad sino de fuera de ella. Al estar nuestros terrenos junto a la Parroquia vecina de Pumallacta y de los terrenos de don Polivio de la comunidad de la Moya, solo había dos posibles orígenes de los borregos. Al pasar el tiempo y al no haber reclamo de ninguna parte, optamos por quedarnos con los mismos, “los terrenos nos regalaron” fue el justificativo de nuestra parte y principalmente de mi esposa. Por desgracia ya grande la cría, al juntarse con la manada de borregos de mis suegros, amaneció muerta, posiblemente porque se peleó en la noche con un borrego macho de esa manada. ¿Un aviso desde los *apus*? ¿Acaso una advertencia divina de que habíamos hecho mal en quedarnos con el animal?, ¿Qué hacer con tanta carne?, ¿Podemos comernos o no? Aunque la borrega con la cría no hayan sido de la manada de Don Polivio, supusimos finalmente que eran de él y no de alguien de la parroquia de Pumallacta, ya que es el único que por el sector tiene ese tipo de borregos y seguramente se acercó a nuestro terreno al no haber encontrado yerba en ningún otro sitio.

La muerte de la cría hizo (“obligó” sería lo correcto) que como acto de reparo o compensación

al *hurto*, mi esposa se propusiera sembrar “al partir” en los terrenos de don Polivio. En el fondo estábamos casi seguros, que era de él el borrego que la “tierra nos dio”, y que lo que habíamos hecho era un daño dentro de una economía moral. Todo esto nos encaminaba aun acción no consciente o del todo consciente de reparación.

Sahlins manifiesta que en las sociedades tradicionales el parentesco ritual que se establece, como en este caso a través del uso de la tierra “al partir”, es el principio organizador de los grupos y las relaciones sociales. Además la distancia determina el tipo de reciprocidad a establecer; en el caso de los no parientes a más de formas de economía moral se entablan relaciones comerciales que implican también competencia y violencia, y por lo tanto son la negación de una comunidad.

Las transacciones entre parientes por lo general no son asumidas desde la comercialización, o por lo menos no son presentadas como tales, a diferencia de lo que sucede con los extraños, con quienes el interés se presenta de modo más desembozado, como una relación comercial que implica el regateo y el engaño, además de la búsqueda del mayor beneficio posible. Además establece una serie de círculos concéntricos que van del hogar al sector del linaje, la aldea y finalmente el sector fuera de la familia.

La reciprocidad será generalizada en el centro, y conforme se aleja de él pasará por la reciprocidad equilibrada hasta la negativa, que se establece con el exterior y las zonas periféricas. Concluye el autor que "la reciprocidad se inclina hacia el equilibrio o el subterfugio, en proporción con la distancia sectorial" (Sahlins, 1983: 217).

En principio la relación con nuestro *chagrayuc* debe ser entendida por el interés económico pero también por la necesidad de frenar y evitar conflictos por la cercanía física con don Polivio ya que nuestras tierras, recién compradas, se hallan muy cerca de las tierras de él y al ser vecinos siempre será necesario evitar contradicciones presentes o futuras. Aunque no seamos compadres, él trata a mi esposa no solo de señora Narcisa sino también de “comadrita” estableciendo con ello, una relación de parentesco a partir de las relaciones de partidarios, y con ello ubica los posibles conflictos que puedan darse a otro nivel, el de allegados. Se trata de una ficción pero con efectos reales sobre la forma como nos relacionamos.

Frente a nuestra propuesta de sembrar las tierras de Don Polivio, por mucho tiempo

abandonadas, el mismo acepta gustoso entrar en tratos ya que en estos tiempos “nadie quiere sembrar la tierra”, además su cuñada manifestaba que “si alguien quiere sembrar hay que aprovechar... no hay que desperdiciar la oportunidad...ya le hemos dicho (a don Polivio)”.¹¹

Todo aquello evidenciaba que nuestros tratos “al partir”, si bien resultaban económicamente beneficioso para ambas partes, eran para él mucho más, sin obviar que también nosotros trataríamos de sacar el mayor provecho posible. Oficialmente y desde ese momento Don Polivio ha pasado a ser nuestro *chagrayuc* y tanto él como nosotros nos hemos involucrado dentro de una relación multicolor en la que sin dejar de haber interés también había un interés en el desinterés.

Como había dicho anteriormente, sembrar “al partir” era para mi esposa una manera de reponer un daño moral causado al dueño de los borregos, aunque no necesariamente fuera consciente de ello. Una especie de compensación, a sabiendas de lo difícil y problemático de estas relaciones.

Me parece que en el caso de mi esposa esto fue asumido como una “mea culpa” o como una obligación para remediar el daño causado, como forma de resolver los conflictos anclada en una tradición de tratos dentro de las comunidades pero también dentro de un sentido moral católico. Este sentido forma parte de todo un sistema ritual en donde se conjugan pecado – castigo – perdón. El ritual de los “rameros” forma parte de ello.

En él participan personas elegidas comunalmente o voluntarias, para que se dirijan durante cinco días a pie hacia lugares en donde existen palmas de ramos para traer a la comunidad generalmente hacia el sector de la costa. Se entiende que los rogados, los elegidos para esta actividad, llevan cargados todos los pecados de la comunidad y con este “viacrucis” alcanzarán los perdones de dios para toda la comunidad.

Siendo así entonces, podríamos hablar de una lógica, a la vez mítica y económica: mi esposa entendía el acto del “hurto” como que “la cosas no son de los que las tienen sino de quien necesita”. Al mismo tiempo buscaba una salida moral a la situación provocada por ese acto.

Se trata de una forma práctica de entender y vivir la realidad del momento, pero ligada a una tradición, esto es preocupada por la compensación moral del robo y con ello por la preservación de las relaciones cotidianas de la localidad.

¹¹ Orfelina Moína (Comunidad La Moya, hermana de nuestro partidario), en diálogo con el autor, marzo del 2012.

Nuestros tratos iniciales para llegar a ser partidarios, estuvieron marcadas por una especie de cordialidad y amabilidades mutuas, aunque como manifesté en un principio, aquello se mezclaba con recelos y desconfianzas trabajosamente fingidas por cada una de las partes. En un inicio no se brindó nada de comida pero si hubo abundante bebida y mucho palabreo de parte y parte, nosotros haciéndole conocer el interés por sembrar sus tierras y él mostrándonos la misma manera en la necesidad de aprovechar de la oportunidad para sembrar al partir y comenzar una relación privilegiada con nuestra familia.

Ya para el día mismo de la siembra nuestro *chagrayuc*, dio papas, arroz y licor, además de la semilla necesaria; aunque su hermana mayor le había aconsejado que diera también un borrego para que dé de comer a la gente de la minga, al parecer él no aceptó esta sugerencia por *coño*, como manifiesta mi esposa; por nuestra parte para ese mismo día de la siembra le ofrecimos un plato de arroz con papas y una presa de pollo, lo que ha de leerse en términos simbólicos como bienes con valor sentimental y ritual.

Desde luego que él no sabía, o si sabía lo ocultaban a toda costa, que nuestra necesidad de relacionarnos con él fue iniciada desde una preocupación moral, particularmente de mi esposa, esto es porque un par de borregos suyos habían llegado a nuestros terrenos y muerto en nuestras manos, aunque como decía mi esposa “la tierra dio”.

Me parece, en todo caso, que en medio del juego (en el sentido de Bourdieu) nosotros mismos no teníamos claros cuales eran nuestros intereses, ni si ocultábamos o disimulábamos algo. De hecho estaba claro que necesitamos establecer relaciones al partir y sacar el mejor provecho de ello.

Pero el “destino” tenía otros planes, nuestro regalo de la tierra ya había muerto y para estos momentos teníamos suficiente carne para realizar alguna actividad colectiva. Siendo que la presencia de carne, en una minga, es un bien nada despreciable, más bien apetecible y en este caso bajo la forma de don dado por la tierra y regresado a ella.

De hecho estamos hablando de formas relacionales que en si son formas de conciencia humana que describe lo que es y debería ser, aquello en el fondo reproduce maneras muy particulares de seguir siendo comunidad desde una lógica entre lo sagrado, lo económico y lo simbólico.

Así también desde lo cotidiano y de un aparente *ñahui – ñahui* o frente a frente de nuestra relación, los tratos seguían reproduciéndose desde la jerarquía, pero como algo que viniendo de lejos se estaba modificando en el presente. A pesar de que compartimos un “común” somos agricultores y campesinos, cada uno de nosotros tiene su respectiva parte dentro de ese reparto de “lo sensible” acentuadamente desde la jerarquía y la desigualdad, los cuales son hechos evidentes desde los tratos cotidianos por demás asimétricos ocultados trabajosamente, sin embargo siempre manifiestos.

Para él somos los señores pero en el fondo somos *sus* partidarios indígenas y él es el dueño de los terrenos que difícilmente aceptaría que le consideren mestizo sino blanco, por ello siempre me recalca la suerte nuestra de ser sus partidarios y de lo que se pierden todas las personas que por circunstancias, por el incomprensión, han dejado de serlo: “no saben cuánto se han perdido...” recalca.

Godelier nos manifestaba sobre aquellas asimetrías cuando manifiesta que la práctica relacional de “donar” instaura también diferencias y desigualdades de estatus entre donante y donatario, una desigualdad que en ciertas circunstancias puede transformarse en jerarquía: si esta ya existía previamente entre ellos, el don viene tanto a expresarla como a legitimarla (Godelier 1998, 25).

Nosotros, por nuestra parte, somos conscientes de haber acumulado un pequeño capital económico pero sobre todo un capital simbólico y cultural sin abandonar por esto nuestra condición indígena.

Así y a pesar de lo conflictivo de nuestra relación, la misma continúa según lo programado, posiblemente por todas las precauciones que hemos asumido dentro de ello. Aunque la misma se reproduce desde relaciones asimétricas, aquella no resulta siempre así, en unos casos ha sido él quien se ubica por encima de nosotros, en otros momentos somos nosotros los que nos ubicamos por encima de él, son equilibrios simbólicos de poder desde las prácticas y los tratos que se logran momentáneamente y de ello estamos conscientes tanto nosotros como él.

4.5. Entre un antes y un después, un quiebre dentro del ciclo agrícola. Entonces...



Ilustración 4.10 Maestros en el *uma muyuna*. Fuente: David Moromenacho 2010.

Cuando se va a algún lugar sagrado siempre se trae tierra, un pedazo de piedra, unas hierbas o cualquier recuerdo para poner en la estaca donde se amarra el ganado, en el corral o donde están los cuyes. Así estos “aumentan” se “componen” o se ponen más bravos los toros. Según sea la imagen. La romería o el lugar sagrado (...) A las romerías se llevan velitas según el lugar que sea.

Con las velas se va limpiando todo: los animales, la casa, la chacra, las personas, los corrales, los potreros, las semillas. Además se lleva para oír misa, cada vela debe representar una señal. Pelo, lana, pedazo de hilos u otra señal, según la intención que tenga.

También se hace una cruz en la vela, se enciende una vela y se encarga al “imagencito” lo que se lleva como intención. Ahí se espera hasta que se consuma para saber cuál va ser la suerte que se va a tener (...) Cada lugar sagrado o imagen (santito) tiene su especialidad (Citado en MCPNC – UNACH 2011, 91).



Ilustración 4.11 Banda de músicos de la comunidad. Fuente: David Moromenacho 2010.

4.5.1. Memorias de campo N° 7

Es mediados de Julio y la sequedad de la tierra se vuelve cada vez más fuerte, el viento hace su *agosto* en Julio, los taitas hablan que “cuando las aguas se van temprano comienzan también temprano, por ello hay que recoger el resto de granos, para esta ocasión cebada, hasta fines de Agosto ya que es más que seguro caerá las primeras aguas desde Septiembre”.¹²

Los *diálogos* con la naturaleza cobran importancia en estos momentos decisivos en los que en cuestión de días se puede echar a perder el trabajo de todo el año. Por ello mi esposa comparte el criterio de nuestro partidario de que hay que apurarse con la cosecha de los granos ya que “cuando se sienta una *campana roja en la luna...* es seguro que vienen las lluvias... eso no sabe mentir”.¹³

Tal como se halla hasta este momento la cementera, nuestras siembras con el *chagrayuc* podrían resultar según lo pronosticado, esto es *corrientitas*. Todo esto dentro de una lógica inversión y producción que no obedece exactamente a la empresarial ya que si bien carece de medios, en un sentido capitalista, no toma en cuenta todos los recursos en juego dentro de una comunidad. Mi esposa, como otra gente de la comunidad, me reclama que apure a preparar las *eras*¹⁴ para poder colocar los granos que serán lentamente cosechados; Escoge, para esto, una

¹² Taita José Guaraca (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, febrero 2011.

¹³ Narcisa Azogue (Comunidad Shuid), en conversación el autor, abril 2012.

¹⁴ Lugar en donde serán colocados, una vez cortados, el trigo y la cebada, para luego ser trillados.

de propiedad de un primo nuestro ya que la era de Don Polivio “no sirve... está lleno de tierra... parece que han sabido amarrar puercos allí... cuanto tiempo también estaría botado...”.¹⁵ Yo comento con mi esposa que hay que hablar con Don Polivio para que nos *ayude* con maíz para hacer mote a fin de brindar a las mingas en los días de la cosecha. Lo que en realidad espero es el cumplimiento de *obligaciones morales* que él asumió al inicio de nuestra relación de partidarios, mi esposa en cambio no espera nada de éste y más bien le tilda de “coño... que va a dar... semejante que es”.¹⁶ Él por su parte manifiesta que no hace falta que yo *gaste* plata en los días de la cosecha y que mejor “podemos ir a la tienda del Manuel Guamán a comprarnos unos atunes y un cola de tres litros, y pedirle a la Irubina que mande un *fuerte* de Quito... o sino también podemos comprar el trago donde el José Tío que también es bueno”.¹⁷ En comparación con el cuidado que tenemos con nuestras siembras, pareciera que las de don Polivio fueran de más importancia; para él no se aplica la sabiduría popular de “si dios bien, sino... también”, como que con él se tiene mayor *obligación* de que todo salga de la mejor manera. Acaso se trata de formas incorporadas de cuidar las relaciones, independientemente de que estas sean recíprocas o no, más cercanas a una tradición que al puro interés de la unidad doméstica campesina. Antes que un fenómeno puramente cultural, se trata de un fenómeno social relacionado con la administración de recursos escasos como la tierra y la mano de obra. Mi esposa manifiesta su preocupación por que “no pase nada” a los granos y visita periódicamente los terrenos para verificar su estado. Un día dentro de una conversación cotidiana me comenta “no sé porque hoy he amanecido alegre”, supongo que las cosechas serán de *su* agrado, como efectivamente fue; calcula que en unas dos semanas será “no hay que pasar de eso... sea como sea hay que cortar la cebada y el trigo”. En comparación a días anteriores a estos, ella se muestra alegre y contagia a todos en la casa también.

Con nuestro *chagrayuc* no nos hemos visto ya algún tiempo; aunque siempre pasa cerca de nuestras tierras, pastando sus borregos, no hemos hablado. Tenemos planificado en uno de estos días hablar con el mismo para programar las cosechas: tanto el corte de la cebada como del trigo. Cuando al fin lo hacemos nuestro partidario manifiesta “ustedes dispongan el día...

¹⁵ Narcisa Azogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, abril 2012.

¹⁶ Narcisa Azogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, abril 2012.

¹⁷ Polivio Moina (partidario mestizo, Comunidad La Moya), en conversación con el autor, abril 2011.

yo solo les pido que me avisen con dos o tres días para prepararme”.¹⁸

Por nuestra parte los preparativos para la cosecha se mezclan en un ambiente de fiesta y alegría, pero también de preocupación por hacer las cosas de la mejor manera y quedar bien con nuestro *chagrayuc*. Con el debido tiempo se preparan las herramientas principales (hoces y sogas) para el día de la cosecha. Compramos hoces hechas con machetes viejos por herreros de una comunidad vecina. En cuanto a las ayudas para los días de la cosecha, han aceptado colaborar con nosotros una ahijada de confirmación y una prima suya, más por la hierba para el ganado que por la ración o socorro que puedan obtener de ese día, Con ellas no ha sido necesario el *rogar*, son parte de nuestra familia y el pedir como que se convierte más bien en una obligación, por ello finalmente ayudaron nuestros ahijados o en su caso sus padres y familiares haciendo efectivo y manifiesto nuestros recientes lazos sociales. Nuestros hijos ya están grandes y “ayudaran más que las mismas mingas” manifiesta mi esposa como efectivamente hicieron. En este sentido en los momentos iniciales de la cosecha cobra mayor importancia nuestra familia y las relaciones sociales se centran cada vez más en la madre, padre e hijos, ahijados, compadres, padrinos. Una infinidad de finas y minúsculas alianzas, tratos, acuerdos momentáneos que pueden ser tan fuertes para ese momento pero que para el siguiente día puedan romperse. Al parecer los antiguos presta manos en la actualidad se han instrumentalizado. Los dones si bien es cierto que siguen cumpliendo el papel de cohesionadores sociales muestran cada vez más fisuras; lo favores van mezclándose con el interés que se pueda obtener de ello y cada parte quiere obtener el máximo beneficio.

Ahora ya no hace falta solamente tejer redes sociales al interno de la comunidad sino el gran reto es cómo mantenerlas siempre *frescas* frente a una realidad cambiante y cómo ser creativos para seguir construyendo nuevas convivencias. En esto juegan su papel, los rituales, tanto los antiguos, sujetos a una reinención constante, como los nuevos. Por ello las relaciones entre miembros de la misma comunidad como con los de afuera, con Dios y con los otros *dioses*, cobran otros sentidos y la importancia de ello se vuelve cada vez más dependiente de las circunstancias.

En medio de este ambiente y el día en que nos pusimos de acuerdo para los días de la cosecha, manifiesta don Polivio: “!hoye ve!... ¡dirás a la Irubina que venga trayendo un buen fuerte

¹⁸ Polivio Moina (partidario mestizo, Comunidad La Moya), en conversación con el autor, abril 2011.

para la trilla...!” y termina, como recalcándome el hecho “pero claro que hay que decirle que traiga un buen fuerte de esos que hay por allá...”.¹⁹

Los días de la cosecha siempre serán momentos de alegrías, esperanzas, oportunidades; lógicas festivas y económicas en las que participará también nuestro *chagrayuc*. Localmente, dentro de la parroquia, mi esposa y yo nos hemos ganado la fama de “tremendos” o como gente con la que hay que tener cuidado y nuestro *chagrayuc* también sabe de ello, así que su presencia en estos días tiene que ver también con vigilar y cuidar que luego de acabada la cosecha el reparto del grano entre él y nuestra familia, que es la que al final ha puesto todo el esfuerzo para llegar a estas alturas, sea de manera igualitaria. Como que presiente que en caso de no cuidar desde el inicio todas las cosechas él saldría perjudicado...

4.6. ¡los días de la cosecha!...



Ilustración 4.12 La cosecha. Fuente: Abrahan Azogue 2010.

4.6.1. Memorias de campo N° 8

... Efectivamente, comenzamos la cosecha mi esposa, nuestros hijos, nuestros ahijados/as tanto de matrimonio como de confirmación. No hay como pedir más manos porque no hay espacio todavía para que las mingas que podrían ayudar, pasten sus animales; aquello se hará progresivamente de acuerdo a como avance la cosecha y quede espacio para el efecto, no solo por los animales sino por la gente ya que cuando se invita a alguien para una minga, por lo general la persona invitada va llevando a sus familiares. Por la tarde llega Don Polivio montado

¹⁹ Polivio Moina (partidario mestizo, Comunidad La Moya), en conversación con el autor, agosto del 2011.

en su yegua y manifiesta de manera rara: “yo pensé que ya habían terminado” Seguramente esperaba la misma cantidad de gente que nos acompañó en los días de la siembra y que pudieran ayudarnos a que esta actividad se haga de manera rápida.

El espera a la brevedad el producto final, por nuestra parte sabemos que eso no es posible ya que estamos sujetos a los ritmos, tiempos, posibilidades y disponibilidades de gente para el trabajo. No trae nada de la comida o bebida ofrecido en días anteriores; se ofrece personalmente ir a comprar unos panes en la tienda, pero luego de un buen tiempo regresa sin nada “por no encontrarse abierta”, y a más de eso más bien manifiesta “de gana me voy a quemarme en semejante frío”. Finalmente me ofrece bajar juntos a *ucushuid* donde el “José tío” a tomarnos una colas porque lo “ofrecido es ofrecido”. Don Polivio apenas cumple con los rituales del don a pesar de que él más que nadie sabe, debido a las constantes relaciones que mantiene con nuestra comunidad, el significado del “qué dirán” y lo que causa estar en “la boca de todos” cuando no se cumple lo ofrecido.

En los días de trabajo de la cosecha le manifestamos a nuestro *chagrayuc* que se hace cada vez más difícil encontrar gente que quiera ayudar, ya que prefieren “ir a ganar en la Moya” y el mismo reconoce que alguna gente de Shuid se halla efectivamente en esa comunidad ganando en la minga de cinco a siete dólares diarios, recalca también la importancia de que pongamos las *gavillas* con la “cabeza viendo a Totoras” situado en la parte oriental en relación a nosotros. Durante el tiempo de la cosecha se reprocha a sí mismo, ¡al igual que mi esposa!, por no haber sembrado unos 15 días antes.

Sin embargo le recuerdo que fuimos nosotros los que obligamos a adelantarnos en el día de la siembra y hasta tuve que reclamarle airadamente ante su insistencia de seguir esperando para sembrar sin tomar en cuenta que el tiempo para ello comenzaba a pasar; sin escuchar lo que digo el *chagrayuc* me recomienda que para el día de trilla de la cebada, bastará con su macho, su yegua y un burro para que hagamos rápido la trilla. En cuanto al trigo y por la amenaza de lluvia, queremos aprovechar que anda por el sector una trilladora (parte de equipos para el mejoramiento de la Agricultura dados por el MAGAP. Pero los comentarios de la gente manifiestan que no conviene por la forma en que deja el *tamo* ya que no van a comer el ganado. En realidad es mi esposa la que por sugerencias de mis suegros no acepta el trato, ellos

saben por experiencia que nosotros finalmente terminaríamos poniendo la mayor cantidad de manos para realizar los trabajos. A pesar del respeto y del temor que hemos ganado frente a nuestro *chagrayuc*, no existe la certeza de que no vuelvan a repetirse situaciones ya pasadas. Por ello optamos por hacerlo con animales en los terrenos de nuestro *chagrayuc* y no ayudar a su hermano, a sabiendas de los conflictos por los que tendríamos que pasar por esta decisión.

Una vez culminado con la trilla de la cebada y aunque no es una minga grande la que se organiza para ese día, resulta finalmente cierto lo pronosticado por Don Polivio: en términos económicos la cosecha resultó *corrientita*; él ha recuperado su semilla y algo más, mientras que por nuestra parte regresamos a casa con cuatro sacos de cebada y con el compromiso de pasar *yuntas* para que aren el lugar, ya que la gran cantidad de cebada que ha caído puede servir posteriormente como *alcacer* (pasto) para el ganado.

Y es que los ciclos de trabajo en el campo no terminan con la cosecha. Para que la tierra nuevamente vuelva a producir habrá que, a la brevedad posible, hacer nuevamente minga para regar con el agua del cerro. Es cierto que estas expectativas finalmente no se dieron ya que al pasar los días de la cosecha, los de *jahuashuid* “hace fuuuu... ya fueron pastando todo”. Se entiende que hay que aprovechar toda la que hay para pastar y mucho más cuando las tierras son de personas mestizas o de una comunidad que no se halla tan cerca de la nuestra como para poder ser cogidos robando la hierba.



Ilustración 4.13 Los granos en la *era*, las mujeres en *su* labor. Fuente: Abrahan Azogue 2010.

En las eras cuando se recoge el grano ya trillado y solo hay hombres, los pájaros están felices por que quedará granos en el lugar, porque no hacen bien el trabajo, pero cuando se encuentran presente las mujeres los pájaros están tristes (por eso hacen bulla) ya que saben que no quedará nada...²⁰

Si nuestro partidario reclamaba que los de *ucushuid* no sabíamos trabajar, mi esposa no compartía ni comparte este criterio; para ella es el Polivio quien realmente no sabe trabajar. Todo eso permite ver cómo a cada parte, dentro de este juego de relaciones interétnicas, corresponde diferentes concepciones sobre el trabajo y lo que se espera de éste. Mi esposa mezcla *sus* lamentaciones y sentimientos de culpa con gestos de reciprocidad; al mismo tiempo, cuando hablamos sobre la mala calidad del trabajo que se practica en la actualidad, en la comunidad, dada su realidad socioeconómica, ella manifiesta que “es que las *yuntas* de ahora ya no son como antes solo huesos están andando es que no mismo hay que darles de comer ahora a los pobres animales”.²¹ Pero nuestro partidario pide, pero más exige, trabajo para no perder *su* grano.

4.7. Final

Me gustaría terminar este capítulo con algunas consideraciones

En esta parte de la tesis he mostrado las formas afectivas de economía doméstica y comunal y las maneras como estas se relacionan, aunque sea de manera conflictiva, con los ciclos agrícolas y festivos. Así también he visto esta economía en relación con el medio en el que se desarrolla, sus transformaciones contemporáneas; he tratado de mostrar esas formas desde su trasfondo económico pero también de economía moral: como un tipo de economía transfigurada, cargada de simbolismos y afectividades. Si bien es cierto que estamos cada vez más insertos en lógicas capitalistas, aquellas lógicas no solo son constantemente renegociadas y re-significadas desde la práctica sino que incluyen una serie de supervivencias que vienen del pasado.

En el día a día, la realidad es viva y no puede permanecer estática, se halla siempre en movimiento y transformación y dentro de ello cambia también las formas de entender lo relacional y la vida diaria misma de las comunidades. Sus maneras de *ser* comunidad se hallan en permanente movimiento y transformación y dentro de ello cambian también las formas de entender lo relacional, la vida diaria misma y las maneras de *ser* comunidad, y mucho más

²⁰ Taita Mariano Aogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, febrero 2012.

²¹ Narcisa Azogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, Septiembre 2012.

cuando se producen relaciones asimétricas y de subordinación de población indígena frente a mestizos, Burgos (1997). No obstante de ello, siguen siendo experiencias significativas que garantizan finalmente la supervivencia de la comunidad.

