

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

TANIA GONZÁLEZ R., CATALINA CAMPO IMBAQUINGO,

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.

(EDITORES)

TOMO IV

EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (editores)

Antropologías bechas en Ecuador. El quehacer antropológico-Tomo IV / Tania González R., Catalina Campo Imbaquingo, José E. Juncosa B., Fernando García S. (Editores)

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

484p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN ABYA-YALA:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-686-0 Volumen IV

ISBN DIGITAL ABYA-YALA:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-688-4 Volumen IV

ISBN FLACSO:

978-9978-67-613-4 OBRA COMPLETA

978-9978-67-614-1 Volumen IV

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© J (editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Patas salada, Manabí*, Eduardo Quintana.

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

Parte II **EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO ECUATORIANO**

1. Patrimonio, tradición y fiesta

“Bueno para comer”: construcción y transformación de moralidades alimentarias en Nayón

VERÓNICA C. VARGAS ROMÁN

Los diablos de Alangasí de la Semana Santa

ESTEFANY SAN ANDRES

Música y trabajo comunitario en contextos ecoagrícolas

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE Y EDISON GERARDO AUQUI CALLE

Sangre, lluvias y migración: el priestazgo en la Fiesta de los Toros en Girón

MANUEL OSWALDO SUIN

Oralidad, literatura oral y oralitura quichua: la producción de la editorial Abya-Yala

FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ

Comensalidad, moralidad y ritualidades contemporáneas: la Semana Santa de la gente negra de Telembí en Esmeraldas, Ecuador

JEANNETH ALEXANDRA YÉPEZ MONTÚFAR

2. Antropología y género

“Los cuidados” en diálogo con la antropología feminista: sostenimiento de la vida y autonomía colectiva en la creación