Por todo ello no se puede hacer usos mecánicos de concepciones y menos aún hacer un uso poco crítico de nociones que habiendo surgido dentro de un campo conceptual han pasado a ser parte del sentido común como mundo andino, solidaridad, complementariedad, reciprocidad como lógicas inherentes del don. En las comunidades la reciprocidad implica, en principio, una relación entre iguales, pero sabemos que eso en realidad no existe, lo que existe es una pluralidad de diversos, entre los cuales se establecen relaciones más o menos recíprocas a la vez que más o menos interesadas e incluso violentas. En muchos casos podríamos hablar de reciprocidad asimétrica, jerárquica o negativa. Lo que se propone en esta parte no es una igualdad desde el estricto sentido relacional del mismo, sino una pluralidad de diversos en donde lo común podría ser considerado como un “reservorio de singularidades en variación continua (...) apto para las individualizaciones más diversas” (Pelbart 2009, 24). El don, si es que existe, no es algo que se da porque sí, es una dinámica con una lógica relacional que va tanto en un sentido horizontal como vertical y por la que todos los actores se ven atravesados. Históricamente, esto es en relación al pasado, existen dos formas de participar del don: el que se recibe por herencia: las fundancias, los prístazgos, o como sucede en la actualidad, ser “heredero” (el término es de Bourdieu) de algún dirigente de organización o político; el otro en donde: “hay que trabajar para ser capaz de recibir y de dar lo que se recibe” (Jodorowsky 2011), es decir en donde hay que ganarse el derecho de recibir un don; ser parte de esta dinámica.

Por otro lado, si bien es cierto que en este capítulo ha prevalecido el tema del don, no es sólo la lógica del dar recibir y devolver lo que lo rige, hay otros elementos que dan nuevos sentidos y entendimientos a lo cotidiano, como ejemplo la picaresca; podríamos hablar incluso de “la picaresca del don”. Para Freixa (2012) el tema de la picaresca aparece en el siglo XV-XVI en España, en una época en el que se expande el capitalismo, las ciudades, la industria, incorporando a amplias capas de la población, aunque sea de manera incompleta, lo que supone cambios dentro de las relaciones de poder. Dentro del largo proceso de acumulación originaria, descrito por Marx en “El Capital”, el poderoso pasa a ser el que posee un

capital, no necesariamente el que posee tierras, los estados expanden sus economías hacia el exterior de sus fronteras, la burguesía se enriquece por sus actividades mercantiles, reivindica su riqueza económica como medio de ascenso social por sobre la nobleza que basa su estatus por herencia y sangre. Para aquellas fechas, el pueblo básicamente compuesto por artesanos y campesinos, se empobrecían cada vez más por las guerras e impuestos, proliferaban los mendigos y vagabundos, así nace el pícaro como el antihéroe, poco estoico, imaginativo, deslenguado y hábil, sobrevive, en constante movimiento, en un ambiente hostil, en situaciones extrañas y límites, y sirviéndose esencialmente de su imaginación y su ingenio. En este contexto, de ascenso del capitalismo y decadencia de las antiguas capas sociales, el pícaro es un ser astuto que siempre se halla en guardia, solo roba para subsistir, es un héroe al revés que se destaca por su fechorías, un marginado social, aparece como criado de personajes que pertenecen a diversos estamentos sociales a los que critica duramente, el pícaro aprende muy pequeño a ser astuto y a buscarse la vida. La novela picaresca es una forma de representación de la crisis que comenzaba a asolar a la sociedad de Antiguo Régimen, desgastada en las luchas europeas, sus protagonistas ya no son héroes, sino antihéroes, seres egoístas e insensibles, a la vez que precarios, regidos por el determinismo, y que se encuentran solos en un mundo insolidario y dominado por la apariencia. En este sentido he relacionado el relato con una “picaresca del don” en la medida en que los actores, aparentemente aceptan adoptan las normas impuestas, hasta ir construyendo “su” proyecto y luego, hasta posiblemente, hagan lo que quieran (Narotzky 2011, 36) desde lo que consideren deberían ser las cosas para posteriormente cambiar las cosas de una sociedad en deterioro, las situaciones que atravesamos y en consecuencia, transformamos esas realidades.

Finalmente, he tratado de presentar los relatos en el sentido de “hecho vario” deteniéndome en detalles marginales y al mismo tiempo pretendiendo captar la totalidad de una realidad. Para entender el funcionamiento actual de la comunidad, he recurrido a “minucias cotidianas”, esto es a un tipo de pequeños placeres, casi invisibles, provechos, accesorios; aquello permitirá formarse una idea de “cuánto, con estos pequeños detalles, se hace uno inmenso; es increíble cómo crece uno”. (Witold Ombeowicz. Citado en De Certeau 2007, LV). Sobre todo recurro al microcosmos familiar, como espacio de formación y reproducción de habitus (Bourdieu 2007), de “costumbres en común” (Thompson, 1992), y de formas de dominio y reciprocidad. Este microcosmos, unidad doméstica y comunidad de altura, ayuda a entender una realidad más

amplia, la comunidad y las comunidades como parte del estado y el desarrollo actual del capitalismo. A decir de Ginzburg (1999) la realidad está tapada por una nube de ideología, sin embargo los estudios de caso nos permiten encontrar elementos ocultos de un modo u otro generalizables.

Capítulo 5

La familia frente a la crisis, desintegración y al mismo tiempo supervivencia de la comunidad

En el capítulo anterior he mostrado como funciona una economía del don, sus relaciones con la economía-económica y con el interés, tomando como base una parte del ciclo agrícola y sus formas cotidianas de vivirlo a partir de mi experiencia personal, esto es como una práctica cargada de afectividades, emociones, constantemente renegociada y re-significada desde la vida diaria.

Asumo que a pesar de su aparente rutina la realidad es viva, se halla siempre en movimiento y transformación y con ello también las formas como los miembros de la comunidad entienden y viven sus vínculos relacionales cargándolos cada vez más de nuevos significados.

En la vida cotidiana se presenta además una lógica que va más allá del don y que lo atraviesa, asumida como “picaresca del don”. El pícaro, como actor social, al mismo tiempo que está inserto en relaciones de intercambio y reciprocidad transgrede órdenes establecidos con la intención de encontrar reacomodos dentro de realidades en constante crisis, desequilibrio y desestructuración por las que se hallan atravesando actualmente las comunidades indígenas andinas.

Para el caso ecuatoriano, Martínez (2002) nos habla de crisis de reproducción de la comunidad y Sánchez – Parga (2007) menciona procesos de des-comunalización de la sociedad comunal, debido a su inserción cada vez mayor en una lógica societal; la intención del capítulo que sigue, es presentar formas “políticas” del *ser* comunidad desde la familia y sus espacios domésticos, para ello abordaré esta problemática ya no como formas de resistencia sino como parte de una “politicidad de lo cotidiano”, esto es desde prácticas, espacios y realidades “micro” donde una comunidad no solo resiste sino que propone para seguir *siendo* como un mundo alternativo pero también propositivo.



Ilustración 5.14 La mazorca *guaglienta*. Fuente: Abrahan Azogue 2015.

... En un deshoje de maíz en unos terrenos de herencia de mi Padre, el año anterior, aparecieron bastantes maíces “deformes”: dos, tres o cuatro en uno solo, mi esposa ante ello manifiesta “... veeele a la *carishina* a donde estaría largándose cargada a toditos los guaguas, justo le avanzamos a agarrar, antes que se vaya a otro lado”... luego de ello me pide que le haga echar en el suelo y que le pegue con la correa *aconsejándola* que no sea *guaglienta* (que no ande por donde quiera sino que se *siente* en la casa) y eso fue lo que hicimos precisamente toda nuestra familia...

Este mito, en cuanto narración racional basada en símbolos, refleja la existencia de una realidad en desequilibrio y desestructuración agrícola progresiva en la vida de la comunidad de estudio, pero que bien puede reflejar realidades generales que suceden en otras zonas campesinas actualmente.

En el capítulo de contextualización puse de manifiesto un “tiempo de antes” en donde existía mucha tierra y pocas bocas, esto hacía que exista cierto equilibrio entre producción y población, pero desde hace tiempo sucede lo contrario, hoy existe poca tierra y muchas bocas; los volúmenes de producción agrícola ya no guardan relación con las necesidades de la población.

García menciona para el caso de la sierra centro del Ecuador, que este desequilibrio de acceso a la tierra es un proceso histórico que se constituye en:

Un cabo suelto para el mundo campesino e indígena, a pesar de que las tierras comunales no fueron incorporadas al mercado de tierras tal como lo proponía la Ley de Desarrollo Agropecuario de 1994, y aunque no han sido vendidas, un gran porcentaje de ellas se encuentra repartido en usufructo individual. Esto ha implicado que el Estado haya mantenido las mejores

tierras en pocas manos y se haya reservado la propiedad exclusiva de los recursos naturales no renovables que se encuentran en el subsuelo. En este contexto, el reclamo campesino de los sesenta sobre el acceso a la tierra mantiene plena vigencia en el siglo veintiuno (García 2014, 75-76).

Pero además la poca tierra existente se minifundiza cada vez más y ha dejado de producir como antes debido, entre otros factores a la progresiva y acelerada pérdida de prácticas y conocimientos agrícolas tradicionales, el empobrecimiento del suelo cultivable, la sobrepoblación, el desinterés y desmotivación de la población joven para dedicarse a la agricultura; aquello altera anteriores órdenes entre producción, población, economía y recursos. Un dirigente joven de la comunidad de estudio hace una relación de anteriores lógicas de ordenamiento de los espacios productivos y no productivos de la siguiente manera “antes las casa eran construidas en los sitios menos productivos, la casa se hacía por lo general en las partes altas de estos sitios, en donde se hacía también los corrales de los animales, con eso la *majada* (abono) de ellos bajaba al terreno y siempre estaba abonado”.¹

Pero aquella concepción del espacio, en Shuid está cambiando “Ahora ya los jóvenes no ven eso, por la facilidad quieren hacer la casa en las partes planas, pero estas mismas partes son las de mejor producción, la facilidad en ellos a veces hace mal”.²

Esto agrava mucho más la situación en los espacios rurales generando una relación conflictiva y compleja entre la comunidad y el medio, además de la pérdida progresiva de saberes y conocimientos agrícolas ancestrales. Por otro lado, cada vez más la comunidad se ha expandido hacia sitios productivos y escasamente productivos como los páramos, olvidando las, si se quiere, anteriores normas, reglas y costumbres de cómo *ser* comunidad desde ciertas racionalidades agrícolas aprovechando el medio como sucedía antes.

Nunca mismo faltaban los granitos... ni la comida... habas comíamos, lenteja buena comíamos, los choclos eran grandes, la cebada, los trigos, las papas... los animalitos... dicho que nada 4 o 5 teníamos, los borregos teníamos bastantísimo...eso si un buen caballito nunca faltaba... los terrenos producían tanto que a veces la gente se sentaba a llorar de tanto que no podían cosechar... otras veces ahí mismo de nuevo crecían los granos. En las mingas invitábamos o

¹ Taita Gabriel Guaraca (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, junio 2010.

² Taita Gabriel Guaraca (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, junio 2010.

toda la comunidad...como habíamos pocos mismo comenzando... comenzando íbamos cosechando desde donde comienza nuestra comunidad hasta donde termina... a veces teníamos que invitar con bocina a otras comunidades para que ayuden en las cosechas...tampoco había trago como ahora... pero si tomábamos...pero era todo con chicha de jora purita...es que en esa época si había mismo... no era como ahora... (M. G. Citado en Azogue 2001-2002).

Posiblemente sea esta misma situación anterior de “abundancia productiva” la que a la larga produjo desequilibrios al interno de la comunidad como la baja productividad agrícola debido al uso intensivo de la tierra, acarreado con ello pobreza y desempleo local. Este proceso que no sería tan reciente sino que habría comenzado hace mucho tiempo atrás. Retomando el relato anterior para el área de estudio se habla de una época de abundancia y de prosperidad productiva de la tierra, en donde “los terrenos producían tanto que a veces la gente se sentaba a llorar de tanto que no podían cosechar...otras veces ahí mismo de nuevo crecían los granos (...) es que en esa época si había mismo... no era como ahora...”.³ Hoy la situación ha variado, los tiempos de abundancia en donde “era posible cambiar tierras con solo sacar las *niguas* de las personas mayores” ya no son los mismos y por ello también los entendimientos anteriores de que la “tierra siempre llama” son otros y aunque sigan llamando, llaman cada vez menos. Desde esta perspectiva han sido tratados los diversos procesos de crisis, desestructuración (Martínez 2002) y de des-comunalización de la sociedad comunal en sus aspectos económicos-productivos pero también por inserción cada vez mayor de la lógica comunal dentro de una lógica societal (Sánchez – Parga 2007) entendidos como lógicas inherentes a los procesos propios del mercado y la globalización.

A nivel teórico esta tesis de la desintegración de lo que se entiende por comunidad ya fue anunciado inicialmente desde la academia europea por autores como Jean-Luc Nancy (2000) quien dice que el testimonio más penoso de la modernidad es la disolución, dislocación, conflagración de la comunidad en cuanto comunismo y Tönnies (1947) quien desde la naciente sociología alemana de la década de los 50-60 del siglo anterior, a decir de Álvaro, plantea el problema de la comunidad y la sociedad desde: “una perspectiva con aspiraciones científicas y, por lo tanto, el primero en abrir el campo de esta problemática en una dirección hasta entonces inexplorada y quizá hoy no lo suficientemente pensada” (Álvaro 2010, 22).

³ Narcisca Azogue (Comunidad Shuid), en diálogo con el autor, septiembre 2012.

Así Tönnies, contrapone comunidad y sociedad para manifestar que a diferencia de la sociedad, donde los hombres “conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos sino esencialmente separados, y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones” (Tönnies 1947, 65). También hace una comparación entre comunidad y terruño en cuanto ésta “encierra en sí la fuerza viva para ello invertida, y como si dijéramos la sangre y el sudor de los pasados, exigiendo la gratitud piadosa de los que gozan de ella” además “representa el enlace no sólo de las generaciones que viven y actúan al mismo tiempo sino también entre las de distintas épocas” (Tönnies 1947, 276-277); La sociedad, mientras tanto, no tiene límites espaciales: “se la representa [...] por medio de todo el globo terráqueo [...] es, por lo tanto, en virtud de su idea, ilimitada; a cada momento rebasa sus fronteras reales y sólo afirma a las demás hasta donde y en tanto éstas puedan facilitarla” y esto es posible, dice el autor, porque en la sociedad la actividad económica fundamental no es la agricultura sino la producción y el intercambio de *mercancías*, conducida por comerciantes y capitalistas, los “dueños y señores naturales de la sociedad” (Tönnies 1947, 80 – 89). Otro rasgo positivo de la comunidad en relación con la sociedad – su opuesto - identificado por Tönnies, es la materialidad de los vínculos entre las personas y con la tierra. Mientras la comunidad es una relación de cuerpos que se expresa en actos y palabras, y la referencia a objetos, no tanto intercambiados como poseídos y gozados en común, es en ella secundaria, la sociedad no presupone más que una pluralidad de personas capaces de efectuar alguna prestación y, por consiguiente, de prometer algo. Por esta razón, el autor, señala que la “clase mercantil” vive en medio de cualquier territorio con la tendencia a imponerse en él y trastornarlo de modo decisivo.

No obstante esta propuesta europea de la comunidad en contraposición a sociedad hecha por Tönnies, corre el riesgo de ser demasiado esencialista ya que ve a la comunidad como algo armónico y no conflictivo, producto del consenso y de voluntades que descansan en la armonía; que se desarrolla y ennoblece mediante las tradiciones, las costumbres y la religión (Viqueira 2002, 48), por otro lado, el autor no piensa en una posible convivencia entre la sociedad societal y las lógicas comunales, sino que la sociedad es posterior a la sociedad comunal, en términos evolutivos: un paso más allá,.

Para el caso ecuatoriano como que este debate renace avanzados los años 1990,

particularmente desde la sociología relacionada con la predicción de un inevitable “fin” de lo que se podría considerar como comunidad. Luciano Martínez se convierte en un referente desde la academia en estos temas; así a partir de la economía política y la sociología, pasa a ser el primer investigador ecuatoriano que en la década de los 80 da cuenta de estos fenómenos tanto en su inicial identificación como después desde su seguimiento; esto se halla resumido en dos textos suyos: “La descomposición del campesinado de la sierra Ecuatoriana” (Martínez 1980) “De campesinos a proletarios. Cambios en mano de obra rural en la Sierra central del Ecuador” (Martínez 1984). Así el autor manifiesta que los actuales procesos de desintegración de la comunidad son el resultado de una paulatina y progresiva “crisis de reproducción de la comunidad indígena”, más fuerte a partir de la década de los 70 debido a la escases de recursos, incremento demográfico, falta de empleo local y desestructuración interna por el avance del capitalismo, y que en el fondo había ocasionado cambios de valores y cosmovisión del mundo en los campesinos indígenas (Martínez 2002, 13). El capitalismo visto como un proceso moderno impulsaba, de acuerdo a este autor, procesos de desarrollo basados en modelos empresariales llevando al rompimiento de los vínculos comunitarios y el surgimiento de desigualdades internas. Por otro lado, la desestructuración de formas de control y solidaridad comunal llevó al rompimiento del sentido de lo relacional, sea esto en fiestas, mingas o el prestamanos, además de poner en peligro la misma estructura social de base de la comunidad como es la familia. Posteriormente Sánchez-Parga alimenta esta discusión analizando los movimientos indígenas de los años 1990; encuentra que las lógicas comunales al insertarse cada vez más en las lógicas estatales terminan siendo subsumidas por éstas, lo que para este autor acarrearía procesos de desestructuración de la sociedad comunal (Sánchez-Parga 2007, 11-12).

Estas realidades descritas sobre la desestructuración y fin de la comunidad han sido vistas desde su relación local-global, mi intención ahora es mostrar lo contrario: los diversos procesos de re-armaje de lo que se entiende actualmente por comunidad desde sus prácticas cotidianas y entramados relacionales familiares y domésticos. Intento mostrar que no es la comunidad la que ha muerto o desaparecido, sino que han cambiado sus formas de existencia. A mi modo de ver se tiende a adscribirla a un lugar y a unas características cuando el mismo lugar ya no es el mismo. En la actualidad la comunidad se ha vuelto fluida, mora en muchos lugares, habita y se deja habitar en diferentes espacios. Para este caso intento entender los procesos de re-armaje de

la comunidad a partir de las lógicas familiares y sus prácticas, así como la reconstitución de la comunidad en espacios urbanos.

5. 1. Familias y familias...

En términos históricos es posible que la organización indígena del parentesco y de la familia en los Andes haya sido influida por el derecho la religión y la organización familiar de los españoles, sin embargo esta influencia tuvo como contrapartida las formas propias de organización de la vida social de los grupos indígenas. Si seguimos a Foucault los procesos de “dominación” siempre tienen su lado contrario desde el “contrapoder”, es decir poder y contrapoder siempre se encuentran en juego: esa es su dinámica histórica; siendo así los patrones de la familia andina indígena no deberían comprenderse simplemente como una imitación del modelo español sino como una multiplicidad de formas de irse construyendo y adaptándose. Algunos autores consideran a la familia desde su estrecha relación con la sociedad, no solo como producto de ella, por constituir el mejor espacio de vínculo e intermediación entre el individuo y el sistema social, como espacio para la acción de políticas sociales y económicas estatales. (Díaz Mareelén, Valdés Yohanka y Durán Alberta 2007, 135).

A finales de la década de 1970 Meillasoux, en su clásico estudio “Mujeres, graneros y capital”, mostraba las diversas formas de relación asimétricas que existían entre la economía doméstica familiar y el avance del capitalismo.

En los medios populares la familia se perpetúa según el modelo ético y en el marco ideológico y jurídico impuesto por la clase dominante, pues sigue siendo la institución en el seno de la cual nacen, se alimentan y se educan los hijos gracias al trabajo benévolo de los padres, en particular de la madre. Sigue siendo el lugar de producción y de reproducción de la fuerza de trabajo. Aun cuando está privada de toda otra función productiva, en la familia conyugal se vuelve a encontrar la misma paradoja de una asociación orgánica de las relaciones domésticas de reproducción y de las relaciones capitalistas de producción (Meillasoux 1979, 73).

Para este trabajo resulta interesante retomar las tesis de Meillasoux en la medida que trata las formas como en medio de procesos de sobrepoblación y escasos de recursos, causados entre otras cosas por la relación que lo doméstico establece con formas de producción mercantil y capitalista. En estos casos la comunidad se repliega hacia adentro, esto es hacia la familia, encontrando en ella el espacio o los espacios desde donde se re-arma la comunidad. Se trata de

una multiplicidad de formas relacionales y de un entramado entre lo social, económico, cultural, religiosos, político, operativizadas desde necesidades del momento; en donde la mujer, los niños y los ancianos juegan un papel preponderante en cuanto “pequeños” productores locales frente a los avances del capitalismo y el mercado. Se trata de procesos lo suficientemente activos como para solo pensarlos parte de formas de trabajo o explotación.

No obstante Meillasoux muestra, a partir de sus investigaciones en África, otros aspectos crudos más allá de lo económico, esto es las relaciones asimétricas de género que se establecen en el interior de las familias así como también la acumulación de riquezas e influencia por parte de los hombres mayores; desde este contexto se podría considerar también a la familia como espacio de discriminación y dominación masculina y de reproducción de las desigualdades de género. No hay que perder de vista, al mismo tiempo, que siguiendo a Butler, las formas de poder y dominación de género hay que entenderlas desde su “más allá constitutivo”, a partir de un ámbito de exterioridad y maneras predeterminadas de actuar que sitúa al “otro” construyendo y constituyendo al sujeto dominado y al que domina (Butler 1995) formando así maneras de percibir y vivir la realidad.

Estudios recientes argumentan que la actual distribución jerárquica entre hombres y mujeres dentro de la familia no constituye una forma de organización natural, se trata más bien de un producto cultural constituida históricamente y que tiene que ver con el ejercicio del poder (Pedroza 2010, 159) y que presenta un fuerte impacto en las condiciones de vida de mujeres y niños, relacionado con el incremento de la violencia, la reducción de su tiempo libre, el aumento de miedos, ansiedades, inseguridades, etc. Desde esta misma perspectiva Chant manifiesta que las relaciones de género, vistas desde la cultura, han justificado y siguen justificando comportamientos predeterminados (Chant 1997, 34); en este contexto hombre y mujer al ser “productos culturales” se les especializa para tal o cual actividad, además se les asigna espacios físicos, lugares simbólicos y funciones diferenciadas: a las mujeres se les interioriza como destino el vivir al servicio de los otros. Así a los niños, desde pequeños, a través de los juguetes, se familiarizan “en serio” con la tecnología, y con el “permiso” simbólico que les da la sociedad para apropiarse del mundo y ejercer el poder (Flores Estrada 2007, 246), las niñas, en cambio, son entrenadas para el mandato social de ser madres y cuidadoras de los demás, a nivel doméstico en algunos casos. Esto implica que el varón a la

larga, por el hecho de serlo, ejerce la autoridad y además se supone que ha de encargarse de la manutención del resto de los miembros, aunque no siempre lo haga; las mujeres han de encargarse de lo que ocurre puertas adentro de la casa y cuando trabajan, manifiesta este autor, normalmente lo hacen para ayudar a su esposo quien se considera el proveedor.

Desde otro contexto Kuper relaciona género con cultura y considera que no debe utilizarse a la cultura como el último recurso explicativo de las conductas de los miembros de la familia sino como una forma de vida (Kuper 2001, 239), una guía de acciones y fuente de legitimación de las mismas. En este sentido, en la sociedad hombre y mujer son términos cargados de connotaciones culturales que conllevan, analíticamente, tanto la alteridad como la jerarquía; lo primero lleva a constatar que hombre y mujer son concebidos como sujetos de diferentes derechos, obligaciones, virtudes y capacidades, tanto en el plano simbólico como en las actividades y relaciones de todos los días, lo segundo nos dice que los vínculos entre ellos están insertos en relaciones de poder- subordinación.

Bastos manifiesta que en contextos contemporáneos, cada vez más la autoridad del hombre como jefe del núcleo doméstico va dejando de estar estrechamente asociada a su papel de proveedor económico para la reproducción del mismo, ya que desde lo doméstico sucede un desplazamiento de la noción de “autoridad y poder” hacia el espacio femenino rural. Es decir, antes la manutención económica supuesta o real se convertía en uno de los puntos clave para justificar la autoridad del hombre sobre la mujer (Bastos 2007, 104). Junto a un amplio y complejo entramado de prescripciones sociales, institucionales y culturales, el aporte económico era el hecho que justificaba y legitimaba en su faceta doméstica lo que se podría llamar patrón de dominación patriarcal, fruto de ello el hombre debía asegurar la reproducción del hogar y con su autoridad mantenía a la mujer en una situación de sujeción económica y control de sus movimientos llegando a la violencia psíquica y física. Actualmente, cuando la mujer se convierte en proveedora del hogar, el hombre percibe que se le mina su fuente de poder.

En la actualidad los juegos de poder y representatividad entre lo femenino y lo masculino son cada vez más dinámicos e interactivos, además las culturas son construcciones históricas y por ello permiten variadas formas de vida desde las cuales se produce también variadas formas en

relaciones de género; entonces no se puede caracterizar la dominación masculina como un universal-abstracto sino como algo que toma significado dentro de procesos históricos específicos. Para Chant, aquellas concepciones serían la base del llamado “feminismo posmoderno” lo que le lleva a cuestionar un concepto monolítico de patriarcado.

A pesar de teorizar sobre el patriarcado como un sistema social, se conceptualiza la subordinación femenina como fundamentalmente fragmentada y variada [...] Así, aunque el acceso diferencial a recursos y poder, basado en el género y la diferencia sexual, está extendido, no podemos explicarlo por un concepto monolítico de patriarcado, sino explorar las construcciones históricamente específicas de patriarcados (Chant 1997, 34-35).

Siendo así, los patrones actuales de la familia reflejan su propia dinámica debido a circunstancias históricas particulares; pero además la realidad nos muestra que ya no es posible hablar de familia en singular sino en plural. Desde aquella visión, para los andes centrales desde la academia, mujeres indígenas y no indígenas han manifestado su oposición al feminismo desde una sola visión.

Feminismo no es un lenguaje universal y único para expresar las desigualdades de género y los intereses de las mujeres. Se observa una búsqueda de nuevos lenguajes para luchar por la superación de las desigualdades imbuidas en el conflicto étnico y racial (Prieto et al. 2005, 157).

Se entiende entonces que las relaciones de género deberían ser vistas en términos universales, esto es como juegos y relaciones de poder, como de manera concreta, desde el contexto específico de las comunidades las lógicas familiares y el capital. Las relaciones de género se construye en constantes negociaciones con los ambientes sociales, culturales y materiales en los que los individuos viven, como el espacio familiar o el trabajo además de que son históricamente condicionadas como formas a través de las cuales los individuos construyen, articulan y repliegan su yo (Pink, 2004) en relación con el medio.

Desde otra perspectiva, Paz Moreno introduce la categoría “casa” para entender las dinámicas familiares y de género que suceden en su interior. Manifiesta que no resulta productivo asignar a las mujeres solamente el espacio doméstico privado, mientras que lo público pertenecería a los hombres; la casa, a pesar de su definición ideológica, no es el dominio de lo privado en el que

transcurriría el trabajo de las mujeres, sino que en tanto institución pertenece al ámbito social, en este sentido los cambios sociales más significativos se producen dentro de las casas y las familias (Paz Moreno 2004, 337-338) y desde ahí se proyectan al contexto más general en este caso a la comunidad. Desde esta perspectiva cuando se habla de casa, no se hace tanta referencia al espacio físico sino que se designa al grupo doméstico que la habita, a sus posesiones, a la organización y relaciones de producción, distribución y consumo, así también a las representaciones ideológicas que rigen prácticas simbólicas y rituales, sociales y económicas. En cuanto la casa se identifica como “la familia”; la casa como el equivalente del grupo doméstico, representa la unidad de identificación social, de producción, de reproducción y de consumo (Paz Moreno 2004, 339) Desde la perspectiva de esta tesis la propia noción de casa debería ser ampliada ya que abarca la relación con otros lugares fuera de la comunidad.

Ya desde mucho tiempo atrás la crisis económicas al interno de las comunidades, así como también la escases de trabajo en los lugares de migración de los hombres, ha hecho que la mujer y la familia sobrelleven el mayor peso de las obligaciones, tanto económicas como relacionadas con el cuidado, al tratar de sobrevivir y atender a los suyos en mínimas condiciones económicas, en este sentido la pobreza pone una carga extra en las mujeres y a familia. Desde esta realidad lo doméstico se vuelva un espacio de relaciones sociales y prácticas que integran un número de funciones y actividades, desde donde se distribuyen los productos del trabajo, las tareas y recursos (Montero 2007, 93), además de que se convierte en una unidad de consumo de producción y reproducción que se basa en comportamientos altruistas de los miembros del hogar, induciéndoles a actuar en conjunto buscando un resultado eficiente de su accionar económico (Montero 2007, 92).

Con estas consideraciones, en la comunidad de estudio, como estoy casi seguro que en la mayoría de las familias rurales andinas, es la familia y dentro de ella principalmente las mujeres la que asumen todo el tema de las tareas agrícolas y la reproducción de los social y cultural - en realidad siempre lo han hecho en mayor o menor medida- desde la creatividad y el ingenio ante la ausencia del esposo por la constante migración. Por otro lado el “ser hombre” actualmente ya no es tanto el de proveedor sino cada vez más una especie de “representación social de la familia” (Bastos 2007, 118) y cada vez más su autoridad se deriva del hecho de ser esposos, hombres de la casa y progenitores que de proveedores, en sentido pleno, porque es la

mujer la que mantiene la economía doméstica desde el día a día a través de una multiplicidad de entramados relacionales y recursos escasos. De acuerdo a Bastos en las condiciones actuales las mujeres recibirían por su papel productivo y reproductivo, un reconocimiento simbólico y social al interior de los hogares y en la vida comunitaria, mientras que recíprocamente con el hombre, se convierten en socios en la tarea de sobrevivir en la pobreza y sacar adelante al núcleo familiar. Esto no sólo sucede sólo en la práctica, sino que se va haciendo también presente desde nuevos habitus y modelos en el que se basan los comportamientos sociales.

No obstante, a partir de mi estudio de caso, creo que estas afirmaciones, sin dejar de ser ciertas en muchos casos, tanto en los Andes como en Mesoamérica, deben matizarse. Dentro de esta lógica, si una mujer en forma independiente puede tomar decisiones acerca de temas de la familia, generará conflictos en su entorno; no hay que olvidar que la creación y reproducción del *ser* hombre y mujer, con sus respectivos permisos y prohibiciones diferenciadas en cuanto a formas de reaccionar, actuar, percibir, pensar, y de libertades de acción siguen vigentes (Flores Estrada 2007, XIX) aunque cada vez más el poder doméstico no reside exclusivamente en los hombres, sino también en las mujeres. Tempranamente, Levi – Strauss (1979), al considerar a la mujer como un “bien” manifestaba que aquello se debe, entre otras cosas, a que el matrimonio en las sociedades llamadas tradicionales tiene una importancia económica fundamental, porque cada nueva pareja forma una especie de mini-cooperativa de producción: cuantas más mujeres hay en una familia o en un grupo, más hay que comer; en realidad en la sociedad llamadas tradicionales ser soltero es una especie de maldición, pues siempre se está en situación de inseguridad y carencia alimentaria, económica y social; en términos andinos es ser *guagcho* (botado, abandonado).

Ubicados en aquellas concepciones de la familia propias de un espacio de producción económica y de reproducción familiar como la comunidad, posiblemente ayude a entender lo que manifiestan las mujeres de mi comunidad, en el sentido de que “nunca hay que rechazar los hijos que Dios quiere dar... Cuando se cuidan para no tener hijos, Dios mismo dice que sabe hacer morir, diciendo si no quiere tener hijos entonces Dios mismo va quitando”.⁴ Concepción compartida también por mestizas de una comunidad vecina de la comunidad de Cofshi alto de la vecina parroquia de Achupallas. Las mujeres de las comunidades perciben la

⁴ Narcisca Azogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, septiembre 2012

familia en términos relacionales, como formas de sobrevivir y salir adelante, pero también como formación de redes de cuidado, algo de lo que no están necesariamente conscientes los hombres.

5.1.1 Memorias de campo N° 9

La familia Maroto había comprado una buseta para trabajar en la comunidad llevando pasajeros hasta la cabecera cantonal de Alausí, en uno de esos viajes sufre un accidente de tránsito en el que mueren sus dos hijos varones, hecho que afectó profundamente a esta familia. Un día, viajando de regreso a la comunidad aquella familia me trae en su carro, me llama la atención la forma como la señora Maroto se expresa recordando lo sucedido con sus hijos, “yo bruta de gana cuidándome, dicen que es malo y cierto mismo ha sido... ha sido no más de tener lo hijos que dios mande... ahora vea... ya viejos nosotros solitos quedamos”.⁵ Todo esto está relacionado con una economía del cuidado. Es posible que los hijos sean asumidos desde los afectos pero también desde una lógica utilitaria, en función de su aporte para el presente y para un futuro, en todo caso incierto.

Por nuestra parte, también mi esposa mostraba satisfacción con nuestros hijos por su apoyo en los días de la cosecha ya que “ayudan mejor que las personas grandes” y tiene razón, en la actualidad debido a lo poco rentable y al poco prestigio del que gozan las actividades del campo ya sea agricultura o crianza de animales, ya no constituye una opción válida para las jóvenes generaciones; en este sentido el número de hijos existentes dentro de una familia, sus ocupaciones dentro y fuera de la agricultura, sigue siendo una posibilidad de mejoramiento económico y social, de prestigio y poder. La presencia de hijos en las familias a la larga resultará un recurso *necesario* tanto para la producción agrícola como para la reproducción familiar, pero también para la migración. Desde este punto de vista para los taitas los hijos son también como las avechitas, se les cuida y se les da de comer hasta cuando críen las alas y puedan volar... ya de ahí si ellos mismo buscan el grano”.⁶ Aquello hay que verlo desde el lado de una microeconomía práctica y moldeable a una determinada realidad, es decir desde las urgencias y las necesidades domésticas del rato. En momentos de crisis o “situaciones límite”, de desestructuración comunal o de crisis de reproducción de la sociedad comunal, como las

⁵ Maclovía Oviedo (Comunidad Cofshi bajo – Achupallas), en conversación con el autor, noviembre 2010.

⁶ Taita Alejandro Chafra (Comunidad Shuid, Alcalde), en conversación con el autor, noviembre 2010.

vistas en el caso de estudio, las lógicas relacionales comunales se han replegado hacia adentro, hacia la familia y a su amplia red de parentesco desde donde parten los soportes necesarios para seguir siendo familia y comunidad. En sí, entonces, son las condiciones de producción las que marcan las necesidades de reproducción de la familia como una “empresa política” (Meillassoux 1979, 104) encaminada a ser útil a sí misma pero también al capital dentro del cual sobrevive, aunque todo esto se da al interno de una relación ambigua y contradictoria, ya que el utilitarismo deviene en oportunidad.

En términos históricos el peruano Cotlear manifestaba hacia la década de los 80, que el veloz crecimiento de la población rural y la cada vez más creciente comercialización de la agricultura campesina, habían transformado la Institución comunal (Cotlear 1988, 7), y por ende las familias y las formas como esto era vivido. Tesis compartida también en la actualidad por Martínez para quien los cambios demográficos, sociales, económicos, culturales han incidido en las formas comunitarias de trabajo, las que lejos de permanecer intactas se han modificado sustancialmente aunque sin desaparecer y a pesar de que la pobreza es el paradigma predominante en las familias, existen si elementos de resistencia, de prácticas productivas y sociales junto con fuertes procesos organizativos, les convierten en actores de una sociedad, más que en transformación, en constante redefinición (Martínez 2002, 6-7). Refiriéndose a la población de origen campesino afincado en la ciudad, Kingman afirma que “al mismo tiempo que se encuentran sujetas a políticas de administración de poblaciones que afectan sus intereses, las familias desarrollan su propia capacidad de reconstituir la vida y de indignarse, en condiciones adversas” (Kingman 2012, 15). Esto es resignificar y reconstituir, dentro de procesos de cambios, lo que se entiende por comunidad, esta debe ser pensada más allá de las resistencias.

Sin dejar de mostrar mi preocupación por las forma como se organizan las relaciones de género dentro de la comunidad, tema en el que desgraciadamente me considero ignorante, la intención de esta parte es mostrar que en la actualidad el núcleo familiar continúa siendo la principal fuente de solidaridades, reciprocidades y afectos, pero las fronteras que delimitan los vínculos familiares son cada vez más imprecisas, inestables y versátiles” (Quilodrán y Castro 2009, 283). Desde esta perspectiva las relaciones de género al interno de lo que he considerado como lo “doméstico”, se hallan influenciadas por lógicas culturales como también sociales más

amplias (Tarrés 2013, 380) Pero además la familia es el espacio desde donde emerge o deberían emerger una “pluralidad de voces” y donde intentan tomar cada vez mayor peso las mujeres. En términos ideales la familia no debe ser vista desde un discurso único y verdadero, existe una pluralidad de voces que hablan del mismo desde sus prácticas y vivencias, una polifonía de voces en el sentido de Bajtín (2011) que hablan desde mundos plurales y desde la heterogeneidad de las experiencias. Los cambios económicos y sociales a los que se hallan sujetas las comunidades operan a favor de transformaciones en las relaciones de género en la medida en que conducen a la mujer a ocupar lugares protagónicos, pero existen habitus contruidos, en el largo plazo, y marcados por la dominación masculina.

5.2. Un después en el tiempo; la otra trilla, el trigo...

5.2.1. Memorias de campo N° 10

Luego de algún tiempo de concluida la trilla de la cebada... un día X nuestros vecinos que pasan con los animales a pastar en el sector de *tzulag*, nos avisan que “*juimana*” (¡una lástima!...) están haciendo los otros granos sembrados con nuestro *chagrayuc*, el trigo, en “ovejera”, que para estas fechas ya hemos cortado y se han hecho dos *parvas* medianas en la cabecera del terreno, y aquello para que no le tumbe el viento que en estas épocas del año son demasiado fuertes. Frente a ello mi esposa manifiesta la necesidad de apurar también la trilla del trigo lo más pronto posible porque si no vamos a perder el grano, es que “la gente ahora ya no respeta y a veces de burla mismo hacen daño solo de pura envidia viendo como se ha trabajado”.⁷ Entonces se hace todos los preparativos para la trilla del grano avisando con suficiente tiempo a nuestro *chagrayuc* para que asista el día señalado.

Para estas misma fechas Don Polivio nos hace conocer la propuesta hecha por un hermano suyo de que trillemos también el trigo de su propiedad que se halla en un terreno cercano a aquel donde se encuentra nuestro trigo, así que primero llevaríamos la trilladora al lugar suyo (a unas 4 0 5 horas de distancia de nuestro trigo) y luego donde nosotros. El trato me parecía “justo” ya que pondríamos la mitad en todo: comida, peones, trago, bebida, pero por experiencia mi esposa no acepta este trato, para ella no importa que gastemos más haciendo solos la trilla sin tener que compartir con el mencionado señor, (pero es mejor) ya que en el momento mismo de realizar los trabajos “sabe nomás hacer las cosas cambiadas y sabe dejar solos con los trabajos

⁷ Narcisca Azogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, agosto 2012.

sin ayudar en nada... así sabía hacer a mi papá” (conversación personal) manifiesta, así que vamos solos a realizar los trabajos y con nuestras propias mingas que además ya se hallan *rogados*.

El día señalado muy por la mañana (4 de la mañana) nos dirigimos con mi suegro, que ha venido a ayudarnos así como mi suegra y una cuñada, a una comunidad indígena vecina de Nizag, a una hora de camino en carro, a traer la trilladora para trillar el trigo. Los compañeros de esa comunidad ya se hallan advertidos del día y lugar de los trabajos así como la cantidad aproximada de grano a trabajar por un amigo suyo y nuestro también, a quien también hemos rogado con algunos días de anticipación para que nos dé viendo y haciendo trato con los dueños de la trilladora. Ya en el lugar y al ver el tamaño de la máquina me entra el miedo ya que parece imposible moverle.

Sin embargo al regresar a mi mente la frase tantas veces repetida por mi padrino, “en la vida todo tiene maña”, me tranquilizo. Y es que ellos también llevaron otra trilladora hacia la comunidad pero más grande que la que vemos en este momento, y claro, al ver como dos hombres y dos mujeres jóvenes fácilmente suben la trilladora al carro alquilado para este trabajo, concluyo que efectivamente “todo tiene maña” y que es cuestión de saber esa maña para que las cosas resultan así de fáciles.

Con la trilladora ya en el carro y dos personas de parte del dueño de la misma para que ayuden en el trabajo partimos hacia nuestra comunidad. Por un momento nos detenemos en la comunidad vecina de la Moya para desayunar ya que por experiencia sabemos que este día va a ser de mucho movimiento y posiblemente hasta no tengamos mucho tiempo para sentarnos tranquilamente a comer, así que más vale prevenirnos. Ya en nuestra comunidad nos esperan ocho personas (“mingas”), solo hombres adultos y “bien comidos” como nos advirtiera que deben ser los que van a cargar la trilladora hacia el sitio de trabajo. Todos suben en el carro alegremente y haciendo bromas como denotando que el momento de prosperidad continúa con la trilla del trigo, y en medio de esta alegría nos dirigimos a nuestro destino.

Cerca del lugar de la cosecha la máquina es dividida en dos partes, las cuales son transportadas en dos momentos. En un primer momento todos los hombres nos dividimos en parejas y haciendo *yunta* a cada lado de la maquina ya cruzada por dos gruesas maderas, llevamos la

mitad de ella cargada al hombro por ocho hombres. No vamos por el camino principal sino por un camino pequeño o *chaquiñán* cercano para llegar pronto al lugar, y a pesar de lo difícil del sendero, llegamos rápidamente; ya en el lugar del trabajo se reparte “fuerza” a todos para regresar prontamente por el resto de la máquina. Somos diez personas y todo el trabajo de traslado de la máquina desde el lugar donde nos deja el carro hasta el sitio del trabajo está hecho en una hora y media aproximadamente y en algo más de media hora ya está totalmente rearmada y se encuentra haciendo su labor.

En la comunidad somos solos ya que los hermanos de mi esposa y mis suegros viven fuera de la comunidad, de mi parte solo un hermano vive dentro de ella y nuestros padres son fallecidos así como también la mayoría de nuestros hermanos, por ello en todo estos momentos mi esposa, que al rato es la única mujer en el lugar, juega un papel importante guiando todas las actividades y ayudando a transportar las cosas, al parecer pequeñas pero de gran peso e importancia, evitándonos a los hombres regresar de nuevo por ellas, así como brindando “naranya” y “fuerza”. Además es ella la que dirige todas las actividades tanto anteriores como posteriores a la trilla: escoge el lugar en el que colocaremos la máquina, como efectivamente se hace, además será ella la que fijará las porciones y brindará los socorros a las personas que han ayudado este día de acuerdo a nuestros lazos familiares así como los destinos finales de todas las cosechas, sea para autoconsumo, venta o semilla.⁸ En realidad es ella la que guía todas las actividades a realizarse en todo el ciclo agrícola: la siembra, cosecha y la trilla.

Ya bien avanzado el día, 11 de la mañana, llega nuestro *chagrayuc* y se muestra enojado ya que la máquina no se halla en el lugar en donde él piensa que debe estar, pero además, al parecer, porque no hemos aceptado la propuesta hecha por su hermano de trillar también el trigo suyo con la misma máquina, pero al final resignadamente termina aceptando todo lo que hasta aquí ha sido dispuesto y realizado por nuestra parte; luego de ello, sentado solo en un costado del terreno escucha calladamente y sin decir nada, los reclamos airados de parte de mi esposa y de mis suegros, así como de la mayoría de nuestros “mingas” de que ¡... encima que llega a estas horas todavía sin nada!... Principalmente se refieren a que no trae comida y trago para brindar a toda la gente que nos ayuda y que servirán para mantener los ánimos levantados.

⁸ Nada de lo producido se ha vendido y más bien se ha usado para consumo en nuestra casa (en harina, en sopa, comida para las gallinas) y el resto para semilla.

Aunque *fala, fala* (grueso... grueso que no ha trillado bien) la trilladora hace su trabajo y cerca de las 3 de la tarde ya hemos terminado de trillar todo. Enseguida repartimos el producto en dos partes iguales, para nosotros y nuestro *chagrayuc*, luego de lo cual, en burros, transportamos todas las cargas hasta la carretera para desde ahí nuevamente llevar en carro hacia nuestra casa. Ya bien entrada la noche y cerca del amanecer hemos terminado de acarrear todo el grano hacia el sitio en donde nos espera el carro.

En estas fechas es “noche de luna” por lo cual no tenemos problemas por la claridad de la noche para acarrear el grano al lugar en donde nos espera el carro, la luna que al momento nos cubre a todos, brinda una igualdad por igual sin importar quién es el dueño del terreno y quienes los que trabajamos: para la naturaleza este momento estamos en igualdad de condiciones. Se envía primeramente la trilladora al lugar de donde vino, rogando a dos personas para que ayuden a bajar el aparato una vez que llegue a su destino. Ya una vez que han dejado la máquina en el lugar, regresa el carro y se lleva todo el grano hacia nuestra casa, incluida la parte que le corresponde a nuestro *chagrayuc*, así como a las mingas.

Luego de esta primera fase de la cosecha, mi esposa invita a nuestra casa con un *jdeveras!*... a todos los presentes para hacer el *sirvi* o agradecimientos por este día de la cosecha, a donde asiste también, por nuestra insistencia, don Polivio, el cual también va más por cuidar su parte de la cosecha para que, según él, no le “robemos” ya que localmente mi esposa y yo hemos adquirido la fama de “tremendos”.

Ya en el *sirvi* mientras se reparte un plato de mote a todas las mujeres que de a poco han comenzado a llegar a nuestra casa y una copa de licor a los hombres, rápidamente mi esposa y mi hija, más la ayuda de una de nuestras dos ahijadas, preparan sopa de fideo con pollo, arroz y papas⁹ lo cual es brindado a todos los asistentes que suman unos treinta y cinco o cuarenta personas (entre esposas e hijos/as de las mingas) incluido al *chagrayuc*, luego se atiende a las mingas principales, las ocho personas que nos acompañado este día desde el inicio y que en este momento ocupan lugares hasta cierto punto privilegiados dentro de nuestra casa; se les brinda un plato lleno de arroz, papas y carne además de una botella de licor que es repartida por estos entre todos los asistentes de uno en uno. Ya bien entrada la noche y alegres por efectos del

⁹ Aquello recuerda este tipo de comida como “especial” y que se vende en los salones del mercado de San Roque en Quito a gente indígena que vive en el lugar.

licor, todos comienzan a regresar a sus casas poco a poco, llevando las *huanllas* (comida) y el socorro, unas 25 libras de trigo aproximadamente cada uno, un poco más algunos pero en realidad no es mucha la diferencia más bien es simbólica y que servirá para establecer y reconocer ciertas jerarquías, respetos y consideraciones desde los entendimientos de mi esposa.

Luego de ello, en la mitad de la casa han quedado unos 24 sacos de trigo (12 nuestros y 12 de nuestro *chagrayuc*) lo que permanecerá en el lugar por un buen tiempo para que la “gente siempre hable”, pero esto también tiene que ver, para mi esposa, con entendimientos profundos del “ser mujer” en relación con los ciclos agrícolas de siembra y buenas cosechas (Muratorio 2000, 166). Nuestro *chagrayuc* se ha quedado a dormir en nuestra casa porque le ha cogido el trago pero también porque ya es noche y lo peor ya ha pasada la luna y la noche se vuelve nuevamente oscura.

Ya “por fin terminamos con el trigo...” repite alegremente mi esposa, y a pocos días de la trilla caen las primeras lluvias anunciando el invierno entrante, pero no importa, ya están los granos en la casa y es mejor que llueva y si llueve bastante mucho mejor, porque un nuevo ciclo de siembra se ha iniciado con las papas veraneras (gabrielas) y estas necesitan de las lluvias para continuar su crecimiento, además de la yerba (pasto, kikuyo, alfalfa) para los animales y que ya para estas fechas se vuelven cada vez más urgente. La sequedad del verano, en que al momento nos encontramos, ha hecho su labor, los vientos y soles fuertes, las heladas han completado lo que faltaba para secar la poca vegetación fresca todavía presente, dejando todo la tierra seca y desprovista de forraje para los animales, los cuales cada vez más se hallan enflaquecidos al punto que para los técnicos del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAGAP), nosotros no cuidamos el ganado sino que más bien “maltratamos” al mismo.

Durante estos día de ajetreo, mi esposa se muestra molesta con nuestro *chagrayuc* ya que económicamente no ha aportado nada en los días de la cosecha como debía haber sucedido y es lo que esperábamos; de nuestra parte hemos asumido el pago del flete del carro y el pago de toda la trillada, además de la comida y bebida para las mingas, principalmente en los días de la cosecha. Pero no importa “dios nos ha de ayudar” manifiesta mi esposa y efectivamente así sucede... a pocos días de estos acontecimientos otra cría de borrego recién nacido *aparece* en nuestros terrenos y deben ser nuevamente del Polívio, ante lo cual mi mujer manifiesta: le hemos cobrado y bien cobrado.... Frente a esta nueva aparición de borregos en nuestros

terrenos mi versión, por demás racional, contrasta con la de mi esposa para quien los mismos responden a una trama de mitos, razones religiosas, economía. No obstante las razones de mi mujer yo hago saber, como en otras ocasiones, mi punto de vista “lógico”.

La zona donde se ubica nuestra comunidad es en general árido y seco y más en verano. Nuestros terrenos, al contar con un ojo de agua, a diferencia de los de otros comuneros, permanecen con hierba el mayor tiempo del año, don Polivio, nuestro vecino, tiene la costumbre de subir desde la comunidad de la Moya y soltar a sus borregos, unos 30 aproximadamente, y regresar por la tarde a llevarlos. Entonces, al parecer, resultaría obvio que sus animales al no encontrar yerba verde y fresca en sus terrenos, lleguen hacia los nuestros a comer, pero también, al andar sueltos, es posible que las crías que recién nacen en el camino, no puedan seguir el ritmo de los animales grandes, quedándose rezagadas en el trayecto lo que les conduce a regresar nuevamente a nuestros terrenos en busca de alimento, donde se juntan con nuestros animales.

Racionalidad mía que de todas maneras no cambia mucho la idea que tiene mi esposa de la realidad y las cosas que pasan en ella como algo que guía, además, sus comportamientos cotidianos. Sin embargo para mi esposa esto no cuenta, para ella “Dios es grande” y repara cualquier situación de injusticia presente. Con el nuevo borrego encontrado y ya integrado a nuestra manada, (de esta manera) otro ciclo se ha revitalizado desde sus raíces. y si “diosito ayuda y nada pasa... le hemos cobrado y bien cobrado al Polivio”.¹⁰ Como manifiesta alegremente mi esposa. Para el año venidero sembraremos habas y alverja en la ovejera y trigo en *abogrus*, es la propuesta por parte de nuestro *chagrayuc*, propuesta que mi esposa finalmente no acepta, porque es “mucho sufrimiento” y no somos una familia numerosa como para afrontar nuevamente las implicaciones que sembrar al partir conlleva, pero además ya cumplimos nuestra parte de penitencia por el hurto del borrego y podremos estar con la conciencia tranquila ya que nuestra relación, a sabiendas de las dificultades que en la actualidad ello significa, fue a fin de cuentas un acto de compensación.

Como ya se ha hecho costumbre para estas fechas y más en todos estos momentos de ajeteo, mi esposa ha colocado velas de colores e incienso en el altar al niño dios de la comunidad que tenemos en nuestro poder, estableciendo con ello una especie de dialogo con lo sagrado como

¹⁰ Narcisa Azogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, agosto 2012.

también, y con ello, un vínculo entre lo terrenal y lo celestial. Relación que constantemente hay que reproducir, y que está fuertemente relacionada con los ciclos agrícolas, aunque no sólo con ellos, Se trate de “rogar” al Dios cristiano, al igual que los *apus*, para que las cosas de la siembra y cosecha salgan de la mejor manera, pero también para que no se “enojen”¹¹ y las actividades relacionadas con la siembra y la cosecha tengan un buen comienzo así como también un buen fin. Sin la reproducción de estos entendimientos “la vida religiosa moriría” (MCPNC – UNACH 2011, 113) pero también buena parte de las costumbres en común. Al seguir reproduciendo estas formas relacionales se entablan y se refuerza vinculaciones sociales con otras familias pero también con lo que se podría considerar sagrado según el entendimiento de la comunidad, esto es un diálogo de creencias. Para Weber esta diversidad de lógicas religiosas constantemente se hallan en lucha y conflicto en unos casos y al parecer en acuerdos en otros, entre: Una pluralidad de secuencias de valores, cada una de las cuales, considerada por sí misma, parece capaz de vincular con la divinidad. (Por ello) Él (ella) debe elegir a cuáles de estos dioses quiere y debe servir, cuándo a uno y cuándo al otro. Entonces terminará encontrándose siempre en lucha con alguno de los otros dioses de este mundo, y ante todo siempre estará (posiblemente) lejos del Dios del cristianismo” (los paréntesis son míos. *Max Weber* citado en Berian 2011, 113).

Pitarch analizando desde la antropología la lucha entre una religión indígena (México) y otra cristiana apoya aquella hipótesis al manifestar que.

Si en el cristianismo se favorece la relación entre el alma y Dios, en el mundo indígena se favorece la relación entre las almas y el mundo. Por lo demás, en el caso cristiano la relación entre el cuerpo y el alma, el hombre y Dios, es una relación fundamentalmente jerárquica. En el

¹¹ Aclara Beriaian, “en el monoteísmo se proyecta un imaginario central —en nuestra tradición judeocristiana, - desde arriba, primero, porque la naturaleza de tal imaginario es la de un Dios solar, inmutable, perfecto, *actus purus*, motor inmóvil, y, segundo, porque recibe su legitimación desde la posición instituida de la teología que opera como saber canonizado y dogmatizado, es decir, protegido contra la duda y la crítica (...). El politeísmo moderno emerge —desde abajo, en la inmanencia de una específica situación socio - simbólica caracterizada por la pluralidad, una pluralidad que se manifiesta en muchas voces, cuya resonancia se hace socialmente evidente por la institucionalización de la herejía. Socialmente hablando el politeísmo es una situación en la que coexisten valores diversos, modelos diversos de organización social y principios mediante los cuales el ser humano dirige su vida política” (Berian 2011, 131).

mundo indígena, sin embargo, no existen relaciones permanentes de subordinación (Pitarch 2000, 222).

Es por ello que mi esposa no da preferencias a un solo Dios: todos tienen y tendrán su oportunidad y su utilidad de favorecer y ser favorecidos dependiendo de las circunstancias en las que nos toque estar. Pero es tanta la fe que mi esposa pone con lo sagrado, que para estas fechas ha construido otro altar dentro de nuestro dormitorio el cual está compuesto por el Señor de la Misericordia, para este altar un reubicado “niño Dios” de la comunidad ha dejado momentáneamente el suyo; dos imágenes (tridimensionales) de las vírgenes de Guadalupe y la “mama Carmen” que mi esposa encontró en Alausí “botadas” en la avenida, lo que les otorga un significado especial, a lo que se añade diferentes tipos de flores, velas de colores, inciensos, sahumeros. En este altar todas las noches se prende una vela de color rojo y de vez en cuando escucho a mi esposa dialogando o “pidiendo” o “reclamando” junto a nuestros hijos mayores entre ave marías y padres nuestros. Aquel altar estará en uso hasta cuando ella considere que es tiempo de hacer otro, La forma y el lugar que ocupen los santos y las imágenes dentro de esta “partición de lo sagrado”, además del porqué de este nuevo altar, solo ella sabe. La forma de entender este mundo relacional, nos recuerda los entendimientos que de acuerdo a Huber tienen los “suruwahas”, un grupo indígena en la Amazonía Brasileña, sobre las enfermedades y los “accidentes mortales” (como picadura de serpientes) Este autor manifiesta que ello nunca se producen por casualidad, sino que son la materialización de sentimientos negativos que se proyectan en los demás, además que son signos y manifestaciones de insuficiencia (sea temporal o no) de prácticas relacionales ya sea con los humanos, los animales o los espíritus (Huber 2009) Desde esta perspectiva entiendo que mi esposa, encuentra respuesta o soluciones a nuestros problemas cotidianos desde la práctica como desde la experiencia fuertemente relacional no solo con lo llamado real sino también en las ayudas que puedan proporcionarnos las divinidades cristianas y míticas, las mismas que se conforman entre lo llamado imaginario y lo real. Viveiros de Castro, antropólogo brasileño, manifiesta que no se debe hacer tanto un análisis sociológico y externo del mito sino que éste debe ser tomado como una búsqueda simétrica a la filosofía occidental; visto de esta manera, las narrativas dicen y reflexionan sobre cómo es el mundo, el mito no es alegórico sino tautegórico, no es representación, sino un

intento de explicar qué es lo real (Vivieros de Castro 2006).¹² También Durkheim (1982) manifestaba algo de ello en su obra “formas elementales de la vida religiosa” al conceptualizar sociológicamente la religión, partiendo de la contraposición de sagrado y profano, que ésta se presenta como una forma de conciencia colectiva grupal, un conjunto de normas morales y éticas que, sublimadas, regulan las relaciones sociales y la cohesión, social y cultural, de la comunidad. Ya uno de los duros críticos, al mismo tiempo que continuadores de Mauss, Claude Levy – Strauss manifestaba que si bien es cierto que el mito es un reflejo de acontecimientos pasados o de antes de la creación del mundo o de “las primeras edades”, estos acontecimientos ocurridos en un momento del tiempo forman una estructura permanente y por lo tanto tienen lógica dentro del contexto en el que fueron elaborados refiriéndose tanto al presente como al futuro. Siendo así los mitos tienen su razón de ser al interno de la comunidad ya que son maneras de interpretar el mundo y la vida. Es decir que lo mítico lejos de ignorar a la sociedad es su imagen.

5.3. Final

Para finalizar, en esta parte, he puesto en entredicho la concepción formal de la economía en relación con conceptos como: eficiencia, maximización y competitividad; que en sí mismo son formas de calcular la vida (Hinkelammert y Mora 2009, 31) y en donde el mecanismo de mercado constituye el medio para distribuir tierra, trabajo y bienes (Hinkelammert y Mora 2009, 15). Coraggio, siguiendo en parte a Polany, encuentra que en las “periferias” de las sociedades esto no es así, procesos como los de industrialización, de individualización,

¹² Según Gago, “Viveiros de Castro tiene una tesis potentísima: las filosofías contemporáneas de la diferencia pueden ser asumidas como “versiones” de las prácticas de conocimiento indígenas (amazónicas). Esto significa que podemos trazar una continuidad estricta entre tales teorías antropológicas y filosóficas y la praxis intelectual de los indígenas (...). El tiro certero es contra el narcisismo de la antropología cada vez que cree estar nombrando de cero algo que los colectivos que se propone estudiar ya han pensado. Cuando la antropología se coloca, en cambio, en continuidad (o inmanencia) con esos colectivos emprende su tarea máxima: la descolonización del pensamiento. Más que explicar el mundo de los “otros”, el pensamiento intenta asumir el contacto con los otros diferentes como parte de una experiencia que implica, sobre todo, una “puesta en variación” de la propia imaginación (...) ¿Pero qué es esa diferencia? La diferencia está dada por los cuerpos, dice Viveiros de Castro. Este es, según explica, el corazón del perspectivismo indígena: el punto de vista está en el cuerpo. Toda diferencia o disyunción parte del cuerpo y cada cuerpo (sea individual o colectivo) es una singularidad. La singularización del cuerpo está dada por las fuerzas y debilidades, por cómo se vive y se come, por la forma de moverse, de comunicarse, etc. Contra el espiritualismo abstracto, el cuerpo es un conjunto de maneras de ser” (Gago 2011, 12).

maximización de ganancias, competitividad de mercado no se han logrado consolidar; existen sectores de la economía que no han sido racionalizados, vale decir monetarizados, parte del trabajo y la naturaleza que no han sido mercantilizadas; todos los principios, incluidos el de administración doméstica, forman parte y tiene peso alrededor de una economía plural (Coraggio 2009, 137-138). Esta “economía moral” relacionada tanto con lo humano como con lo sagrado, no existe, sin embargo, en estado puro, se entremezcla con el interés, el aprovechamiento de recursos e incluso, como he mostrado en esta tesis, la picaresca. Desde esta perspectiva se recalca la importancia de una “economía social” en cuanto “formas alternativas de organizar la producción, la distribución, el intercambio y el consumo, ámbitos donde también se asume la reivindicación de los derechos humanos, el cuidado del ambiente y la construcción de ciudadanía” (Cittadini et al. 2010, 16).

En este capítulo he tratado de hacer evidente como las condiciones actuales de producción y las necesidades de reproducción de las familias de la comunidad no solo generan nuevas características y formas de ser comunidad, sino que establece sus limitaciones y contradicciones internas. Todo esto nos ha ayudado a entender las dinámicas y transformaciones de la comunidad en general, su relación con la sociedad más extensa y sus acomodos propios. Sólo conociendo las limitaciones, ambigüedades, contradicciones de producción y necesidades de reproducción tanto de la familia como de la comunidad podemos entender la situación actual de ellas, sus economías, sus formas relacionales y a través de ello, sus formas mismas de *ser* y seguir *siendo* comunidad.

He regresado en esta parte al origen, a la comunidad entendida desde lo doméstico, desde la familia, desde las familias para ser más exacto, para entenderla como un entramado de relaciones sociales, religiosas, económicas y políticas, como también un espacio de respuestas y de re-armamiento frente a un resquebrajamiento social económico de lo que se entiende por sociedad comunal. Desde esta perspectiva he intentado mostrar como en circunstancias de constante inseguridad, miedos y necesidades económicas presentes, lo que se podría considerar, en muchos casos, como situaciones límite, se van reactualizándose entendimientos sobre la familia actual como sostén de la comunidad. Al mismo he tratado de hacer evidente la importancia de la mujer y de su lugar dentro de la cosmovisión y su participación activa y protagónica en la vida de la comunidad y de la familia, como algo que está transformando,

además, las propias relaciones de género.

Metodológicamente comparto con Jullien (1999, 9) la pregunta siempre inquietante. ¿Por dónde se comenzaría en el pensamiento, si no a partir de alguna fisura, que luego se sigue como un filón hacia yacimientos más secretos? y por ello en esta parte he tratado de encontrar fisuras en lo *ya dicho*; combino teoría y material empírico al interno de un juego entre relatos, mitos y teoría, permanentes entre el ayer y el hoy. En realidad pretendo mostrar las constantes rupturas de muchos ayeres y hoyes. En “*ñucanchic shimi*” (nuestra lengua) me muevo dentro del “*ñaupa*” que implica la imbricación tanto del ayer como hoy, el pasado y el futuro (el ángel novus de Benjamín) y que sirven para entender el presente.

Capítulo 6

Alli kawsay-sumak kawsay: rituales de reinención de la comunidad desde las prácticas familiares

En el capítulo anterior he mostrado el lugar que ocupan las familias en la reconstitución de la comunidad al interno de lo que Martínez y Sánchez – Parga consideran como el fin de la comunidad. Mi estrategia de análisis fue mostrar a la familia como un entramado de relaciones sociales, religiosas, económicas, políticas y también como un espacio de respuestas y de re-armamientos del común a partir de una multiplicidad de solidaridades frente a procesos de resquebrajamiento social económico de lo que se entiende por comunidad.

La intención del capítulo que sigue, es mostrar que muchos de los fenómenos anteriormente mencionados tienen que ver con procesos estatales históricos de control y administración de poblaciones (Foucault 1987; Prieto 2004; Kingman 2006; Guerrero 1991, 1993, 2000, 2010). Son procesos de formación de un orden ‘policial’ en el sentido de Rancière que tiene que ver con la reproducción de instituciones, ordenes, leyes, reglamentos, informes en oposición a lo que el mismo autor llamaría ‘la política’ (Rancière 2007, 43). Política en tanto respuesta que los miembros de las comunidades dan a esos dispositivos a partir de lo relacional.

En el presente siglo para nuestro país, la oposición histórica entre política y policía podríamos decir, se manifiesta a través de los usos ‘rationales’ que se ha hecho al *sumak kawsay* en cuanto nuevo y renovado dispositivo del “deber ser” sobre el cual se ha ido armando, si se quiere, este nuevo Ecuador (Bretón, Cortés y García 2014; Ortiz 2014). Polo, siguiendo a Rancière, habla de un estado de policía en cuanto implicaría un lenguaje de producción enunciativa y de formas de identificación social construidos desde el estado (Polo 2011, 150) como discurso oficial e impuestos verticalmente.

Para Bourdieu, estamos hablando de la naturalización de una determinada ética, una política y una cosmología (Boudieu 2000, 42) que inculca formas de comportarse y de ser, en determinaos espacios y funciones de los individuos-sujetos en un momento histórico y político determinado. Para Aguilar aquello constituye.

El rasgo más intolerable de los proyectos disciplinarios: la imposición de un discurso oficial que se reproduce con independencia de la realidad y se mantiene impermeable a las ideas, un discurso que

no puede ser influido por ninguna experiencia ni alterado por ningún argumento. (Aguilar 2015. <http://estadodepropaganda.com>).

No obstante lo social es vivo, dinámico y activo, mi interés entonces se centrará en mostrar prácticas relacionales contrarias de los sujetos encaminadas, no solo a resistir sino a responder a estos dispositivos de control. Son astucias dentro de una trama de una “anti disciplina que se reinventa diariamente” (De Certeau 2007, XXI) a partir de una política de la vida cotidiana que va más allá de las resistencias, y pone en entredicho los procesos de dominación.

A decir de Didi-Huberman.

Una cosa es designar la máquina totalitaria y otra otorgarle tan rápidamente una victoria definitiva y sin discusión. ¿Está el mundo tan totalmente sometido como han soñado – como proyectan, programan y quieren imponernos-nuestros actuales <<concejeros pérfidos>>? Postularlo así es, justamente, dar crédito lo que su máquina quiere hacernos creer. Es no ver más que la noche negra o la luz cegadora de los reflectores. Es actuar como vencidos: es estar convencidos de que la máquina hace su trabajo sin descanso ni resistencia. Es no ver más que el *todo*. Y es, por tanto, no ver el espacio-aunque intersticial, intermitente, nómada, improbablemente situado-de las aberturas, de las posibilidades, de los resplandores, de los *pese a todo* (Didi-Huberman 2012, 31).

6.1. Administración de poblaciones desde el “Buen vivir”...

Para Altman, a nivel de América Latina, el Buen vivir se ha constituido en un concepto político que aparece en el año 2000 en el contexto de eventos con el título de: “Diálogo Nacional 2000” que se realizaron en diferentes lugares de Bolivia” (Altman 2014, 2). Paralelo en el tiempo en el Ecuador, a partir del año 2008 emerge el *sumak kawsay* como principio político y motivador de cambio dentro del proyecto de la Revolución Ciudadana e impulsada por algunos intelectuales, entre ellos indígenas, con ideologías de izquierda como un “deber ser” de la vida en oposición al proyecto neoliberal anterior. Aquello, en teoría, alcanzó su máxima expresión con el establecimiento en la constitución ecuatoriana del derecho que tiene la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado; que garantiza la sostenibilidad y el buen vivir, y que sería la propuesta alternativa al desarrollo (Fernández, Pardo y Salamanca 2014, 104-105).

Pero los entendimientos sobre este “buen vivir”, para el estado y las comunidades indígenas, se muestran ambiguos y llenos de contradicciones, mucho más a partir del día a día. En primer término, el estado y las comunidades no entienden con el mismo significado ni alcance, pero además no hablan de él con la misma propiedad a más de que quiénes están en condiciones y tienen derecho a hablar del mismo no han sido autorizados para hacerlo. Se trata, en todo caso, de distintas racionalidades muchas veces opuestas, desde donde se es, se dice y se hace que convierten a este principio en un significante vacío. Si el *sumak kawsay* está relacionado con formas de buen vivir, lo contradictorio es que es el estado quien lo planifica y lo organiza lo hace desde una racionalidad instrumental. Por un lado, para el estado el *sumak kawsay* es el buen vivir visto desde nociones de desarrollo que puede ser fácilmente traducido, efectivizado y medido a partir de estándares de calidad óptimos; es decir desde una visión economicista y tecnocrática del desarrollo desde conceptos de: crecimiento económico, crecimiento integral, eficiencia, competitividad (Escobar 2010, 48-52), pero además ¿quién define lo que es o no óptimo, competitivo, integral? Para las comunidades esto no existe, lo óptico sería transitorio y movable, la cotidianidad es fluida, una construcción que no es unívoca sino plurívoca, en las comunidades esta construcción parte mayoritariamente desde la familias; a partir de las micro-solidaridades se puede ser “más bien o menos bien”, dependiendo de las circunstancias y los momentos, pero para el estado el “buen vivir” es un fin único o una meta al que hay que llegar y después de ello ya no existiría nada, sería entonces un fin estático. Desde esta perspectiva se podría manifestar que las prácticas relacionales fluidas y en movimiento de las familias y las comunidades, han dado un paso más allá de las resistencias y se tornan ‘políticas’. Políticas en cuanto se hallan en desacuerdo con lo instituido, y buscan revertir la situación a partir de la continuidad de un mundo relacional. Su sentido es bastante distinto al de la institucionalidad estatal.

Anteriormente se entendía teóricamente a la política como una especie de acuerdo entre los miembros y grupos de una sociedad para determinar qué se hace con los bienes o los recursos comunes, es decir que la política vendría a ser lo mismo que administración o que gobernanza. El objetivo de la política en su versión tradicional sería entonces el de servir de medio o mecanismo para que los recursos producidos por una sociedad se distribuyan de mejor manera pero siempre respetando los límites, las formas y maneras predeterminadas de estar. Sería una forma de construcción e hegemonía desde el poder. Contraria a esta forma de ver la política,

Espósito (2006) un filósofo francés plantea una nueva forma de concebirla; en su libro “categorías de lo impolítico” manifiesta la necesidad de pensar de otra manera que no sea lo instituido, propuesta que fue en su momento también planteada por autores como: Laclau (1997), Chantal Mouffe (2007) y Rancière (2007). Estos autores descritos repiensen y subvierten categorías, disciplinas y discursos preestablecidos sobre las formas de entender la política y “lo político”. Para Rancière cuando existe un aparente acuerdo o consenso entre las partes de la comunidad existe un estado de policía, en el que cualquier tipo de orden ya se halla establecido, naturalizado o consensuado.

La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un *orden de lo visible y lo decible* que hace que tal actividad sea visible y tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al *ruido* (Rancière 2007, 62).

Para Laclau, lo político estaría asociado al momento de subversión de lo instituido, de aparición del antagonismo, aquello muestra el carácter contingente del orden social y de la superación de esta dislocación a través de relaciones de poder, así manifiesta que: “hay política cuando hay, de un lado, dislocación, y del otro lado, reinscripción, es decir, espacialización o hegemonización de esa dislocación” (Laclau 1997, 140). Chantal Mouffe de la misma manera entiende “lo político” como dimensión de antagonismo constitutivo de la sociedad humana y “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de los cuales se crea un orden social, organizando la coexistencia social como producto del conflicto que ocasiona “lo político” (Chantal Mouffe 2007, 16). Siguiendo esta línea de pensamiento, Rancière propone revisar y reelaborar todo entendimiento sobre la política ya que esta no tiene que ver con la administración de los recursos ni con los derechos y libertades en abstracto, sino con la formación misma de una sociedad, y aquello por la constatación de que los que siendo partes, no son contados y peor tenidos en cuenta como tales, lo que plantea un desacuerdo frente al orden; desde este momento comienza lo político lo cual en consecuencia, surge siempre como una especie de fractura en el orden social establecido. Así para Rancière, la política es.

La *actividad* que tiene por principio *la igualdad*, y el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto [aporía]: ¿de qué cosas hay y

no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas ‘qué’, quiénes son esas ‘cuáles’? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad? Tal es el aprieto propio de la política por el cual ésta se convierte en un aprieto [aporía] para la filosofía, un objeto de la filosofía (Rancière 2007, 7- 8).

Retomando esto entiendo por política, parafraseando al autor en mención, toda acción que parte del desacuerdo con universalidades ya dadas, como la racionalidad y el orden estatal. Estas a veces tienen que ver con lo económico, a veces con lo cultural, otras con una identidad étnica o sexual o con otras relaciones distintas de éstas. El campo de la política es el campo de la disputa, la discordia (Espósito 2006) y de la subversión de lo instituido. Siendo así entonces la política tiene que ver con un régimen de visibilidad que configura el lugar y la distancia entre las diferentes partes, pero para que exista un visible, tiene que existir por definición un invisible, es decir los que “no son” parte de las partes, por lo que representa un dispositivo que se estructura sobre una exclusión (Ranciere 2007, 7-8), el estado en sí mismo se ha ido construyendo desde la exclusión.

Continuando con esta propuesta y avalado por mi trabajo de campo, podría manifestar que las prácticas relacionales al interno de la comunidad de estudio, se tornan políticas, aunque para la mayoría de la gente ubicada fuera de ellas no sean políticas, o no sean percibidas como políticas, en cuanto perviven y se reproducen como respuestas y rompimientos al estado vertical, para Laclau, la política siempre viene a romper con estructuras dadas y a poner de manifiesto una fractura y a plantear una reestructuración, pero además considero que la resistencia cotidiana en sí mismo es un acto político en cuanto reclaman su espacio propio desde el día a día y desde sus propias lógicas.

Por su parte Espósito (filósofo político de origen Italiano) se replantea también la forma de entender la noción de comunidad; manifiesta que la misma no es algo que pone en relación lo que es, sino el *ser mismo* como relación y para ello trata la ambigüedad presente en el tema de la comunidad como un “común” planteando mirarla desde el *ser- con* más allá de la “vida en comunidad”, tradicionalmente atribuido a la comunidad (Cano 2009). Es decir entonces la “comunidad que viene” es tan político en cuanto devenir y desde el *ser* comunidad, como la comunidad que “está ahí” y que “sigue siendo” desde el día a día, desde lo colorido y fluido de las prácticas relacionales y a partir de una multiplicidad de singularidades manifiestas en cada

acontecimiento y que dan vitalidad a la comunidad. (Didi-Huberman.

<http://www.lanacion.com.ar/1739946-georges-didi-huberman-yo-no-se-lo-que-es-el-arte.>)

6.2. Un mundo de preocupaciones siempre presente y los compromisos del momento para nuestra familia...

6.2.1. Memorias de campo N° 11

Al encontrarse la mayoría de las actividades cotidianas regidas por “tiempos naturales” y no racionales, una vez terminado el ciclo agrícola, éste es seguido por un ciclo festivo y ritual durante los meses de Junio, Julio y Agosto en los que se realizan las principales fiestas en la comunidad de Shuid así como los rituales católicos del matrimonio y bautizo, conocidos como sacramentos. Todo esto poco caso hacen a políticas estatales de crecimiento, optimización, eficacia, rentabilidad o por lo menos no desde donde normalmente el estado entiende estos conceptos; es decir desde una racionalidad puramente económica o administrativa, sino desde pequeñas, imperceptibles y coloridas estrategias de sobrevivencia que politizan lo cotidiano... Aún no han terminado los sustos por los apuros de las cosechas y hay que quedar bien con nuestro *chagrayuc* porque “la gente siempre habla”. Nuevamente mi esposa se muestra preocupada porque hemos sido escogidos para ser padrinos de boda y las cosas necesarias para la realización y la boda en sí mismo ya nos “pisan los talones”.

En la comunidad, los ritmos y los tiempos son percibidos y vividos conflictivamente entre lo racional y lo “natural”; dentro de ello la preocupación de mi esposa tiene que ver con que las cosas tienen que salir bien, es ya la segunda vez que estamos en estas situaciones como padrinos de matrimonio, y esta vez tiene que salir mejor que la vez anterior. Ya falta poco tiempo y todavía no hemos *rogado* cocinera, ayudante ni maestro (músico), tampoco tenemos leña para la cocinada de esos días, ni mucho menos tenemos comprada la ropa necesaria para que luzcan los novios en la ocasión; en fin falta todo así que su preocupación es más que justificada, hasta los sacos de trigo de la cosecha hecha con nuestro *chagrayuc* siguen en el lugar que fueron puestos el día de la acarreada, los sacos de mazorca de maíz de la misma manera así como los de cebada, absolutamente todo sigue en el lugar como indicando y recordando a todo el que a nuestra casa ingresa, el esfuerzo realizado por toda nuestra familia durante el tiempo de la siembra y cosecha y de cómo nuestra relaciones sociales resultaron efectivas en estos momentos. No obstante en el transcurso de la semana mi esposa lentamente y

a través de un sinnúmero de “rogaciones”, hace funcionar de la mejor manera nuestros lazos relacionales que tiene que ver con varios compadres, ahijados y familiares para las ayudas necesarias en los días de la boda tanto antes, durante como después.

Frente a los “ruegos” llegan mis suegros que se harán cargo de rajar la leña suficiente para la ocasión, una prima de mi esposa (la mujer del *sapito*) será la cocinera y dos ahijadas nuestras de confirmación sus ayudantes. Por otro lado el arroz (medio quintal) y las papas (dos sacos) dará un hermano de mi esposa, el pastel (de tres pisos) nos dará también un primo suyo, un puerco llega también de parte de mi suegra. Y, al parecer, lo más importante un primo de mi esposa y mío también, el gordo Andrés será el maestro de boda, el cual nos acompañará tocando tres días y tres noches con su acordeón y si bien es cierto que está pagado por su labor, el precio es simbólico y más bien él manifiesta que ante un pedido de acompañar con la música los días de la boda, es imposible rechazar porque el pedido para un sacramento es sagrado, y si no se cumple “dios puede castigar”.¹

De nuestra parte, para esos días irán los cuyes necesarios, una borrega por *carishina* (que no se reproduce) y una “chulquera” (de Alausi) presta el dinero necesario para cumplir a cabalidad nuestro cargo, principalmente en la compra de la ropa y cosas necesarias para ese día.

En la feria de Alausi, un domingo, compramos la ropa para el día del matrimonio. Estas tienen que ser dos paradas y del mismo color tanto para la novia y la madrina (centros, bayetas, macanas, sombreros, zapatos, medias) el novio y el padrino (pantalones, ponchos bufandas, sombreros, zapatos, medias) las que serán usadas, una para la subida a la iglesia y otra para la entrada a la misma y hasta la bajada a la casa del novio. Todos tenemos que estar impecablemente vestidos porque ello es sinónimo de prestigio y poder y respeto tanto para los novios como para los padrinos al interno de la comunidad por ello se hace tanto hincapié en la ropa nueva y de vivos colores siendo preferidos los más llamativos (rojos, verdes, amarillos). Desde esta perspectiva se evidencia que el alto valor simbólico de la ropa que se regala, tiene mucho que ver con una variedad de situaciones sociales y políticas (Murra 2009, 165) al momento instrumentalizadas. En la noche anterior a los acontecimientos, todavía no se halla todo solucionado y por ello tengo que irme a rogar a mi hermano para que salga de

¹ Taita Andres Guaraca (Comunidad Shuid), en diálogo con el autor, Agosto 2012

*puruha*², él acepta pero primeramente reprocha por qué no le he escogido con anticipación. El día fijado para la boda nos levantamos muy temprano, ya los *puruhaes* han llegado y mi esposa reparte a cada uno de ellos sus respectivas cargas no sin antes rogarles brindando comida y licor. Cada uno de los invitados, que al momento se encuentran en nuestra casa, llevará una parte de la carga de lo que en realidad vendría a ser “la dote” del matrimonio ofrecida por nosotros en la casa de la novia, una especie de intercambio simbólico indispensable dentro de la ceremonia. Esta dote está constituido principalmente de utensilios de cocina, cosas para la casa, algún animal, ropa nueva comida y chicha que será llevado a donde la novia para poder sacarle de la casa de sus padres y entregarle en la casa del novio.

Mi suegra lleva cargando las ollas de arroz, papas y la carne (cuyes, gallinas, puerco y borrego), mi suegro el licor (tres botellas), un vecino nuestro lleva cargando un barril del *imbomishqui*³ que será utilizado en la noche para hacer el *imbullu*. Este será en el transcurso del camino el que más baile, a pesar de llevar el barril sobre sus espaldas. El maestro (además de su esposa y algunos de sus hijos) que ha acompañado desde la noche anterior, toca sus instrumentos, alegrando el ambiente, anunciando que este es un día especial dentro de nuestra familia y la de los novios.

Ya todos juntos, antes de que amanezca, nos dirigimos a la casa de la novia. Mi esposa y yo no debemos topar absolutamente ninguno de los presentes a partir del momento en que estos salen de nuestra casa. En realidad durante todo este tiempo, nuestras actividades se limitan a sugerir esto o aquello y nada más; el hacer alguna actividad significaría que no hemos tejido la suficiente cantidad de lazos sociales y por ello no hay quien nos ayude. Para este momento solo podemos llevar una botella de licor que será brindada o todos en el camino alegrando a todos los que encontramos en el camino e invitándolos para que acompañen a nuestra fiesta. Es todavía oscuro y en el camino nos topamos con algunas personas, principalmente mujeres que son partícipes de otros *convites* dentro de la comunidad.

Cabe indicar que la noche anterior otro ritual parecido a este se daba mediante el *palabri* o “pedido de la novia” de parte del novio y sus familiares en la casa de la novia. El novio llega acompañado por todos sus familiares a la casa de la novia, llevando abundantes presentes

² Personaje jocoso a manera de bufón de la fiesta.

³ Chicha especialmente dulce para la noche de bodas en el *imbullu*.

(dones) para ser entregados a los padres y familia de la novia y pedirle la mano y mientras más haya más será los compromisos adquiridos, son formas de endeudar a los otros con cantidades de presentes que posiblemente no podrán ser devueltos. Este pedido es intermediado por una persona “de respeto” de la comunidad, quien pide la mano de la novia alabando las cualidades positivas del novio y de la forma lo más humilde posible, pide a los padres sea aceptada esta nueva relación; también todo ello sucede en medio de reparticiones de parte y parte de bendiciones, comidas, chicha y licor...

La música que entona nuestro maestro alegra el ambiente, es una mezcla de jolgorio, nostalgias y recuerdos, alegrías y llantos. Al ser nuestra música son nuestros corazones los que entienden su mensaje que va más allá de la letra o de los tonos, es sentimiento y vida pasada y presente que se encontrarán en un futuro cercano.

Este grupo de gente, que al momento pasamos a ser los responsables del futuro de una familia, nos detenemos a bailar en cada lugar que el maestro considera que así debe ser. Es su responsabilidad que así sea y de aquello está consciente nuestro maestro, él va delante de todos nosotros como abriéndonos el camino o señalando la ruta con la música de su acordeón, resaltando los tonos de la provincia del Cañar, recordándonos también nuestros posibles y lejanos orígenes; los tonos que utiliza se relacionan también con formas de consejos hacia los futuros esposos. Música de consejos cantados en tonos alegres; formas no discursivas de decirles lo que les espera y los compromisos que a través del matrimonio adquieren de ahora en adelante, estos son regados por los caminos y se pierden en las profundidades de los chaquiñanes...

Llegamos a la casa de la novia y ante los *husigunas* de los *puruhaes* o saludos con el que pedimos permiso para ingresar a cualquier casa, ingresamos en ella de la manera más humilde posible; en ella somos recibidos por la madre de la novia y sus familiares (su padre murió recientemente) en un ambiente mezcla de tristeza, resignación y felicidad. Los permisos y las bendiciones de nuestra parte y la de ellos en la puerta de la casa (antes de ingresar en ella) se repiten tanto para el ingreso y se repetirán también para la salida y en medio de estos actos son entregados, de forma sencilla pero llamativa, los presentes llevados a la casa de la novia, a más del alago y del reconocimiento para con los familiares de la novia, aquello va en el sentido Bourdiano para “atar haciendo que las gentes se sientan obligadas” (Bourdieu 2007, 162).

Luego de comer y tomar todo lo que nos brindan, rápidamente mi esposa se dirige al segundo piso de la casa en donde se halla la novia para *vestirle y peinarle* entre silenciosos consejos lloros y bendiciones, esto es replicado también mayoritariamente por parte de las mujeres de edad quienes también lloran, ríen y comentan lo que está sucediendo y cada personas allegada a su manera instruye sobre lo que le espera a la mujer siendo esposa; una de ellas es que la joven pareja podrá ser considerada como comuneros con obligaciones y derechos comunales. La novia ya conoce esta parte de la ceremonia y nos espera con el pelo lavado y suelto listo para la *peinada*. Este ritual recuerda el texto de Mindek sobre el ritual de “la peina” que sucede para los indígenas Mixteca en México.

Es una especie de fiesta de despedida que se efectúa en la casa de la novia en vísperas de la ceremonia religiosa. Comienza con la llegada de una comitiva de los parientes del novio, encabezada por sus padres, abuelos y padrinos, a casa de la novia. La comitiva entra en el solar “bailando el presente”, que consiste en pan y chocolate con los cuales serán agasajados los invitados, así como en unos cuantos pavos, botellas de bebidas alcohólicas y el vestido de la novia, todo en cantidades y calidades acordadas en los arreglos. Antes de entregar el presente, los parientes del novio darán un par de vueltas por el patio de la casa, a ritmo de la música de la banda o el “sonido”, también costeados por ellos mismos, y con la carga en sus brazos o encima de la cabeza (Mindek 2007,192).

En nuestro caso sucede algo parecido, el derroche de comida y bebida no debe ser escatimado, peor mezquinado por que la futura pareja serán mezquinas o generosas y de estos momentos depende todo. Como dije, son prácticas que atan haciendo que la gente y la joven pareja se sientan endeudada y obligadas de por vida entre todos y con todos.

Los puruhaes cada vez más inquietos (ya ha comenzado a amanecer) entre bromas, piden apurar vistiendo y peinando a la novia y mientras esto sucede, se dedican a la tarea de “comprar una vaquilla” (la novia), para ello recorren toda la casa tanto al interior como al exterior buscando “la valiosa mercancía” y diciendo que esperan que aquella sea de su agrado; esto, al ser un negocio entre casas, tiene que resultar beneficiosa para cada parte, tanto la mercancía como lo pagado por ella.

Entre bromas y reclamos los familiares de la novia muestran otras vaquillas (otras *longas solteras*) pero ellos prefieren una que ya han escogido (la novia actual) y que se halla en el

segundo piso de la casa, preguntan por el “precio” a sus familiares, regatean el mismo y al final, ficticiamente, llegan a un “pacto económico” satisfactorio para cada una de las partes, pacto que es sellado con el reparto de abundante comida y bebida para todos entre risas y llantos de parte y parte.

La “vaquilla”, ya comprada por los *puruhaes*, es amarrada en la cintura con una soga y sacada de la casa de sus padres en medio del baile, la bulla, bendiciones, lloros, comida y licor que siguen siendo repartidos en abundancia a todos los presentes tanto fuera como dentro de la casa. Este ritual recuerda que para Levi-Strauss (1979) la mujer es el “máximo don” que se intercambia en un matrimonio porque ella representa la continuidad de la familia y lo social, pero también de la economía doméstica, en este sentido la formación de la nueva familia se torna también un tema de estrategia política (Meillasoux 1979, 25-26). Esta estrategia permite la reproducción de la familia comunidad y las relaciones al interior de ellas y en primer lugar las relaciones desiguales de género. Se trata de relaciones de subordinación de la mujer pero al mismo tiempo de afirmación de la comunidad. (Ver al respecto las reflexiones de Bourdieu 2000 sobre la dominación masculina).

Por nuestra parte y también por parte de los familiares de la novia entre gritos, risas alegría y llantos salimos rápidamente de la casa; a pesar de que en esos momentos se encuentra lleno el “cuarto grande” casi nadie pierde la oportunidad de bendecir y ser bendecido nuevamente en la puerta, ya todos fuera queda en el interior de la casa otro maestro músico alegrando el ambiente junto con la madre y los familiares de la novia que miran resignadamente y alegres la partida de un miembro de la familia para formar una nueva relación de parentesco. En realidad aquello ya había sucedido hace tiempo y lo que más bien en este momento hacemos es una especie de ofrecimiento público de los nuevos miembros de nuestra familia y de la comunidad con todos los deberes y derechos que adquieren al momento.

Con nuestro maestro y los *puruhaes* adelante nos dirigimos, entre alegrías y bailes y con sus respectivas paradas para descansar, como también para que la gente sienta la alegría del momento, a la casa del novio a entregar nuestra reciente y lujosa compra, la vaquilla. Hay todo un juego en esto ya que al igual que las vaquillas las mujeres pasan a jugar un rol en la reproducción de la economía y la economía simbólica de la familia. Una vez salida de la casa solo va la novia y nadie de sus familiares le acompaña, no así de nuestra parte que al momento

ya estamos en buen número entre familiares, amigos, compadre y ahijados nuestros de primera comunión, confirmación y matrimonios.

Ya en la casa del novio se repiten nuevamente las bendiciones en la puerta de la misma, seguido de los ofrecimientos de comida y de licor en abundancia, y más aún para nosotros como padrinos. En medio de este ambiente de alegría, reclamos y llantos es entregada la novia al novio y sus familiares, entre consejos y recomendaciones a la joven pareja.

Por mi parte cumplo lo esperado que es el vestir y peinar al novio, sin embargo el acto más importante, que despierta el interés, es la atención que se brinda a la novia. Al novio se le entregó la ropa nueva, un par de concejos “de hombres”, así como un juego de copas de licor y mi labor está hecha. Nuevamente se repiten las bendiciones y los consejos de parte de todos los presentes; tampoco aquí nadie queda sin bendecir y ser bendecido, así como sin bailar al ritmo que no se cansa de ofrecer nuestro maestro.

Luego de comer y tomar lo que se nos da, rápidamente salimos de la casa y nos dirigimos a la iglesia compartimos con toda la persona que nos encontramos, parte de nuestras *huanllas* (sea comida o trago). En el camino pasa un carro (del José tío presidente de la comunidad) y ofrece llevarnos, nos negamos ya que tenemos que ir bailando en cada lugar estratégico señalado por el maestro porque si no la futura pareja resultarán ociosos y pensarán que todo en la vida se presentará así de fácil, de esta manera conocerán la dureza de la vida así como la satisfacción de vencer esas durezas y transformarlas en felicidad y alegría.

Ya en la plaza de la iglesia han llegado otras parejas jóvenes con toda la comitiva necesaria, al llegar a ella y antes de pasar al interior de la iglesia, nos cambiamos con nuestra segunda muda de ropa e ingresamos a la misma, en donde también se hallan otras parejas de novios que han seguido esta misma rutina casi al pie de la letra. Ocupamos nuestros puestos: novia y madrina juntas así como también novio y padrino. La misa transcurre según el rito católico conocido y realizado por el cura del pueblo en donde los cánticos en quichua, realizados por un coro de mujeres de la comunidad, invaden el ambiente, lo que quedará plasmado en la memoria y recuerdos posteriores.

Una vez concluida la ceremonia de la misa, la joven pareja es presentada a todos ya como parte de la comunidad y nosotros como los garantes y vigilantes de que cumplirán su papel de

comuneros de manera responsable, pero además desde este momento han pasado a formar parte de nuestra familia oficialmente y nuestros lazos han sido ampliados una vez más. Nuestros ahijados serán tratados de hoy para adelante como nuestros hijos: Como referencia: un domingo en Alausí (Cabecera Cantonal) al encontrarnos con nuestro ahijado mi esposa le da un dólar y 25 centavos para que “compre unas papas fritas con pollo” como normalmente haría con cualquiera de nuestros hijos pequeños; así mismo siempre recuerda con cierto aire de nostalgia y lamentos de nuestros otros ahijados que viven en EE.UU y que al parecer “ya se olvidaron de nosotros”.⁴

Una vez acabada la misa y al interno de la iglesia hacemos una larga cola para que los jóvenes esposos reciban nuevamente de parte de todos los familiares, amigos y compadres, bendiciones, consejos, lloros y “regalos” (generalmente una botella de licor o vino) Estos actos de representación son mucho más extensos que los desarrollado en las casas del novio o de la novia ya que se halla presente una red amplia red de parentescos.



Ilustración 6.15 Las bendiciones...Los recién casados y sus padrinos. Fuente: José Azogue 2013.

Concluido el ceremonial, todos salimos de la iglesia y nos ubicamos en lugares estratégicos para bailar hasta llegar a la casa de los padres del esposo, ya bien avanzada la noche, y en donde continuará la fiesta hasta cuando amanezca. Al no poder regresar de la iglesia por el mismo camino que llegamos, tenemos que formar un círculo, por ello nos dirigimos por otro camino, y el círculo se ha formado (¿acaso el ciclo de la vida en forma de círculo?). Ya en la casa del novio se repiten nuevamente las bendiciones, los consejos, la comida y el licor hasta bien entrada la noche.

Avanzado el tiempo todos esperan la realización de otro acto ritual tradicional dentro de

⁴ Narcisca Azogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, agosto 2012.

nuestra comunidad llamado *imbull* que se realiza acompañado de la música del maestro. Para aquello todos los presentes cogidos de la mano hacen un círculo en medio de la casa, en el centro del círculo se encuentra un catequista de la comunidad o alguien “de respeto” generalmente una persona de edad: un “taita” que será el “*taita imbo*”. En medio de la música del acordeón y propicia para la ocasión, este grupo de personas dan vueltas y vueltas de un lado a otro mareándose cada vez más por efectos de las vueltas como también por la cantidad de licor consumido durante el trayecto. Durante la realización de esta especie de danza ritual, se produce un “enfrentamiento verbal” de hombres y mujeres en medio de concejos, recomendaciones y reproches hacia la joven pareja.

Mientras uno de los familiares del novio reparte a todos el *imbomishqui* (chicha especial y dulce especialmente preparada para la ocasión por parte de los padrinos) el catequista o alguien de respeto, da la voz de inicio y todos los hombres en coro cantan. Entrando en juego con ese canto una mujer mayor o de respeto (una “mama”) dirige el coro de las mujeres. En el centro del círculo está el “taita jimbo”, que cada momento trata de salir del “encierro”, ya bastante mareado, mientras el grupo le impide cerrándose mucho más y apretando las manos para que no pueda escaparse. Se trata de un ritual que habla sobre las relaciones de género en lo que a decir de autoras como: Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alexandra Flores, Gina Maldonado, Andrea Pequeño (2005, 163-164) son tramas que se entretajan horizontal y verticalmente. Así también las formas como el ser mujer, el ser hombre se hallan sujetos a un fuerte control social que van inculcando maneras de *ser* comunidad entre el ayer y el hoy, dentro y fuera de la comunidad. Posteriormente de que mi esposa lleve a los novios a “hacer dormir” en la cama y de haber terminado el *imbull*; la fiesta continuará hasta la madrugada y ya cerca del amanecer con nuestra *huanlla* (comida y licor) regresamos a nuestra casa.

Casi no hemos descansado nada y ya muy temprano llegan nuevamente nuestros ahijados para invitarnos al *sirvi* en la casa de los padres del joven esposo y a la cual llegan también todos los que han participado, de una u otra manera, en la boda. En este caso la comida y el licor son *done*s que se intercambian constantemente en todo tipo de relaciones (llámese compadrazgos, padrinzagos, fiestas de la comunidad); la comida cumple su papel nutritivo y el licor en elevar los estados de ánimo pero ambos van dirigidos hacia crear, fortalecer y mantener frescos los lazos sociales. Ya nuevamente en la casa de los padres del joven esposo entre la música de los

maestros y el baile de los invitados, se reparte abundante comida (mientras más carne vaya en los platos el respeto ha de ser considerado mayor) y bebida, a todos pero más hacia nosotros por ser los padrinos, aquello quedará grabado en nuestras mentes.

Comemos parte y el resto es llevado nuevamente como *huanlla* a nuestra casa. El baile y la bebida continuarán hasta bien entrada la tarde y noche hasta cuando de nuestra parte invitamos también a todos los que en ese momento se hallan en la casa, para el *sirvi* a realizarse también en nuestra casa. Ya entrada la noche, y al tercer día de iniciado todo el ritual del matrimonio, nos acompañan casi todos los presentes a continuar con los *sirvis*. En nuestra casa la cocinera tiene ya preparada toda la comida necesaria para la ocasión, la misma que se reparte en abundancia a todos los presentes, siendo lo mejores platos para nuestros ahijados, sus padres y el maestro, y de la misma manera que en la casa de los padres de nuestro ahijados, en aquellos platos la cocinera coloca carne en abundancia (puerco, gallina, cuyes, borrego o chivo) hasta prácticamente colmar los platos.⁵

En todo momento nos acompaña la música de los maestros y el baile de los invitados alegrando el ambiente hasta bien avanzada la noche y madrugada del tercer día; una vez cumplida su tarea el maestro se ha marchado a su casa así como también todos los invitados incluida la cocinera, la misma que será también al segundo día agradecida por nuestra parte con comida y bebida; de la misma manera también a todas las personas que prestaron menajes de cocina, como ollas, barriles, pailas. Posterior a todo esto y una vez concluido todo, mi esposa dirá días después “ahora si ya *guané*”⁶... de esto ya nunca más...”.⁷ Nuestros compromisos han sido cumplidos, al parecer a cabalidad y durante largo tiempo la gente comentará lo bueno y lo malo de nuestra fiesta, estaremos en la “boca de todos”; la gente “siempre hablará e nosotros” de lo que dimos o no de comer y tomar, es que la comida, la forma de preparar, de servirse, de servir, expresa las claves propias de la cultura y de la relación de las personas con lo que les rodea. Hemos re-vuelto a ser *taita* y *mama* incorporando nuevos hijos a nuestra familia, los cuales serán tratados como los nuestros propios. En si asumimos nuevos compromisos y responsabilidades.

⁵ Para un acercamiento al tema de la comida desde el reparto en donde las mujeres establecen jerarquías, roles, posicionamientos. ver Weinsmantel, Mary (1994). *alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*.

⁶ Cumplir una actividad hasta el “agotamiento”.

⁷ Narcisca Azogue (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, agosto 2012.

6.3. Final

Las lógicas relacionales que entretengan las familias confrontan a la vez que aceptan, pero a su modo, la lógica del desarrollo y el sentido práctico ciudadano legitimado por el estado. De este modo se contradice aunque de manera subalterna, la norma, “lo que debe ser” y el “deber ser”, la economía y la organización de la vida cotidiana, con la intención de seguir *siendo* comunidad.

Estas lógicas de amarre, adecuación o búsqueda de oportunidades descritas deben ser entendidas desde “lo político”, aunque aparentemente no sean políticas, esto es como urgencias para ser escuchadas y “tenidas en cuenta”; son desacuerdos, muchas veces imperceptibles, a órdenes preestablecidos y que inculcan formas determinadas de ser, estar, y decir. Al mismo tiempo no pretendo decir que la comunidad sea un mundo aparte en donde lo relacional sea la norma, tampoco creo que la comunidad constituya un espacio aislado, separado del resto del mundo, como muestran los nuevos elementos que se van incorporando al ritual. Ya en los años 1980 importantes estudios encontraban que la organización comunal andina estaba sujeta a cambios debido a su inserción creciente en la economía global y en la dinámica provocada por los mass media y el consumo de masas. Se trataba de un fenómeno que tenía sus antecedentes ya en la colonia y el siglo XIX, de inserción en el mercado y en una economía monetarizada (Al respecto, ver Kingman 2014 “Los Trajines Callejeros”) No obstante al alterarse y modificarse su funcionamiento también conservan muchas características que se ocultan en ellas (De la Cadena 1986, 32 - 40).

Los rituales no solo introducen un orden sino un cierto desorden o sentido del juego. Estos desacuerdos al orden racional de lo establecido, fueron ilustrados al inicio de esta tesis con el mito del conejo: el conejo quiere dejar de seguir siendo pequeño, quiere que dios le escuche siendo pequeño pero para ello ha necesitado romper el orden en el que ha sido colocado, como que el conejo es el símbolo de la comunidad actual en busca siempre y de manera constante su autoafirmación. Al igual que el conejo parte de un mundo en donde los miedos, fortalezas y contradicciones, ambigüedades y desórdenes son la expresión viva de lo social y lo político se origina en cuanto aprende a reconocer los miedos y a moverse a través de los mismos, a abandonar los temores ya que no se puede vivir continuamente en el miedo que causa el poder. Se debe aprender desde las lecciones que las situaciones negativas proporcionan. Pero también

los desacuerdos se hacen evidentes desde lo religioso, al oponer las romerías, los rogativos y otras formas de creencias propias, hacia las imágenes pero también hacia las huacas, al marcar en el ritual el paso por los lugares sagrados no considerados por la iglesia dando colorido propio a lo sagrado y lo profano como: al *uma muyuna, uti cruz, callana pucara*. En sí mismo la presencia persistente, aunque no por eso manifiesto, de un mundo relacional cotidiano es en sí respuestas en parte consciente y en parte inconsciente al “deber ser” ciudadano y del estado. Podríamos decir entonces que lo relacional se va construyendo y redefiniendo dentro de una multiplicidad de redes de poder y campos de fuerzas, incluidos los marcos de la vida cotidiana, los mismos que son inestables y se arman y rearman según la ocasión. Desde esta perspectiva no existiría un común estático, llámese comunidad, en el que todos convergen de manera automática sino una “pluralidad de micro-comunes” circunstanciales al momento y que por lo mismo deben ser constantemente refrescados y renovados mediante una pluralidad de rituales, favores, reciprocidades, gentilezas y agrados tanto horizontales como verticales. Aquello hemos visto también en los capítulos anteriores mediante relaciones al partir, aparentemente guiados únicamente por intereses económicos pero que en realidad tiene una multiplicidad de significados y necesidades, desde donde las familias logran conjugar muchos intereses, no solo económicos sino rituales y sociales así como ampliar las micro-redes sociales y en ocasiones como las narradas ir más allá de la comunidad.

Por otra parte también los progresivos encuentros y desencuentros entre las lógicas de la comunidad, la economía capitalista y el estado, no sólo han acarreado procesos de des-comunalización, crisis de reproducción o de desestructuración a las que se han referido Martínez (2002) y Sánchez-Parga (2007), sino que han permitido la pervivencia de micro-formas relacionales de convivencia al interno de fuertes procesos de control y administración estatales sean sociales, económicos, culturales o políticos, Desde esta perspectiva la realidad dominante ha sido en parte escamoteada. Entiendo a los contextos rurales desde su dinamismo, como expresión de la modificación de las estructuras de la sociedad, la modernización y el desarrollo del estado pero también como expresión de modificaciones en el campo de fuerzas, resultado entre otras cosas, del desarrollo de una especie de conciencia alterna o contra-conciencia. Lo interesante de esta conciencia alterna es que se expresa no solo en las disputas abiertas con el estado, en el plano político, sino en la vida cotidiana no obstante el sistema dominante de exclusión y racismo se sigue reproduciendo, de manera naturalizada, esto es

hecho carne. Es por esto que la revisión crítica desde lo cotidiano se haga necesaria.

García manifiesta que ya tempranamente, Aníbal Buitrón (1949), Burgos (1970) y Villavicencio (1973) hicieron “crudas descripciones sobre la cuestión de la discriminación sufrida por los indígenas por parte de la población blanca y mestiza, en especial en los espacios públicos y en las instituciones públicas” (Citado en. García 2014, 81). García hace referencia a estos autores para mostrar cómo estas situaciones continúan contemporáneamente reproduciéndose.

La discriminación racial y la exclusión étnica cultural hacia los indígenas y los afro descendientes es todavía una práctica cotidiana de la población blanca y mestiza, tanto en el sector rural como en el sector urbano. El gobierno ecuatoriano ha llevado a cabo una política pública en proceso de formulación y ejecución sobre interculturalidad e inclusión, que incluye un plan plurinacional contra la discriminación racial y la exclusión étnica cultural iniciado en el año 2009. Se trata tal vez de un intento de institucionalización de la diferencia en el marco de la reforma del Estado pero sin cuestionar la estructura económica y política de dominación. Este plan que ha estado vigente hasta el año 2012, no tiene al momento ninguna otra política pública que lo reemplace (García 2014, 83).

Por su parte Muñoz no da un ejemplo de ello a partir de los tratos cotidianos del patrón con sus trabajadores, tal como se dio históricamente.

La frase que un patrón le puede decir a su empleado, luego de indicarle una orden es “¿me comprendió?”. Aquí, la relación de dominación es clara, a pesar de que se funda sobre una especie de contenido oculto de la igualdad. En el lenguaje de las órdenes existen dos posiciones, aquella que da la orden y la que la recibe. Esto marca un régimen de visibilidad donde cada uno tiene su lugar y, por tanto, lo que reina es la diferencia. Pero para que el que recibe la orden la ejecute bien, éste debe entender lo que dice, compartir un lenguaje común. Lo que se oculta en el corazón del lenguaje de las órdenes es un principio de igualdad (Muñoz 2006, 138).

Se trata de órdenes y disposiciones que aunque forman parte del pasado, siguen reconstituyéndose en el presente, a partir de las instituciones del estado y la sociedad dominante y forman parte de lo que Bourdieu llama violencia simbólica. En el día a día no solo se reproducen formas de dominación vertical sino que las comunidades están insertas en relaciones de poder y campos de fuerzas en donde entran en juego factores relacionados con

los movimientos de capital y con las estrategias de administración de poblaciones desarrolladas por el estado, pero también las acciones de las propias comunidades y del movimiento indígena.

Para concluir, este capítulo he pretendido mostrar la continuidad de un mundo relacional, concebido no en términos estáticos sino dinámicos, como campo de fuerzas en donde deviene político. Si bien es cierto que contemporáneamente se reproducen lógicas predeterminadas, llámese asimétricas, policiales o gubernamentales, en medio de ellas se reconstituyen formas o maneras de *ser* comunidad desde las prácticas. Desde esta perspectiva lo cotidiano-relacional entraría en el tema de lo alternativo, es decir lo político como un proceso opcional que parte muchas veces desde lo reflexivo pero que toma forma, sobre todo, en las prácticas de afirmación de la comunidad como las que he registrado en esta tesis. De hecho “es posible ubicar a los individuos como sujetos reflexivos que pese a estar condicionados por la lógica de las relaciones de poder, también las administran, incidiendo así en su reproducción o en la producción de códigos de relación alternativos” (Tarrés 2013, 380).

Dentro de este contexto entiendo el concepto del don, desarrollado por Marcel Mauss (dar recibir y devolver) como reproductor de un orden social relacional que ha sido refuncionalizado en el contexto de la modernidad contemporánea y que cumple tanto funciones relacionados con una tradición como funciones pragmáticas frente a una realidad de urgencias y necesidades constantes, sobre todo económicas, de las familias. Como dije anteriormente la comunidad no es un mundo aislado de una lógica general de mercado y el predominio del consumo y el dinero. La tierra ya no produce como antes, la agricultura ya no constituye una actividad rentable y por ello las familias reproducen lógicas muchas veces conflictivas, tanto de tipo relacional como no relacional, pero todo esto da un colorido propio a las comunidades; son formas variopintas de entender, practicar y vivir; que se mueven en un entramado de relaciones afectivas y emocionales.

Por otro lado también para Rancière la construcción de lo que se entiende por comunidad parte desde el desacuerdo a una partición de los cuerpos dentro de lugares predeterminados, además de funciones y bienes que la mayoría de las veces parte desde procesos de dominación. Sólo empieza a haber comunidad al existir comunicación, en el sentido de relacionamiento, entre las partes que la forman (Ranciere 2007). Un dirigente actual manifiesta ante la pregunta de:

¿Cómo es ahora vivir ahora en la comunidad?

Tratando de entenderse entre todos o teniendo relaciones con todos los comuneros con los dirigentes para mí me parece magnífico, pero cuando no se entiende parece todo al revés, por ejemplo cuando de repente los Cabildos cuando uno mismo no se cumple cobran multa de alguna cosa que se pasa, castigan o le hacen algo parece que para la gente si es un poco doloroso, pero viendo desde un punto de vista para mí eso es lógico porque así si podemos seguir organizándonos un poco más, ojalá para bien de nuestros hijos de la comunidad y de todos los moradores para que seamos un poco más unidos, teniendo en cuenta que ninguna cosa que se ha hecho es malo, aunque siempre la comunidad no esté de acuerdo... hay que seguir trabajando.⁸

Desde esta perspectiva parte una comunidad política que nada tendría que ver con acuerdos, órdenes y disciplinamientos, sino como un espacio de flujos, escapes, re- acomodados y reajustes.

Finalmente, para Saidel la imposición global de un modelo neoliberal radica en eliminar el sentido “peligroso” de la política, entendida como acción transformadora y conflictual, a favor de la eficiencia, eficacia, optimización de los asuntos sociales en donde el gobierno se limitaría a regular el marco que permite el libre juego del mercado (Saidel 2007, 1), entonces el *sumak kausay* como dispositivo actual de administración y control de poblaciones estatal resulta efectivo en cuanto ordena “como vivir” o como se “debe ser”. Pero las comunidades, se hallan siempre *siendo*, jugando con la disciplina y el orden desde sus prácticas cotidianas, los prestamios, los dones y contradones y los rituales orientados a reconstituir lo relacional. Siendo así los relatos como las prácticas evidencian la necesidad de tener en cuenta a la comunidad como un espacio en donde se conjugan, en el sentido Bajtiniano (2011), una polifonía de voces, una pluralidad de voces y de discursos, pero además de conciencias independientes e inconfundibles que están presentes, desde actores distintos. En muchos casos esta polifonía parte desde las mujeres, los niños, los ancianos, desde sus acciones cotidianas, como un juego plural, en donde se afirma una posibilidad distinta de relaciones sociales, que en muchos casos es, pero al mismo tiempo no es escuchada.

Para entender lo conflictivo que resulta actualmente el mundo de vida de la comunidad, es necesario tener en mente la posibilidad de pasar de un estado de policía a uno político “no es cuestión de revuelta que pueda suprimirse, es cuestión de revelación progresiva, que se

⁸ Taita Segundo Sanaguaray (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, marzo del 2012).

reconoce en sus signos y contra la que no se lucha” (Ranciére 2007, 40). Existe entonces “un mundo posible” en constante devenir en donde desde la cotidianidad se juega con la disciplina y lo racional, percibidos como la construcción de un orden unidireccional. A decir de Bajtín en cualquier terreno de la investigación el hecho de ignorar la naturaleza del enunciado y la indiferencia hacia las particularidades de los distintos géneros del habla, llevan al formalismo y a la excesiva abstracción, deforma la historicidad de la investigación, y debilitan los lazos de la lengua con la vida. (Bajtín 2011, 14), podría decirse, entre lo que se dice y lo que realmente es

.

Conclusiones

Lo actual o lo nuevo, según Foucault, es lo que Nietzsche llamaba lo intempestivo, lo inactual, ese acontecer que se bifurca con la historia, ese diagnóstico que toma relevo del análisis por otros caminos. No se trata de predecir, sino de estar atento a lo desconocido que llama a nuestra puerta (Citado en. Deleuze 1990,160).

Pasado el Segundo Decenio Internacional de los pueblos indígenas decretado por las Naciones Unidas UNSECO en el 2004, y de encontramos cada vez más sumidos al parecer en un mundo globalizado¹ ¿existe aún la comunidad?. La intención de este trabajo a sido seguir la pista a una matriz de preguntas o cuestiones centrales: ¿qué es eso de comunidad?, ¿una práctica?, ¿un espacio físico?, ¿una realidad histórica?, un ¿discurso?, ¿un invento moderno?; ¿Un juego identitario?, ¿Estrategias de vida? ¿Es algo medible en términos de producción, eficiencia, eficacia, alto rendimiento o algo más?, ¿Cómo ha sido asumida en el tiempo y cómo es entendible en estos momentos? Desde esta perspectiva, mi interés ha sido mostrar una comunidad, “mi” comunidad desde sus *maneras de ser*. Desde luego, éste constituye un concepto polisémico que ha “cambiado” a lo largo del tiempo (Fistetti 2004) tanto para los que vivimos dentro como para los que siendo ajenos a su dinámica real, han hecho de la comunidad un referente y de algún modo un significante vacío. La perspectiva emic- etic utilizada ha sido también un posicionamiento político regresando al pasado para abrirme mundos posibles en el hoy, pero también como responsabilidad con el presente y con lo que viene después; a nivel metodológico, tomando distancia para ejercer la crítica pero sin alejarme demasiado para no perder de vista el fenómeno.

El texto ha intentado establecer un diálogo entre la información de campo y las fuentes escritas y aquello porque a decir de Arnold & Yapita (2000), el conocimiento sobre la comunidad debe partir primeramente desde sus prácticas escriturales, textuales alternativas como la oral, visual y textil. Siendo así esta investigación ha sido planteada a partir de la

¹ En 1994, la Asamblea General de las Naciones Unidas hizo el lanzamiento del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (1995-2004) para acrecentar el compromiso de las Naciones Unidas en la promoción y protección de los derechos de pueblos indígenas por todo el mundo. Como parte del Decenio, varias agencias de las Naciones Unidas se preocuparon en trabajar con los pueblos indígenas diseñando y poniendo en práctica proyectos en salud, educación, vivienda, empleo, desarrollo y medio ambiente a fin de promover la protección de las costumbres tradicionales, valores y prácticas de los pueblos indígenas.
http://www.cinu.mx/minisitio/Pueblos_Indigenas/foro_permanente/ (bajado 12/06/2014).

práctica misma en las maneras de *ser* comunidad, concebida desde allí como una forma de organización particular que no se halla desconectada de la sociedad nacional y global (Golwasser 1974, Sánchez-Parga 2006); más bien por ello mismo influenciada constantemente por cambiantes procesos sociales, económicos, así como por los discursos y acciones políticas estatales del momento.

Pero si bien es cierto que teóricamente comunidad es un concepto polisémico, es al mismo tiempo, gracias a su deconstrucción, un concepto innovador ya que se abre constantemente a “nuevas posibilidades gramaticales, retóricas, lógicas así también filosóficas” (Derrida 1997, 39) como “discursivas” en el sentido Foucaultiano, de producir efectos de sentido con sus verdades específicas y que se traducen en acontecimientos al entrar en conexión con el exterior (Morey 1987, 14).

He mostrado “mi” comunidad desde el día a día y en sus aspectos políticos, concebida más allá de la noción abstracta (y en ese sentido poco productivo) de resistencia. Veamos algunos de estos aspectos de manera más acotada

1. El fin de la comunidad?...

Al parecer los datos sobre la realidad económica actual en el área rural y particularmente en la sierra central ecuatoriana muestran como inminente el avance de procesos, al parecer, sin retorno de crisis de la sociedad comunal (Martínez 2002) y de “desestructuración” de la misma debido a su inserción cada vez mayor en lógicas societales (Sánchez- Parga 2007) institucionalizando en ellas un formato de vida desde una lógica estatal de producción y mercado. Los datos oficiales sobre la distribución y usos de la tierra corroboran aquello. Para Acosta el 5% de grandes propietarios concentran el 52% de tierra agrícola mientras que el 60% de pequeños propietarios poseen el 6.4% de tierra cultivable (Citado en: Fernández, pardo y Salamanca 2014, 110). Por otro lado según un informe de la Secretaría Nacional de Planificación (Senplades) para el caso ecuatoriano, la agricultura familiar actualmente representa el 84,5% de las unidades productivas agrarias o UPAS pero sólo accedan al 20% de la tierra, mientras que el 15% de las UPAS concentran el 80% de la tierra (Muñoz 2014). Pero además en términos económicos, la tierra ya no produce como antes, la migración cada vez más se acentúa, todo ello en medio de un estado que ha basado su concepción de desarrollo

desde puntos de vista de crecimiento, optimización y rentabilidad económica, innovación tecnológica y productividad (Daza 2015, 4); es decir desde concepciones mercantilistas ajenas a mundos relacionales existentes, ligados todavía al agro. Frente a ello, como que no existen alternativas ni opciones de vida, o mejor dicho, al parecer hay cada vez menos oportunidades y posibilidades de que otros “mundos de vida” ajenos a lo propuestos por el estado, como parte de lo global, sean posibles.

La propuesta de este trabajo ha sido mostrar un “mundo posible” que está ahí contradiciendo el supuesto “fin de la comunidad”; para ello ha sido necesario mirar las dinámicas relacionales y familiares y entenderlas como espacios creativos y políticos más allá de lo económico aunque sin por eso dejar de lado la economía. Estos juegos relacionales se despliegan frente a las grandes estructuras de poder y de la economía y por lo mismo no están exentos de su influencias, pero hacen las veces de “pliegues alternativos” a ello. Lo que he intentado es ver a la comunidad actual desde una multiplicidad de juegos e intercambios de poder y contra-poder y desde formas de cotidianidad distintas aunque no por eso ausentes de conflicto, que se generan dentro de lo relacional.

A partir del trabajo de campo y de mi propia experiencia vital he mostrado cómo en una comunidad rural actual, condicionada por la economía de mercado y por la cultura de los medios, continúan reproduciéndose coloridas e innovadas redes y formas relacionales como las mingas, los presta-manos, las romerías a los lugares sagrados, los encuentros con los *apus*, como componentes de una tradición constituida en el largo plazo pero sujeta a cambios; todas aquellas prácticas le dan colorido a lo que se entiende por economía, una economía, a decir de Guerreo (2010) cargada de afectividades. Pero también se ha presentado a la comunidad a partir de su dinámica contemporánea y desde la necesidad de entablar relaciones sociales fuera de la comunidad e incluso de establecer otros lugares de comunidad fuera de la comunidad y aunque parte de la academia manifieste que ese mundo se encuentra en crisis, aún se manifiesta como supervivencias, entrapamientos e intermitencias (ver al respecto Didi-Huberman 2012) en medio de los cambios y transformaciones en la estructura misma de la sociedad actual. Desde esta realidad cambiante pero fuertemente enraizada nociones como las de sociedades “tradicionales” basadas solamente en normas de igualdad, reciprocidad, solidaridad, complementariedad, no tienen sentido si no se las examina como parte de campos de fuerzas o

como lucha de tendencias en medio de un contexto básicamente competitivo e inequitativo.

Me ha interesado también mostrar que: antes que una crisis de la comunidad o de procesos de desestructuración de la sociedad comunal, estamos viviendo otros momentos de la misma. En el trabajo presente aquella realidad ha sido entendida desde varias corrientes y perspectivas teóricas, pero más a partir de las vivencias propias conjugadas con relatos y mitos, no es sin embargo un estudio comparativo, es más bien un “texto de urgencia” (Kingman 2007-2008, 180) que muestra un *ser* comunidad sumamente complejo pero real desde el día a día. La comunidad más que una opción es una realidad vivida y sentida, no es algo que está ahí al que uno se llega pasivamente, sino más bien es el resultado de maneras de *ser* conflictivas que la construye y la de-construye permanentemente.

2. El estar-juntos desde las singularidades

En esta tesis he recurrido al pensamiento filosófico europeo para des-entender la mencionada crisis o desestructuración de la comunidad andina, a partir de una perspectiva diferente a la económica: me refiero a la contraposición comunidad y sociedad realizado por Nancy (2000) desde el pensamiento político francés. Este autor manifiesta que la sociedad jamás destruyó una comunidad para ella existir, la comunidad lejos de ser lo que la sociedad habría deshecho o perdido es lo que nos sucede, acontece o lo que deviene, en el sentido Deleuziano. La comunidad sólo es pensable como negación de la fusión, de la homogeneidad o de la identidad consigo misma (Nancy 2000, 29-35) y desde esta perspectiva la comunidad tiene por condición la singularidad, la heterogeneidad y la distancia.

Así también Nancy manifiesta que lo que compartimos es el ser o la existencia pero que no es una cosa que tengamos o poseyéramos en común. El ser no es común más bien se forma a partir del en-común desde el relacionamiento, desde el estar juntos de las singularidades. La comunidad del ser y no el ser de la comunidad es el origen de la comunidad: la comunidad de la existencia y no la esencia de la comunidad (Nancy 2000, 151), es decir la comunidad no es algo que nosotros compartamos o un ser-común - que vendría a ser también a ser aquel ideal romántico de la comunidad idealizada y unívoca desde los andes de igualdad, solidaridad y complementariedad sino un estar en común del que somos parte como una multiplicidad de singularidades. Aquella concepción ayuda a pensar a la comunidad desde la interrupción,

fragmentación y suspenso y no de un continuum en el sentido evolutivo o una sociedad evolucionada luego de la comunidad destruida.

Pélbart, siguiendo esta perspectiva analítica, manifiesta que no se trata de ver a la comunidad desde una relación de lo mismo con lo mismo sino de una relación en la que interviene lo otro, es una relación “entre” y aquello es siempre irreductible, siempre asimétrico (Pélbart 2009, 28-30); propone entonces no entender a la comunidad real desde la igualdad de unidades sino desde una pluralidad de diversos en donde lo común podría ser considerado como un: “reservorio de singularidades en variación continua (...) apto para las individualizaciones más diversas” (Pélbart 2009, 24).

Ahora, si pensamos desde una perspectiva andina pero teniendo en cuenta la visión europea *a contrapelo* planteada, la intención de este trabajo ha sido entender la comunidad desde sus orígenes, o punto de partida, en el sentido de Benjamín, mediante un diálogo entre el pensamiento filosófico crítico y la re-construcción de “mi” comunidad andina a partir de las prácticas relacionales que suceden desde la cotidianidad, por ello he propuesto en esta parte entender las maneras de *ser* comunidad desde aquel *estar-juntos-de-las-singularidades*, y aquello porque la realidad actual muestra constantes procesos de rupturas, de resquebrajamientos así como de re-armajes re-acomodos. Como dije al inicio del presente trabajo, no todo es unidireccional hay procesos en la construcción del *ser* comunidad que deben ser analizadas como “movimientos de vida” (Cano 2009, 96). En cierta medida voluntades de vida desde el sentido Nietzscheano.

[...] se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; [si] con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales vienen luego la ‘adaptación’ (...) la voluntad de vida aparece (así) activa y conformadora (Nietzsche. Citado en Cano 2009, 99).

Desde esta perspectiva, la realidad de la comunidad ‘deviene’ entrecruce activo, transformador y creativo de procesos relacionales horizontales y verticales que van formando un complejo mundo de vida en la actualidad marcada por procesos de persistencias y cambios (Izko 1986). Siendo así la comunidad resulta ser una realidad histórica sujeta a desdibujamientos pero al

mismo tiempo con muchos elementos que la sobreviven.

Debido a las mismas circunstancias complejas tanto en lo económico y social, la emergencia de lo *nuevo* del acontecer-comunidad surge desde lo intempestivo y desde estos conflictos presentes; desde el darse cuenta, a partir de la sospecha pero más desde la práctica, que: “no deben ser así las cosas” y que pueden existir “mundos posibles” aunque en permanente conflicto. En las comunidades actualmente, o por lo menos en la comunidad de estudio, la tradicional reciprocidad que implicaría en principio una relación “entre iguales” es cada vez es más ambigua y contradictoria o por lo menos no existe en el sentido occidental de igualdad, existe si una pluralidad de diversos; en todo caso podríamos hablar de reciprocidad asimétrica, equitativa y al mismo tiempo jerárquica, afirmativa y a la par negativa como formas dinámicas a través de las cuales la comunidad ha ido adaptándose creativamente a los cambios, muchas veces violentos, y transformaciones actuales de la sociedad en donde aquella se encuentra inserta

En cuanto a aquella comunidad pensada desde la crisis, parafraseando a Didi-Huberman, me pregunto entonces.

¿“Han desaparecido verdaderamente las luciérnagas? ¿han desaparecido *todas*? ¿emiten aún - pero ¿dónde? - sus maravillosas señales intermitentes? ¿todavía en alguna parte se buscan entre sí, se hablan, se aman, pese a todo, *pese al todo* de la máquina, pese a la noche oscura, pese a los reflectores feroces? (Didi-Huberman 2012, 33).

Existe aquel manifiesto mundo posible en devenir y que está allí, juega con la disciplina el orden; lo racional desde un estar-juntos de las singularidades que si bien es cierto tiene en la actualidad fuertes elementos del don obligatorio, crea espacios de “hospitalidad” desde un “aperturarse” al otro (una obligación de abrirse al otro); aquello impide a su vez que el nosotros-comunidad quede empobrecido en una estrategia auto-referencial (Fernández 2009, 191), pero también.

Entender al otro en un triple sentido: prestar atención en tanto un escuchar un escuchar desde las gargantas de los que interactúan, reparar en las continuidades/discontinuidades entre demandas/deseos/necesidades de los que expresan y concentrarse en el estar-siendo de cada uno de los que “hacen común” (Scribano 2014, 70).

A decir de Saidel, la comunidad del hoy es un ser-en-común (Saidel 2007, 11) de las singularidades, pero al mismo tiempo también sería aquello que no puede ser representado, ¿porque tendría que serlo?, reducido al régimen de uno, ordenado, domesticado, sino mediante su negación inmunitaria en donde el don viene a ser oferta y amenaza ya que la exposición (llámese relación con el otro) casi nunca es pacífica siempre trae consigo alteraciones. De todas formas las singularidades de las que está hecha la comunidad, a manera de luciérnagas, todavía en alguna parte se buscan entre sí, se hablan, se aman, pese a todo, *pese al todo* de la máquina, pese a la noche oscura” (Didi-Huberman 2012, 33).

Siendo así la comunidad actual debe ser entendida a partir de un constante *por-venir* de un común desligado de todo ismo pero expuesto a lo que le es más propio. No es ni una esencia, ni una destinación, es más bien un nuevo acontecimiento. Un devenir que siempre está *siendo*, que la comunidad crea posibilidades de existencias de otros mundos posibles, de una “vida-otra-en-común” (Scribano 2014, 67).

3. Comunidad y don.

Metodológicamente me interesó reconstruir una trayectoria de comunidad desde mi experiencia personal lo que, como dije al principio del presente trabajo, es al mismo tiempo un posicionamiento político frente al tema de estudio. Muestro entonces una comunidad inserta dentro de una realidad de “dominación” y subordinación, pero también de reconstitución de valores, socialización y empoderamiento social y cultural, de desarrollo de otras formas de hacer y de *ser*. En realidad esta lógica afirmativa ha sido una constante entre la mayoría de las personas de las comunidades o por lo menos es lo que he podido constatar entre las comunidades que se hallan dentro del área que comprende la parroquia de Guasuntos. Si bien es cierto que este estudio micro parte desde mi experiencia de vida y la de mi familia así como desde el estudio de “mi” propia comunidad, bien puede servir para entender dinámicas y procesos que suceden en otros espacios y lugares rurales y urbano rurales. Aunque, de hecho he introducido una bibliografía que me permite pensar en esos términos. La comunidad es una construcción histórica sujeta a un juego de fuerzas.

En la construcción de este trabajo, mi intención como investigador, ubicado dentro y al mismo tiempo afuera ha sido mostrar una imagen cotidiana y al mismo tiempo viva a la idea del *ser*

comunidad. Lo he hecho desde lo micro pero siempre en relación con lo macro; mirando diversos campos de fuerzas, relaciones de poder, entendimientos, utilizando para ello un conjunto de herramientas teóricas proporcionadas por el pensamiento crítico europeo desde: Mauss, Foucault, Godelier, hasta Rancière; procediendo metodológicamente desde la microhistoria y el paradigma indiciario planteado por Ginzburg intentando re-encontrar el antes con el ahora, a modo de resplandor, relampagueo, o constelación en la que se libera de alguna forma nuestro futuro (Didi- Huberman 2012, 46). Al mismo tiempo he hecho uso de los trabajos históricos, antropológicos y sociológicos desarrollados en el contexto ecuatoriano.

La perspectiva relacional de este estudio, se refiere a las relaciones internas que entretejen las familias. Sin embargo existe también una reciprocidad desigual que existe entre personas de diferente estatus social y económico. Una reciprocidad que tiene conexiones fuertes con el clientelismo (Guerrero 1991) como cuando los tratos son con autoridades estatales, comerciantes, terratenientes. La comunidad no es un mundo aislado se produce y reproduce siempre en relación con ‘otros’ y en contextos específicos. Desde esta perspectiva he narrado primeramente lo que me pasó desde que fui colocado como sirviente en la parroquia de Guasuntos como parte de una estrategia familiar y comunitaria en momentos de crisis del común o de “situaciones límite” hacia finales de la década de los 80 del siglo anterior. Son formas de resistencia practicadas desde ciertas lógicas comunales que se puede entender a partir de procesos de dominación extrema enraizada en el legado de concertaje y la hacienda como lo demostró Guerrero (1991); posteriormente lo que nos ha pasado (hablo de toda mi familia y del conjunto de algunas familias de Shuid) en la reconstrucción de ese estar juntos (comunidad) desde la negociación y el conflicto con la realidad actual. No ha sido mi intención poner en la cabeza de otros nuestras ideas, sino más bien presentar experiencias de vida de una comunidad desde el auto-relato y la experiencia; en este sentido “mis” recuerdos devienen “memorias actualizadas por la toma de conciencia de una condición de discrimen fraguada en el pasado y por la necesidad de reconocimiento” (Kingman 2014, 207). Siguiendo a Rancière podría manifestar también que lo descrito, tienen relación con procesos de ‘emancipación’ que parten desde el interrogarse sobre lo que uno es y lo que hace dentro del orden social existente (*langue maternelle*. En Ranciere 2002, 22).

Este estudio ha tratado de hacer evidente la riqueza y vitalidad social que producen los juegos

de poder en cuanto des-ordenan órdenes anteriores, en este caso desde la dominación como desde el contra-poder en la construcción cotidiana de ese *ser* comunidad. A diferencia de antes, en la actualidad la mayoría de la gente de la comunidad son bilingües “pilas y sabidos” a su manera, y en este sentido la comunidad del hoy se convierte en espacio de reafirmación donde se conjugan una pluralidad de prácticas aprendidas fuera de ella y que han permitido la producción de nuevas formas de *ser* comunidad. Todo esto hay que entenderlo no como retorno a un pasado sino como forma de *ser* paralelo dentro de la contemporaneidad. El actual empoderamiento de elementos y valores culturales “de afuera”, como el idioma castellano, y elementos de poder que podrían considerar como “externos” (me cuido del término) un título universitario por ejemplo, permite en el presente la re-producción de lo que se entiende por comunidad del hoy desde la necesidad, desde la opción y desde la imaginación. Desde esta perspectiva he mostrado en el texto la permanencia de un mundo relacional fluido finamente entretejido y entendido en constante redefinición tanto al interno de la comunidad como fuera de ella. La misma comunidad se halla en procesos de acercamientos-alejamientos comunales y extra-comunales cada vez más continuos y dinámicos que alteran el día a día.

Si bien es cierto que en este trabajo he tratado el tema relacional del don a través de las cotidianas de nuestra familia, no es menos cierto también que hay otros elementos que le dan nuevos sentidos y entendimientos a lo cotidiano como ejemplo la picaresca: estamos entonces frente a una “picaresca del don” en donde el pícaro se convierte en un ser astuto que siempre se halla en guardia, haciendo relación a ello podría manifestar la existencia de una “comunidad pícara”. Se trata de comportamientos-respuestas que pueden ser explicados en razón de los desajustes que provoca el nacimiento del mundo moderno.

4. Las solidaridades familiares

Dentro de la comunidad persisten actores sociales como los ancianos y las mujeres, entre ellas mi esposa, que siguen leyendo y entendiendo las señales de la tierra, el cielo, la naturaleza desde lo relacional. Saben que le pasa a la tierra, que es lo que quiere, que grano pide, porque sufre, a partir de lógicas y conocimientos propios que parten desde lo que podríamos llamar tradición de la familia. Entiendo entonces a la re-producción de la comunidad, como como un entramado de entendimientos sociales, religiosos, económicos y políticos, así como de una memoria en común, que en momentos de crisis del *ser* comunidad, se reconstituyen desde las

familias y sus lógicas, en medio de determinadas realidades del momento.

No obstante en las áreas rurales los procesos de disolución de las lógicas comunales actuales han hecho que la relación, antes comunal, con la tierra vaya teniendo otras centralidades más fragmentadas. Desde esta perspectiva propongo entender a las familias como micro-espacios de respuestas prácticas y de re-armamiento comunitario frente a procesos de desestructuración, des-orden social- económico de lo que se consideraría por comunidad grande dentro de un sutil equilibrio entre la continuidad y el cambio. A decir de Ferraro, “actualmente, la vida indígena está organizada y ‘fragmentada’ en mini- centros económicos sociales y por ende rituales (...) los actos entre los comuneros (...) actualmente tienen una mayor importancia y por ende visibilidad para la vida social y económica de los indígenas (Ferraro 2004, 194). Según la autora en mención, cuando la comunidad como referente de identificación va perdiendo centralidad, deja de ser progresivamente operativo principalmente en lo económico, aunque no tanto en lo social y cultural, entonces las personas tienden a reforzar sus micro-lazos relacionales simbólicos y rituales entre familias partiendo desde lo doméstico a fin de seguir siendo y re-produciendo comunidad desde lo relacional. Siendo así, las solidaridades familiares siempre han tenido un importante protagonismo en el día a día: “aunque el núcleo familiar continúa siendo la principal fuente de solidaridades, reciprocidades y afectos, las fronteras que delimitan los vínculos familiares son cada vez más imprecisas, inestables y versátiles” (Quilodrán Y Castro 2009, 283) volviéndose fluidas y dinámicas. Pero también lo que he considerado como lo “doméstico”, se hallan influenciadas por lógicas culturales e institucionales (Tarrés 2013, 380) la mayoría de las veces asimétricas, aquello transforma a la familia y los espacios domésticos como campos de fuerzas y de luchas de poder. En la actualidad los hombres cada vez más dejan de ser proveedores para ser más bien una representación social de la familia y de autoridad que derivada más del hecho de ser esposos, hombres de la casa y progenitores.

En el presente trabajo he tratado de mostrar a la familia no solo como una unidad de consumo sino de producción y reproducción en el que las mujeres han pasado a ejercer la autoridad en muchos campos. En la familia se desarrolla, en este sentido, una lucha constante en términos de género en oposición a la hegemonía de los hombres. Aunque el poder cotidiano en muchas comunidades actualmente ya no radica en los hombres, debido entre otras cosas a la migración,

hay una lucha constante por seguir manteniendo su hegemonía. Actualmente son las mujeres las que han estado más cerca de los hijos, de la tierra, de los animales, de las huacas, las que hablan con ellos y la que sostienen todo el tema de *ser* comunidad y permiten a los hombres sostenerse también dentro de sus mundos fuera de la comunidad. No obstante al momento de tomar decisiones claves lo que pesa es el criterio de los hombres.

Si bien es cierto que este estudio, en particular, debe mucho a la voz de mi mujer, buena parte de mis observaciones están relacionadas con las prácticas cotidianas de mi familia en su conjunto, en la que mi mujer es la que da las pautas en los aspectos más importantes de su funcionamiento, sin embargo no es menos cierto también que debido a mi condición de hombre y de intelectual indígena vinculado a la dirigencia indígena, las ONG y el estado, a la vez que ubicado entre la ciudad y el campo, me coloco en una posición objetivamente dominante. Estamos entonces frente a lo que Bourdieu llamara en su texto “Dominación simbólica”.

Inseparables de las estructuras que las producen y las reproducen, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres, y en especial de toda la estructura de las actividades técnico-rituales, que encuentra su fundamento último en la estructura del mercado de los bienes simbólicos (Bourdieu 2000, 59).

Esta perspectiva teórica me sirve para entender que realidades como las de mi comunidad, tienen que ver con procesos coloniales de dominación y que tienen raíces históricas. A decir de Rivera Silvia, intelectual Aymará, las condiciones sociales, económicas, políticas de las comunidades siempre han modificado las formas como se dan las relaciones, en este caso de género. Es decir las actuales relaciones asimétricas entre hombres y mujeres habría que analizarlas desde su realidad histórica y como parte también de la construcción misma del estado desde una concepción blanco mestizo. Siendo así entonces hay que tener en cuenta que si bien es cierto que los habitus en gran medida funcionan desde el inconsciente, no es menos cierto que también son contruidos y por ello son susceptibles, en términos del mismo autor de ser revisados, pero al mismo tiempo también situándolos dentro de contextos más amplios de cambios económicos, sociales y políticos que experimentan las sociedades (Muratorio 2000, 237).

Estas “nuevas realidades” de la comunidad de estudio han sido reforzadas desde la misma

cotidianidad comunitaria en sus relacionamientos tanto internos como externos en todos sus aspectos; sociales, económicos, políticos, religiosos, en relación con el estado, más fuerte a partir de los años 90 en el que se producen a nivel general procesos de visibilización de la población indígena en la esfera pública mediante acciones de protesta rompiendo con ello la lógica unitaria del estado. Aquello favoreció y fortaleció lógicas internas y tradicionales de convivencia desde las mujeres y los niños que son los que pasan la mayor parte del tiempo al interno de la dinámica y lógica comunal, pero que no están ajenas a lógicas estatales y globales no obstante desde un referente que viene a ser la comunidad; en cambio los hombres siguen reproduciendo lo comunal pero el referente cada vez más es lo externo; por ello el día a día de la comunidad debe ser entendido desde el debate contradictorio y conflictivo de procesos mencionados de re-significaciones – readaptaciones.

La intención de este trabajo ha sido entonces, mostrar una diversidad o pluralidad de voces de sentidos y significados del *ser* comunidad actualmente; una polifonía de voces en el sentido de Bajtín (2011) que parte precisamente desde estos espacios familiares abiertos por las mujeres, niños y ancianos de diálogo y de revisión continua; como un juego entre formas plurales y heterogéneas de *ser* comunidad en el sentido contemporáneo. Dentro del contexto de estudio siempre ha estado presente una percepción distinta de las cosas por parte de las mujeres y de mi esposa, en particular; en este sentido el *ser* comunidad actualmente se va armando, no sin conflictos, desde miradas distintas, según la condición de género y generación; esto marca también formas de relacionamiento con los otros y con lo sagrado, pero también *entre los otros*.

La palabra “pobre”, entendido desde lo económico, también ha sido cuestionado desde las prácticas familiares en el que encontramos innovadas, variadas y complejas formas relacionales que revierten el sentido de “ser pobre” y en las que se hallan implicadas madre, padre, hijos, primos, parientes, compadres, ahijados, allegados, conocidos. Dentro del contexto planteado, aunque internamente dentro de las familias se vive la pobreza, desde el quichua no es posible traducir esa palabra; lo más próximo que tenemos es el *guagcho* que no es pobre sino solo, abandonado, botado, es decir el que no tiene relaciones sociales. Es por esto que la reproducción de mundos relacionales son hechos no biológicos sino culturales que se construyen socialmente de distintas maneras. Para ese caso han sido vistos desde cierta

“mutualidad del ser” (Iranzo 2014) en cuanto seres mutuos, agencias selectivas distribuidas en varios cuerpos individuales, que piensan sienten y actúan de formas, solo, parcialmente, independiente o separada pero mutuamente referente.

5. Comunidad y devenir desde su politicidad

En el desarrollo de la presente tesis, he hecho evidente el involucramiento político de la comunidad, a través de las micro-solidaridades familiares, a manera de micro política, frente a la emergencia de nuevos y renovados dispositivos de control y administración de poblaciones que van más allá de las relaciones de poder más tradicionales y que son implementadas sobre todo por el estado como antes por las instituciones y los organismos de desarrollo orientadas a ‘conducir las conductas’ y en épocas muy anteriores por la Hacienda y la Iglesia. Estas modernas políticas de control y administración podríamos considerarlas como de corte neoindigenista que se caracteriza por tomar como “objeto y sujeto de la misma a la población indígena desplegando un conjunto de mecanismos reguladores y dispositivos de poder, tendientes a atenuar la amenaza que representaba la anterior movilización indígena y campesina en la década del noventa” (Larrea 2010, 6). Para este caso he tomado como referente o dispositivo de administración de poblaciones al *sumak kausay* como: “Maquina para hacer ver y hablar” (Deleuze 1990, 155) es decir un dispositivo acorde al proyecto político del momento. Lo contradictorio de este dispositivo es la pretendida utilización de una tradición andina para inscribir al país y al propio mundo indígena en un proyecto desarrollista y civilizatorio.

Suele ser utilizado como referencia a una sabiduría indígena poco explicitada: algo tiene que ver con vivir en armonía con la naturaleza, pero muy pocos saben más. Así es de suponer que el *Sumak Kawsay* recoge el patrimonio indígena del Ecuador, aun cuando éste sea representado de forma muy superficial en este concepto (...) De hecho, el concepto del Buen Vivir tiene una considerable difusión en el Ecuador. Es utilizado por diferentes actores con diferentes definiciones, razón por la cual su contenido concreto generalmente sigue siendo más bien difuso y se define sobre todo por la manera en que se relaciona con otros contenidos discursivos, por ejemplo la crítica al desarrollo capitalista o el manejo de recursos naturales (Altmann 2014, 1).

Pero por otro lado también, a partir del *sumak kausay* se intenta normar, controlar la vida de las poblaciones en un ideario común desde epistemologías supuestamente ligadas a formas de ser

tradicionales planteadas a su vez, desde una intelectualidad indígena adscrita al proyecto político del momento. Desde esta perspectiva este dispositivo pasaría a ser parte de un horizonte de sentido marcado por paradigmas políticos actuales.

Al respecto retomo un interesante criterio de Ortiz sobre el *sumak kawsay* como un “significante vacío”.

Buen vivir es, sin lugar a dudas, un concepto tautológico. ¿Quién no quiere vivir bien? ¿Conoce usted alguna doctrina política que promulgue el “mal vivir”? En efecto, esta frase es tan vacía (...). Es decir un concepto cuya obviedad genera una fractura semiológica que la despoja de sentido (...) el uso de significantes vacíos, en proyectos políticos colectivistas, es conflictivo, pues se basa en la apropiación de conceptos de valor universal, generalmente polisémicos, despojándolos de sentido objetivo a fin de modelarlos a los intereses de la ideología hegemónica (Ortiz 2014).

Pero también.

El *Sumak Kawsay* es probablemente una innovación cultural y discursiva, introducida en el pensamiento político ecuatoriano a partir de la comunidad amazónica de Sarayaku. No obstante, recoge contenidos étnicos que ya estaban presentes tanto en el discurso del movimiento indígena como en la práctica cotidiana, revelada, por ejemplo, por la antropología. Su estrecha relación con estos contenidos, sean espirituales o referentes a estructuras sociales, convierte al *Sumak Kawsay* en una parte central del patrimonio indígena del Ecuador y, por lo tanto, un patrimonio ecuatoriano suigénesis (Altmann 2014, 14).

Lo que yo he intentado en esta tesis es encontrar una *arista* para tematizar el *ser* comunidad a partir de lo-político de las solidaridades familiares y desde las prácticas cotidianas frente a dispositivos estatales, y si bien es cierto que las comunidades “aceptan” estas guías o caminos a seguir, se dan a partir de resistencias pero en el sentido de “incorporación creativa”. Aquello también para mostrar que no todo es unidireccional, que los mecanismos de control pueden ser escamoteados desde el día a día de la comunidad. En realidad estamos frente a nuevas renovadas formas de micro-respuestas (“baja policía” diría Rancière) desde lo colorido de lo relacional (y en este sentido acciones políticas) hacia aquellas lógicas estatales de control, orden y disciplinamientos de tipo policial.

Dentro de todas aquellas dinámicas la comunidad se ha ido construyendo como un concepto sociológico manipulable, ligada a campos de fuerzas, relaciones de poder y a una forma de producción ideológica. Lo propuesto tiene mucho que ver con la concepción de ciudadanía y democracia que tiene que ver con la aceptación o no de las “partes” (entre los considerados como ciudadanos y los que no) que conforman una sociedad en el sentido que entiende Ranciére (20007), es decir, desde las mismas formas como históricamente se va repartiendo la sociedad, entre los que son y no son partes de ella, entre los que son reconocidos y por lo tanto tomados en cuenta y los que no pero que están ahí. Desde lo político del ser-comunidad dentro de este trabajo, ha sido entendido desde el desacuerdo a órdenes predeterminados por el proyecto político del momento. Así desde las dinámicas de las familias, somos los hombres los que vivimos en un permanente estado de policía, como el que vivo yo como intelectual indígena, funcionario a ratos y miembro de una comunidad: tiene que ver con estadísticas, presupuestos, PPA, POAS, informes, son en sí sistemas de control y de reproducción vertical en las maneras de *ser*, hacer y decir comunidad; al contrario el mundo en el que vive mi mujer, los niños y los ancianos, como miembros plenos de la comunidad es lo político: es lo sagrado, lo mítico, la tradición a través de los cuales es advertida de muchas cosas, las costumbres, lo relacional, lo horizontal. Aunque siempre ha habido un juego entre estas dos lógicas es cada vez mayor el contraste entre la racionalidad instrumental proveniente desde afuera y otro tipo de racionalidad, generada desde la vida cotidiana y concebida desde la perspectiva hegemónica como no racional. Desde esta realidad se reproduce la familia y a través de ello las redes más amplias de parentesco y la comunidad. Es un juego entre lo que es y lo que se pide que sea. Son contrarespuestas prácticas implementadas desde el día a día subvirtiendo con ello categorías, disciplinas, discursos y formas de entender y practicar la vida misma desde lo oficial.

Esta reflexión sobre la política se ha desarrollado en relación a Foucault cuando mencionaba que “doy un sentido muy amplio a la palabra 'política': en todo caso, hay posibilidades de acción, ya que se optó por esas soluciones mediante unas cuantas acciones, reacciones, mediante una serie de luchas, de conflictos” (Berten, mayo de 1981).

He propuesto entender el mundo relacional actual de la comunidad a partir de una multiplicidad de micro solidaridades familiares desde donde la igualdad, solidaridad,

complementariedad se tornan cada vez más fluidas y dinámicas. El ser junto de las singularidades, es lo que podría definir a la comunidad real del hoy. Se propone entonces que la comunidad-política no parte desde un principio de igualdad ya que esto implicaría que todas las culturas, opiniones y creencias son equivalentes, sino desde un principio de fragmentación desde donde las diferencias son visibles y vivibles. Desde el día a día en la comunidad se puede observar este proceso, no sin contradicciones y conflictos. Como dije anteriormente existe una pluralidad de maneras de *ser* comunidad acorde a una contemporaneidad y a una multiplicidad de incertidumbres y necesidades. Un dirigente actual expresa desde su práctica ese estar-juntos desde las singularidades (en este caso como diferencias) que implica.

Tener una mayor coordinación entre los dirigentes, *nunca hay acuerdo*. El año pasado vi que estaba medio mal había descoordinación, había separación de los dirigentes, pero ahora parece que nuevamente inician a reunirse a estar un poco más juntos... los dirigentes anteriores o sea yo veía que no unían los trabajos entre *jahua* y *ucu*, solo se hacían entre *jahua* y *uco* y parecían ser dos comunidades, pero llegando a la razón es una sola comunidad, sino que solo los sectores están bastante alejados por la distancia de ahí la comunidad es uno solo (...) Mejor dicho o sea cada dirigente tiene su forma de cómo coordinar a la gente, de coordinar y no pelear entre dirigentes, o sea eso parece que un poco es la diferencia entre cada dirigente, porque todos los dirigentes no tienen el mismo conocimiento, el mismo carácter de ser unidos, de *ser juntos* en cualquier cosas que haya”.²

El texto presentado ha conjugado la teoría y los relatos tratando de hacer evidente maneras de *ser* comunidad, por un lado producto de procesos civilizatorios estatales para los cuales la comunidad es concebida como una de las tecnologías de gobierno de control y administración de poblaciones que cada vez más invadan la vida en todos sus aspectos y que aspira a construir cuerpos dóciles y fragmentados a través de herramientas como la vigilancia, el conteo del rendimiento o los exámenes de capacidades y aptitudes. Pero por otro lado mi aporte ha sido mostrar los diversos procesos a través de los cuales la comunidad no solo desarrolla distintos tipos respuestas cambios y adecuaciones sino que, acontecimiento tras acontecimiento crea otras ‘relaciones sociales posibles’ que para este caso han sido presentados a partir de mi familia. Se trata en todo caso, en el sentido de Bourdieu, de empujar una comunidad como empresa en movilización (Bourdieu 2000, 8) desde donde la misma deja de ser entendida solamente como espacios de resistencia para ser tratados como espacios de reflexión, de

² Taita Segundo Sanaguaray (Comunidad Shuid), en conversación con el autor, abril 2012.

insinuaciones, de opciones y posibilidades; y en tanto praxis es dinámica, activa a más multi situada, fragmentada en una multiplicidad de posibilidades pero desde donde también lo relacional se torna cada vez más fluida y flexible; adquiere otros significados.

Siendo así entonces, “la comunidad que-viene” en el sentido que entiende Agamben (2006), es el estar-ahí, el seguir siendo, existiendo contra todo pronóstico desde el titular de las diferencias. Que ese fin de la comunidad al parecer sigue siendo una nostalgia (acaso un anhelo también) propia de este tiempo “moderno” pensado desde un sentido evolucionista, ya que la misma a manera de luciérnaga sigue fascinando por las maneras y formas como ilumina los alrededores de una manera cautivante. Las comunidades son dinámicas, parten desde una multiplicidad de formas relacionales, su dinamismo las vuelven, por el momento espacios de soporte y de seguridad emocional, pero también de flujos, escapes, acomodados y reajustes dentro de una multiplicidad de aconteceres y aquello porque en la vida práctica, el día a día están relacionadas con la modernidad. Muchas veces los comuneros principalmente jóvenes prefieren lo moderno, las novedades que proporcionan la vida urbana y los avances de la ciencia y de la tecnología y desde perspectiva, aquellos también afrontan, a su modo, los problemas reales y cotidianos como el racismo y la discriminación.

Finalmente pienso que lo que se considera como comunidad no existe “en sí misma” sino que se manifiesta en la singularidad de cada acontecimiento (Didi-Huberman 2015) es decir, no es lo que existe, es la singularidad, el acontecer, el devenir...


Anexos

Anexo 1. Actas de transacción. Tenencia Política de Guasuntos – Alausi – Chimborazo

Acta

constantemen; la multa dijite
y el impuesto Ferni inter Pau
San Cartopria
de mayo de Doña Juana Doña Juana, y
no saber por mi escrito y Do
Tenencia. Doña Juana
Doña Juana de Victorina que rece
per en escrito y por con aut
Doña Juana
Doña Juana de Doña Juana que
saber por mi escrito y por mi
Doña Juana
El Jefe de la Policía.
Doña Juana de Doña Juana

En Guasuntos a veinticinco de Abril de
ciento cuarentitis. Ante mi Doña Juana
Cemento Político principal de este lugar
Doña Juana Doña Juana Doña Juana
sotera y vecina de la parroquia Doña
quien después de conocerle certifico
que en atención a su mal estado econ
sual e independencia que le hace difícil



a efecto de que durante todo el
 po del contrato, se le suministre ali-
 tacion, vestuario y la respectiva educac
 de su clase, entendiendose que en caso
 incumplimiento por cualquiera de las
 tes, quedan sujetos a las disposiciones
 blecidas en el Código de Trabajo en vige-
 ncia, teniendo en cuenta que todos
 los efectuados referentes a la alimentac
 vestuario y educacion, deben compensar
 los servicios que pudieran prestar el me-
 deliando tambien tomarse en cuenta que
 caso de que el menor saliere sin causa
 de la consignacion, antes de la terminac
 contrato, pagara el valor de la alimenta-
 previa aprobacion del juez que conoza de
 Presente el Sr. Don Narciso Ulloa e imp
 de este contrato, acepto sus condiciones y ex-
 que como en gratificacion, da a la com-
 to veinte y dos cueros en dinero o poner
 una causa de cinco o valor quince suer
 confieso haberlos recibido integramente
 que les fue a los comparecientes se ap-
 y se ratificaron, y para constancia firm
 que saben y por los que no un testigo,
 la huella digital con el suscrito Emilian
 que certifica

Glosario

Acudes. Mingas comunitarias.

Alcacer. Cebada que se siembra y que sirve de pasto para los animales.

Alcalde guía. Autoridad tradicional.

Al partir. Sembrar a medias con otras personas o familias.

Ally causay. Vivir bien.

Apus. Cerros tutelares.

Callana pucara. Cerro sagrado.

Cogida. Acto de forjar relaciones sociales a través del comadrazgo o priostazgo.

Chacarrumi. Puente de piedra.

Chagrayuc. Partidario mestizo.

De apellido. Familias del pueblo que se creen importantes.

Era. Espacio en donde se colocan los granos cosechados.

Fuerte. Licor.

Futzos. Sacha runas (hombres del monte-cerros), personajes rituales que se presentan dentro de la celebración del corpus cristi.

GADMA. Gobierno Autónomo Descentralizado del Cantón Alausi.

GADPA. Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Guasuntos.

Gavillas. Cebada cortada que se coloca en montón en el suelo para luego ser cargadas.

Guaglliento. Malcriado.

Huacas. Lugares sagrados.

Huanllar. Llevar algo sea comida o licor para la casa.

Huasiguna. Formas de saludo utilizado en la comunidad.

Imbulla. Ritual que se realiza en la noche de bodas.

Jahua Shuid. Shuid de arriba.

Jatun pishta. Fiesta grande.

Machica. Harina de cebada tostada.

Mishar. Ganar.

Ñaupá. Tiempo de atrás, pero al mismo de adelante.

Ñucanchik shimi. Nuestra lengua.

Paccha. Poguio de agua.

Pasar el cargo. Ser prioste.

PDOT. Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial.

Rogar. Pedir algo

Shuid. Comunidad indígena de la Parroquia Guasuntos-Cantón Alausi- Provincia de Chimborazo.

Ser castellano, de letra. Saber leer y escribir.

Sirvi . Agradecimientos con abundante comida y licor.

Sirviente. Niños/as que son dejados por su padres en otras casas para que hagan tareas domésticas.

Socta Urcu. Seis cerros

Sumac Qhamaña. Buen vivir en idioma aymará.

Sumak kausay. Buen vivir en quichua.

Tamo. Lo que sobra luego de trillar la cebada.

Ucuyami samarichilla. Adentrito descansen, siéntense.

Ucushuid. Shuid de adentro.

Uma muyuna. Que da vueltas la cabeza.

Uti crus. Cerro sagrado.

Yurac casha. Espino blanco.

Yunta. Animales usados para trabajar la tierra.

Lista de referencias

- Abduca, Ricardo. 2007. "Reciprocidad y don no son la misma cosa". En *Cuadernos de Antropología Social* N° 26: 107-124.
- Agamben, Giorgio. 2006. *La comunidad que viene*. España: Pre-textos.
- Aguilar, Roberto. 2015. "Malos tiempos para las ideas": *Estado de propaganda* s/n <http://estadodepropaganda.com015/03/09/malos-tiempos-para-las-ideas> (visitada 09/03/2015).
- Aguirre, Beltrán .1967. *Regiones de Refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Altmann, Philipp. 2014. "El *Sumak Kausay* y el Patrimonio Ecuatoriano". *Reveu HISTOIRE (S) de l'Amérique latine*. Vol.10.<http://www.hisal.org/revue/article/Altmann2014> (visitada 10/08/2014).
- Álvaro, Daniel. 2010. "los conceptos de "comunidad" y "sociedad" de Ferdinand Tönnies". *Papeles del CEIC*. N° 52: 1-24.
- Arguedas, José María. 1968. *Las comunidades de España y del Perú*. Perú: Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Arnold, D. Yy & Yapita, J. D. D. 2000. *El rincón de las cabezas: Luchas textuales, educación y tierra en los Andes (n° 9)*. Universidad de San Andrés, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Azogue, Ángel. 2001 - 2002. *Memoria e identidad étnica en la comunidad de Shuid*. Quito: Flacso – Andes.
- , 2012. "San Roque lugar de acogida". En *San Roque. Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman (Comp.): 21-36. Quito Ecuador: Flacso - Heifer Internacional.
- Bajtín, Mijaíl. 2011. *las fronteras del discurso: el problema de los géneros discursivos: el hablante en la novela*. Buenos Aires: Las cuarenta.

- Bastos, Santiago y Manuela Camus. 2000. *Los indígenas de la capital*. Guatemala: Manuscritos.
- Bastos, Santiago. 2007. “Familia, género y cultura Algunas propuestas para la comprensión de la dinámica de poder en los hogares populares”. En *Familia y diversidad en América Latina, estudios de caso*, David Robichoux (Comp): 103-132. Buenos Aires. CLACSO.
- Bedón, Érika. 2012. “Entre juegos, trabajo y “roba burros”: un acercamiento a las tácticas de vida y resistencia de niños y niñas indígenas migrantes en el espacio urbano”. En *San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman (Comp.): 135-174. Quito Ecuador: Risperfrac.
- Bélanger, Hélène. 2008. “Vivir en un centro histórico en Latinoamérica. Percepciones de los hogares de profesionales en la ciudad de Puebla” *Estudios Demográficos y Urbanos*. Vol,23,número.2415-440.[http://77wwwredalyc.org/articulo\(visitada 14/02/2013\)](http://77wwwredalyc.org/articulo(visitada%2014/02/2013)).
- Benjamín, Walter. 2005. *TESIS SOBRE la HISTORIA y otros fragmentos*. México: Contrahistorias.
- Berian, José. 2011. “EL IMAGINARIO SOCIAL MODERNO: Una pos metafísica de la indeterminación y la contingencia”. En *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*, Coca Valero Matas, Randazzo Pintos (Compiladores): 113– 139. La Codosera (Badajoz)-España: colección Tremn – ceasga.
- Berten, André. 1981. “Michel Foucault Entrevista con André Berten, mayo de 1981”. *Rev. Asoc. Esp. Neuropsiq Vol. XXIX* , N° 103: 137-144 www.entrevista-a-Michel-Foucault-Andre-Berten-1981#scribd (visitada el 17/08/2015).
- Berry, Albert y Lisa North. 2011. “Los beneficios de la pequeña propiedad en el campo”. Lalineadefuego.infohttp://77lalineadefuego.info (visitada 20/07/2015).
- Bonilla, Heraclio. 1991. *los andes en la encrucijada. Indios comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito: Libri-Mundi - FLACSO.

- .. 1992. "1492 y la población indígena de los Andes". En *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas Colombia*, Robin Blackburn, Heraclio Bonilla (Comp.): 33.51. Quito: Libri-Mundi.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *La dominación masculina*. Barcelona. Editorial: Anagrama.
- .. 2007. *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*". Buenos Aires:SIGLO XXI Editores.
- .. 2013. *La nobleza de Estado. Educación de elite y espíritu de cuerpo*.Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bretón, Víctor. 1997. *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. España: INO REPRODUCCIONES.
- .. 2012. *TOACAZO. En los andes equinocciales tras la reforma agraria*.Quito: Flacso, Abya-Yala, Universidad de Leida.
- Bretón, Víctor, David Cortés, Fernando García. 2014. "En busca del Sumak Kausay: Presentación del Dossier". *Iconos* N° 48: 9-24.
- Burgos, Hugo. 1997. *Relaciones interétnicas en Riobamba. Dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Butler, Judith. 1995. "Contingent Foundations". En *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*, Seila, Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell Nancy Fraser (Comp.): 35-58. London: Library of Congrest Cartaloging-in-Publication Data.
- Cano, Virginia. 2009. "Fromgift to ingratitude: life, community and immunity in Roberto Esposito and Nietzsche". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol. XV: 85-103.
- CAAP. 1981. *Comunidad Andina: alternativas políticas de desarrollo*. Quito. CAAP.
- Carrera, Javier. 2009. "Los colores del maíz. Agro-diversidad campesina del maíz en el Ecuador". En *Sara Llacta: el libro del maíz*, Pedro Cantero (Coord.): 53-75. Cuenca Ecuador: Ministerio Coordinador del Patrimonio Natural y Cultural- Universidad de Cuenca.
- Cotlear, Daniel. 1988. "Cambio institucional, derechos de propiedad y productividad en las

- comunidades campesinas”. *Revista Andina* N° 11: 7-66.
- Certeau, Michael de. 2007. *La invención de lo cotidiano I Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Cittadini, Roberto, Luis Caballero, Mariana Moricz y Florencia Mainella. 2010. *Economía social y agricultura familiar, hacia la construcción de nuevos paradigmas de intervención*. Buenos aires: Ediciones INTA.
- Chamoux Marie – Noelle y Jesús Conteras. 1996. *La Gestión Comunal de Recursos. Economía y Poder en las Sociedades Locales de España y América Latina*. Barcelona: ICARIA. Institut Catalá d’ Antropología.
- Chant, Sylvia. 1997. “Women-headed households in Global Perspective”. En *Women- Headed Households Diversity and Dynamics in the Developing World*, Chant Silvia (Comp.): 114-152. New York: MACMILLA PRESS LTD.
- Chayanov, Alexander V. 1974. La organización de la unidad económica campesina. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. <http://www.eumed.net/libros-gratis/2010a/647/Chayanov%20la%20Unidad%20Económica%20Campesina.htm> (visitada 25/08/2013).
- Chiriboga, Manuel. 1986. “Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena”. En *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Juan Bottaso Boetti, Mauricio Gnerre (Comp.): 7-30. Quito-Ecuador: Abya – Yala.
- . 2009. “30 años después: una reflexión sobre los estudios rurales y agrarios en el Ecuador”. *ECUADOR DEBATE* N° 76: 147-174.
- Cuminao, Clorinda. 2006. *Memoria e identidad de las vendedoras kichwa y mestizas del mercado de San Roque en Quito*. Quito: Flacso sede Ecuador (Tesis de Maestría).
- Coraggio, José Luis. 2009. “Economía del trabajo”. En *Diccionario de la otra economía*, Antonio Cattani, José Coraggio, Jean Louis Laville (Comp.): 131-143. Buenos Aires: UNGS/ALTAMIRA/CLAACSO.
- Dávalos Pablo. 2001. *Yuyarinacui. Digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos*. Quito: Abya – Yala.

- Daza, Esteban. 2015. "La culpa de del wuachufundio. ¡A propósito de una ley de tierras!".
OCARU Observatorio de cambio rural s/n.
- Débord, Guy. 2008. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La marca editora. Derrida, J. (1997). *Como no hablar y otros textos*. Barcelona: Proyecto y ediciones. Traducción de P. Peñarbel.
- De la Cadena, Marisol. 1986. "Cooperación y mercado en la organización comunal andina".
SERIES DE ANTROPOLOGÍA N° 6
<http://lanic.utexas.edu/project/laoap/iep/ddt002.pdf> (visitada 30/07/2014).
- Deleuze, Guilles. 1990. "¿Qué es un Dispositivo?". En *Michael Foucault Filósofo*,(Varios autores): 155-163. Barcelona - España: Gedisa.
- Denise, Arnold, Juan de Dios Yapita y Elvira Espejo Ayca. 2007. *Hilos sueltos: los Andes en el Textil*. Bolivia: ILCA, Instituto de Lengua y Cultura Aymará.
- De Marinis, Pablo. 2011. "La teoría sociológica y la comunidad. Clásicos y contemporáneos, tras las huellas de la buena sociedad". *Entramados y perspectivas, revista de la carrera de sociología* Vol. 1 N° 1,
<http://publicaciones sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/25/33> (visitada 11/25/2014).
- Díaz, Mareelén, Yohanka Valdés y Alberta Durán. 2007. "Consideraciones teórico-metodológicas para el abordaje socio-psicológico de la familia en la realidad cubana". En *Familia y diversidad en América Latina, estudios de caso*, David Robichoux (Comp.): 133-166. Buenos Aires: CLACSO.
- Díaz-Polanco. 2009. "Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización". Documento electrónico disponible en <http://www.ciesas.ed>.
- Didi – Huberman, Georges. 2008. *Ante el tiempo: historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- , 2012. *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid ABADA Editores.
Traducción Juan Calatrava.

- Durkheim, Emile. 1982. *Formas elementales de la vida religiosa*. AKAL Ediciones. Escobar, Arturo 2010. “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, postliberalismo o postdesarrollo?”. En *Saturno devora a sus hijos*, Víctor Bretón (Ed.): 33-85. Barcelona: Icaria.
- Espín, María Augusta. 2012. “Los indígenas y el espacio ciudadano. Los lugares de vivienda”. En *San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman (Comp.): 101-134. Quito: Flacso – Heifer International.
- Espósito, Roberto. 2005. *Inmunitas, protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Mutaciones Amarrortu.
- , 2006. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Ktaz Editore.
- , 2012. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires-Madrid: Amarrotours-editores.
- Fernández, José Pascual. 1993. “Apuntes para el debate en torno a la tragedia de los comunes”. En *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales*, José Pascual Fernández (Comp.): 23-46. Santa Cruz de Tenerife: Copicentro Xerach.
- Fernández, Blanca, Liliana Pardo y Katherine Salamanca. 2014. “El buen vivir en Ecuador ¿Marketing Político y Proyecto en disputa?: un diálogo con Alberto Acosta”. *Iconos* N° 48: 101-117.
- Fernández, Domingo Agis. 2009. “Tiempo, política y hospitalidad. Una reflexión desde Derrida y Lévinas”. *ISEGORÍA, Revista de Filosofía Moral y Política* N° 40: 191-202.
- Ferraro, Emilia. 2002. “Debate agrario. Reciprocidad, truke y negocio: breves reflexiones”. *Ecuador Debate* N° 57. 169 – 182.
- , 2004. *Reciprocidad, don y deuda: Formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador. La Comunidad de Pesillo*. Quito: Flacso Sede – Ecuador.
- Fistetti, F. 2004. *Comunidad. Léxico de Política*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. Traducción de H. Cardoso.

- Flores-Estrada María. 2007. *Economía del género. El valor simbólico y económico de las mujeres*. San José- Costa Rica: Editorial UCR.
- Flores, Luis. 2008. “jugando con el abuelo”. [wwwtp://www.aquiotavalo.com](http://www.aquiotavalo.com) “El tío lobo y el tío conejo”. <http://aprednidendoconely.blogcindario.com> (visitada 15/02/2013).
- Freixa, Omer. 2012. *Los pícaros en la España del siglo de oro; estudio de la picaresca como fenómeno histórico y social de la España Moderna*. Sección de Historia- Documento 242.
- Foucault, Michael. 1987. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber*. México: Siglo XXI.
- , 2000. “Clases del 14 de Enero de 1976”. En *Seguridad territorio y población*, Michael Foucault (Comp.): 33-48. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Jullien, François. 1999. *Tratado de la eficacia*. Madrid: Siruela.
- , 2007. *Nutrir la vida: más allá de la felicidad*. Madrid: Katz Editores.
- Gago, Verónica. 2011. “El vector de cuerpo”. *PAGINA 12*. s/n <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-6491-2011-05-06.html> (24/10/2014).
- Galster, G. 2001. “On the Nature of Neighborhood”. *Urban Studies*. Vol. 38 N° 46 <http://usj.sagepub.com/content/38/12/2111.short> (12/11/2014).
- Gallegos, Estuardo. 2004. “Presentación”. En *El alma de la matriz alauseña*, Galo García Hidrovo: 11-22. Alausi-Ecuador: Ilustre Municipio de Alausi- Instituto de Investigación Histórica y Cultura Popular “Nuevo Alausi”.
- García, Fernando. 2014. “Los cabos atados y sueltos en los estudios agrarios y étnicos en Ecuador”. *Revista de Antropología Social*. 2014. P 73-89 http://dx.doi.org/10.5209/rev_RASO.2014.v23.46728 (visitada 24/11/2014).
- Ginzburg, Carl. 1994. “Microhistoria: dos o tres cosas que se de ella”. *MANUSCRITS*, N° 12: 13-42.
- , 1999. “Distancia y Perspectiva”. *Entrepasados Revista N°16*: 99-121.

- Godelier, Maurice. 1978. *Racionalidad e irracionalidad en economía*. México: Siglo XXI Editores.
- . 1998. *El enigma del don*. Barcelona: PAIDOS.
- Goldwaser, María Julia. 1974. “¿ESTUDOS DE COMUNIDADE: TEORÍA E/OU MÉTODO?” *Revista de Ciencias Sociales*, Fortaleza, Vol. 5: 69-81.
- González, Luis. 2000. *Otra invitación a la microhistoria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Graeber, David. 2012. *En deuda. Una historia alternativa de la economía*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación. El concertaje de indios*. Quito: Libri – Mundi.
- . 1993. “De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al ‘levantamiento’ de 1990: la desintegración de la administración étnica”. En *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*, Varios autores: 83.101. Lima: IEP, IFEA.
- . 2000. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura: estudios teóricos*. Lima: IEP: Flacso – Sede Ecuador.
- . 2010. *Etnicidades*. Quito: Flacso – Sede Ecuador.
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina (2003). *El poder de la Comunidad. Ajuste Estructural y Movimiento Indígena en los Andes Ecuatorianos*. Quito: CLASO/ASDI.
- González Luis. 2000. “El arte de la microhistoria”. En *Invitación a la microhistoria*, Luis Gonzales (Edit.): 7-64. México: Fondo de Cultura Económica.
- González, Sergio. 2006. “La presencia indígena en el enclave salitrero de Tarapacá: una reflexión en torno a la fiesta de la tirana”. *Chungana, revista de Antropología Chilena*. Volumen 38, nº 1: 35-3459.

- Guattari, Félix. 2013. *Líneas de fuga. Por otros mundos de posibles*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *Memoria Colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Hardin, Garrett. 1986. “The Tragedy of Commons”. En *Science*, N° 162: 1243-1248.
- Harris, Marvin. 1988. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza – Editorial.
- Herrera, Lucía. 2002. *La ciudad del migrante: las representaciones de Quito en relatos de migrantes indígenas*. Quito: UASB, ABYA-YALA, CEN. Serie Magister. V° 22.
- Hinkelammert, Franz y Jiménez Mora. 2009. *Economía Sociedad y Vida Humana. Preludio a una segunda crítica de la economía política*. Buenos Aires: UNGS/Altamira.
- Hobsbawm, Eric. 1983. “Introducción: la invención de la tradición”. En *la invención de la tradición*, Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Comp.): 7-22. Barcelona: Editorial Crítica.
- Huber, Adriana. 2009. *Pessoas falantes, espíritus cantores, almas-trovoes Historia, sociedade, xamanismo e rituais de autoenvenenamento entre os Suruwaha da Amazonia occidental*. Suiza: Universidad de Berna. Octubre 2012. Disertación doctoral.
- Ibarra, Hernán. 2004. “la Comunidad campesino indígena como sujeto socio-territorial”. En *Ecuador Debate* N° 63: 185-206.
- Iranzo, Juan Manuel. 2007. “reseña de What Kinship Is – and Is Not por Marshall Sahlins (Chicago, The University of Chicago Press, 2013). En *Rev. Esp. Investig. Social*. ISSN-L: 0210-5233. N° 145, Enero – Marzo 2014, pp. 205-216.
- Isko, Xavier. 1986. “Comunidad Andina: persistencia y cambio”. *Revista Andina, VOL.4, N° 1*: 55 – 99.
- Jodorowsky, Alexandro. 2011. Lo que doy me lo doy, y lo que no doy me lo quito. Onirogenia.com.<http://www.lavanguardia.com/lacontra/20110415/54140878283/Lo-que-doy-me-lo-doy-y-lo-que-no-doy-me-lo-quito.html>(visitada 09/08/2015).
- Jullien, Françoise. 1999. *Tratado de la eficacia*. Madrid: Ediciones Ciruela.

- . 2007. *Nutrir la vida. Más allá de la felicidad*. España: La Vanguardia.
- Korovkin, Tania. 2002. *Comunidades Indígenas, economía de mercado y democracia en los Andes Ecuatorianos*. Quito: Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador (CEDIME). Instituto Frances de Estudios Andinos (IFA). Abya-Yala.
- Kessel, Van. JJ.MM. 1994. “El zorro en la cosmovisión andina”. *Revista chungana, Vol.26N°* [2https://www.google.com.ec/search?q=Kessel%2C+Van.JJ.MM.+\(1994\).+“El+zorro+en+la+cosmovisiónandina”](https://www.google.com.ec/search?q=Kessel%2C+Van.JJ.MM.+(1994).+“El+zorro+en+la+cosmovisiónandina”) (visitada 20/10/2014).
- Kingman, Eduardor. 2006. *La Ciudad y los Otros. Quito 1860-1940. Higienismo ornato y policía*. Quito: FLACSO-Universitat Rovira y Virgili.
- Kingman, Eduardo, María Augusta Espín y Erika Bedón. 2007-2008. “La hermandad ferroviaria, el tren y los lugares de la memoria”. En *El camino de Hierro. Cien años de la llegada del ferrocarril a Quito*, (Varios Autores): 178-221. Quito: FONSAL.
- . 2012. “Ciudad, Seguridad y Racismo”. En *Migrantes Indígenas en la ciudad*, Eduardo Kingman (Comp.): 175-211. Quito: Heiffer –Flacso Sede Ecuador.
- . 2014. “Materiales de la memoria: el gremio de albañiles de Quito”. En *los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglo XIX*, Eduardo Kingman, Blanca Muratorio (Comp.): 183-212. Quito: Flacso Sede Ecuador.
- Kuper, Adam. 2001. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós. Laclau, Ernesto (1980). “Feudalismo y Capitalismo en América Latina”. En *Tres Ensayos Sobre América Latina*, Stavenhagen, Rodolfo, Ernesto Laclau y Ruy Mauro Marini (Comp.). Barcelona – España: Anagrama.
- Laclau, Ernesto. 1997. *Hegemonía y antagonismo; el imposible fin de lo político*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Larrea, Carlos, Fernando Montenegro, Natalia Greene y María Belén Cevallos. 2007. *Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.
- Larrea, Fernando. 2010. “Estado neoliberal y movimiento indígena: Neoindigenismo,

- biopolítica y representación”. Tesis para obtener la maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Ecuatorianos. Flacso sede Ecuador.
- Lentz, Carola. 1986. “De Regidores y Alcaldes a Cabildos, cambios en la estructura sociopolítica de una comunidad indígena de Cajabamba /Chimborazo”. *Ecuador Debate* N° 12: 189-212.
- Lévi-Strauss. 1979. “Introducción a la obra de Marcell Mauss. En *Sociología y Antropología*, Marcell Muass (Edit.): 13-42. Madrid: Editorial Técnos, Colección de Ciencias Sociales.
- Liceaga, Gabriela. 2013. “El concepto de *comunidad* desde las Ciencias Sociales Latinoamericanas: apuntes para la comprensión”. *Cuadernos americanos* N°145:57-85.
- Lyons, Barry. 2013. “Esquemas de identificación mestiza: Continuidades, cambios, y posibilidades de solidaridad interétnica”. En *Ecuador debate* N° 88: 51-68. Quito. CAAP.
- Lomintz, Claudio. 2005. “Sobre la reciprocidad negativa”. *Revista de Antropología Social*, N° 14: 311-339.
- López, Nicolás. 2013. “La supervivencia de las luciérnagas”. *CONSTELACIONES. Revista de teoría crítica* N° 5 www.constelaciones-rtc.net (15/05/2014).
- Maldonado, Gina. 2012. “Matices y texturas de la identidad cultural étnica en contextos urbanos. En el caso de los kichwas de Chimborazo”. En *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kingman (Com.): 79-100. Quito: Flacso – Heifer Internacional.
- Mariategui, José Carlos. 2001. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Maureira, Fernando. 2007. “El trabajo infantil: una aproximación antropológica”. En *Familia y diversidad en América Latina, estudios de caso*, Robichoux David (Com.): 275-286. Buenos Aires: CLACSOS.
- Mauss, Marcell. 1979. “Ensayo sobre los dones, motivo y formas de cambios en las sociedades primitivas”. En *SOCIEDAD Y ANTROPOLOGIA*, Marcell Mauss: 155-258. Madrid:

- Tecnos, Colección de Ciencias Sociales.
- Martínez, Carmen. 2007. “Antropología Indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos”. En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol 43: 335-366.
- , 2009. “La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena”. En *Repensando los Movimientos Indígenas*, Carmen Martínez Novo (Edit.) 173-198. Quito: Flacso – Ministerio de Cultura.
- , 2014. “Managing Diversity in Postneoliberal”. *Ecuador The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 19, No. 1: 103–125.
- Martínez, Luciano. 1980. *Descomposición del campesino de la sierra ecuatoriana*. Quito: Editorial el conejo.
- , 1984. *De campesinos a proletarios. Cambios en la mano de obra rural en la Sierra Central del Ecuador*. Quito: Editorial el conejo.
- , 1985. “Migración y cambios en las estrategias familiares de las comunidades indígenas de la Sierra”. En *Ecuador Debate N° 8*: 110-128.
- , 2006. “Empleo y desigualdad en el medio rural: Reflexiones desde el caso ecuatoriano”. *ALASRUN*°4.
http://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1289229804.alasru._empleo_y_desigualdad._luciano_martinez.pdf. (visitada en 03/08/2015).
- , 2002. *Economía política de las Comunidades Indígenas*. Quito: ILDIS, Abya – Yala, OXFAM, Flacso.
- Martínez, Luciano Valle y Lisa North. 2009. “*Vamos dando la vuelta*”. *Iniciativas endógenas de desarrollo local en la Sierra ecuatoriana*. Quito. Flaso sede Ecuador.
- Meillassoux, Claude. 1979. *Mujeres, graneros y capitales, economía doméstica y capitalismo*. México. D.F.: Siglo XXI editores.
- MCPNC – UNACH. 2011. *Los tesoros del Qhapaq Ñan*. Quito: Editorial EL CONEJO.
- Minchom, Martín. 2007. “La ciudad y los otros”. En *Higenismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO –Universitat Rovira i Virgili.

- Mindek, Dubravka. 2007. “Disolución de parejas conyugales en un pueblo mexicano: ¿divergencia del modelo tradicional?”. En *Familia y diversidad en América Latina, estudios de caso*, Robichoux David (Com.): 189-212. Buenos Aires: CLACSO.
- Molinié-Fioravanti, Antoinette. 1986. “*The Andean community today*”. En: *Anthropological history of Andean Polities*, J. Murra, Nathan Watchel and Jacqu. P (Edit.): 342-358. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montero, Raquel. 2007. “¿Métodos, modelos y sistemas familiares o historias de las familias?”. En *Familia y diversidad en América Latina, estudios de caso*, Robichoux David (Com.): 77-102. Buenos Aires: CLACSO.
- Moreno, Yanes. 1976. *Sublevaciones indígenas en la Real Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*. Quito: PUCE.
- Morey, Miguel. 1987. “Prólogo”. En *G. Deleuze. Foucault*, 11-21. España: Paidós Estudio.
- Mouffe, Chantal. 2011. *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Soledad Laclau.
- Muñoz, María Antonia. 2006. “Laclau y Rancière. Algunas coordenadas para la lectura de lo político”. *Andamios volumen 2, número 4*: 119-144.
- Muñoz, Pavel. 2014. “Senplades evalúa siete años de importantes conquistas sociales”. *Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo*. Enero 16. (Boletín de Prensa).
- Murra, John. 2009. *El mundo andino, población medio ambiente y economía*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Muratorio, Blanca. 2000. “Identidad de Mujeres indígenas y políticas de reproducción cultural en la Amazonía Ecuatoriana”. En *Etnicidades*, Andrés Guerrero (Comp): 235-266. Quito: Flacso sede Ecuador. ILDIS.
- Nancy, Jean-Luc. 2000. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Narotsky, Susana. 2007. “The Project in the Model. Reciprocity, Social Capital. And the Politics of Ethnographic Realism”. *Current Anthropology (48) N° 3*: 403-424.

- . 2011. “Las antropologías hegemónicas y las antropologías del sur: el caso de España”. *Revista Andaluza de Antropología* Número 1: 241-258.
- Ortiz, Andrés. 2014. “la desnudez del sumac kausay”. *Plan V-IDEAS*, <http://www.planv.com.ec/ideas/ideas/la-desnudez-del-sumak-kawsay/pagina/0/1> (visitada 11/23/2014).
- Paniagua-Mazorra, Ángel. 2013. “Repensar el espacio (rural): entre la individualización y el campo global”. *Economía Sociedad y Territorio*, vol. XIII N° 41: 245-267.
- Paz, Moreno Feliu. 2004 (a). “Modelos de género e ideologías del trabajo en Galicia”. En *Entre las gracias y el Molino Satánico: Lecturas de Antropología Económica*, Paz Moreno Feliu (Comp.): 337-350. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- . 2004. (b) “Organizar: Suspensión de la moralidad y reciprocidad negativa”. En *Entre las gracias y el Molino Satánico: Lecturas de antropología económica*, Paz Moreno Feliu (Comp.): 375-402. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Pedroza, Blanca. 2010. “Discriminación, violencia de género y crisis económica en América latina”. En *Crisis económica: una perspectiva feminista desde América latina*, Jirón, Alicia (Com.): 159-178. México: IIE, Instituto de investigaciones económicas, universidad nacional autónoma de México.
- Pelbart, Peter. 2009. *Filosofía de la deserción: nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Pink, Sarah. 2004. *Home Truths. Gender, Domestic Objects and Everyday Life*. Oxford: Berg.
- Pitarch, Pedro. 2000. “Almas y cuerpo en una tradición indígena Tzeltal”. *Archives de sciences sociales des religions*, 45 Année, No. 112: 31-48.
- Polanyi, Karl. 2003. *la gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2009. *El sustento del hombre*. Madrid: Capitán Swing.

- Polo, Rafael. 2009. "Ciudadanía y Bio-poder (las sugerencias de Andrés Guerrero)". *Ecuador Debate* N° 77: 125-137.
- . 2011. *Crítica y modernidad: historia intelectual de la crítica en el Ecuador de los años sesenta a la primera mitad de los 80*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Powers Viera, Karen. 1994. *Prendas con pies. Migraciones indígenas y supervivencia cultural en la Audiencia de Quito*. Quito: Abya-Yala.
- Presta, Susana. 2007. "La categoría del don en el marco de la economía social y solidaria". *Cuadernos de Antropología Social* N° 26: 165-182.
www.scelo.org.ar/pdf/cas/n26a09.pdf (visitada 10/12/2014).
- Prieto, Mercedes. 2004. *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895 – 1950*. Quito: Flacso Sede – Ecuador. Abya – Yala.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alexandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño. 2005. "las mujeres Indígenas y la búsqueda de respeto". En *Mujeres Ecuatorianas entre la crisis y las oportunidades*, Mercedes Prieto (Com.): 147-188. Quito: UNAMU, FLACOS, UNIFEM.
- Quilodrán, Julieta y Teresa. 2009. *Nuevas dinámicas familiares Estudios Demográficos y Urbanos*. México: El Colegio de México.
- Ramón, Galo. 1992. *Actores de una Década Ganada: indios, tribus y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.
- . 2003. "Las relaciones Interétnicas en la sierra norte: la diversidad evolutiva de Cayambe y Otavalo en el tránsito a la República". *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia* N° 19: 23-48.
- Ranciére, Jacques. 2002. *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes, S.A.
- . 2004. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz Editores.
- . 2007. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires – Argentina: Nueva Visión.

- Ramírez, Ángel. 2007. *Aprendizaje social de las lenguas en contextos escolares interculturales urbanos*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Disertación Doctoral.
- Restrepo, Roberto. 2000. “Conocimiento y educación en la Antigua América”. En *El vuelo de la serpiente. Desarrollo sostenible en la América prehispánica*, Roberto Restrepo (Com.). Colombia: Siglo del hombre editores.
- Ricoeur, Paul. 2000. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Richard, Nelly 2010. *Crítica de la memoria: (1990-2010)*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales. 2010.
- Ríos, Eugenia Carlos. 2011. *Juego de enamoramiento en el Ejido. Identidades e imaginarios de las jóvenes de Atápulo*. Quito: Abya-Yala – Flacso sede Ecuador.
- Sahlins, Marshall 1983. *Economía de la edad de piedra*. Madrid: Akal editor.
- Saidel, Matías 2007. “Reseña sobre Roberto Espósito y su mirada impolítica”. *Biopolíticas*/n, www.biopolitica.cl/docs/publibio/saidel_esposito_impolitico.pdf(visitada 15/11/2004).
- Sánchez, José y Pedro Piedras. 2011. “A propósito de Walter Benjamin: nueva traducción y guía de lectura de las “*Tesis de filosofía de la historia*””. http://guindo.pntic.mec.es/ssag0007/hemerotecal_archivos/n2digital-feb2011-pdf/josesanchez-pedropiedras-Walter Benjamin.pdf (18/08/2014).
- Salomón, Frank (1992). “La Yumbada: Un *drama* ritual quicha en Quito”. En *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, Eduardo Kingman (Comp.): 457-459. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad.
- Sánchez – Parga. 1984. “Estrategias de sobrevivencia”. En *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, Sánchez Parga, José, Chiriboga Manuel; Ramón Galo.. [et al]: 9-57. Quito: CAAP.
- , 1986. *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: CAAP.

- 1995. *“Textos textiles en la tradición cultural andina”*. Quito–Ecuador: IADAP.
- 2006. “¿Qué cooperación? ¿Para qué desarrollo?”. En *Universitas Revista de la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador*”, Año V, Nº 8: 11-26. Quito – Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.
- 2007. *EL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO La larga ruta de la comunidad al partido*. Quito: CAAP.
- 2011. *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señoríos norandinos*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Santana, Roberto. 1983. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: CAAP.
- Scribano, Adrián. 2014. “Esperanzas, virtudes y vida en común”. En *Guías sobre post-desarrollo y nuevos horizontes utópicos*, Paulo Henrique Martins, Marcos de Araújo Silva, Buno Freire Lila, Éder Lira de Zousa Leão (Comp): 67-74. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Estudios Sociológicos Editora.
- Shanin, Teodor. 1976 [1973]. *Naturaleza y lógica de la economía campesina*. Barcelona: Anagrama.
- Sebald, W.G. 2008. *Los anillos de Saturno*. Barcelona: Anagrama.
- Senplades. 2014. *Estrategias para la Igualdad y Erradicación de la Pobreza*. Quito.
- Sloterdijk, Peter. 2011. *Tudoischangerta vie. Trad. de l'allemand par Olivier Mannoni*. Paris: Libella Maren Sell, coll. ESS-DOCUM.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1980. “Siete Tesis Equivocadas sobre América Latina”. En *Tres Ensayos sobre América Latina*, Stavenhagen, Rodolfo, Ernesto Laclau y Ruy Mauro Marini (Edit.). Barcelona-España: Editorial Anagrama.
- Tarrés, María Luisa. 2013. “A propósito de la categoría de género: leer a Joan Scott” *Estudios Sociológicos*XXXI:91 <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/viewFile/22> (visitada 07/11/2014).
- Thompson, E. 1992. *Costumbres en común*. Editorial crítica.

- . 2012. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Toaza, Luis Alberto. 2009. “Cansancio organizativo”. En *Repensando los movimientos indígenas*, Carmen Martínez (Comp.): 123-146. Quito: Flacso Sede Ecuador- Ministerio de Cultura.
- Thompson, P. 2000. *The voice of the past*. Osford, University Press.
- Tönnies”, Ferdinan. 1947. *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Ticona, Condori René. 2011. “La constitución del ((indio)) boliviano y su condición actual”. *Revista Pucara* N° 58: 8-12.
- Torres, Alicia. 2009. “Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los Kañaris, Ecuador”. Tesis para la obtención de una Maestría en Antropología. Flacso Sede- Ecuador.
- Villavicencio, Gladys. 1973. *Relaciones interétnicas en Otavalo-Ecuador*. México: Instituto Indigenista Interamericano, ediciones especiales N° 65.
- Viqueira, Juan. 2002. “La comunidad indígena en México en los estudios antropológicos e históricos”. En *encrucijadas Chiaponecas. Economía, religión e identidades*, Juan Viqueira (Comp.): 47-74. México: Centro de Estudios Históricos.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2006. “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. *povosIndigenasnoBrasils/n*, http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_o_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf (28/10/2104).
- Weinsmantel, Mary. 1994. *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito- Ecuador: Abya – Yala.
- Wolf, Eric. 1971. *los campesinos*. Barcelona: Editorial Labor.
- . 1973. *las luchas campesinas del siglo XX*. España: Siglo veintiuno de españa editores SA.
- Zizek, Slavoj. 2010. *Living in the End Times*. New York: Aux editions Verso.

Archivos, documentos.

- Archivo General INIHCP (Instituto de Investigaciones Históricas y Cultura. Popular/Fondo especial). Casa Parroquial – Alausi – Chimborazo.
- Libro de actas Tenencia Política de Guasuntos. Año 1943
- Constitución de la República del Ecuador. 2008.
- Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT-GADPG). Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquia Guasuntos. 2011-102.
- Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT GADMCA) Gobierno Autónomo Descentralizado Cantonal Alausi. 2012.
- INEC: <http://www.ecuadorencifras.com/cifras-inec/main.html>. 15/05/2014.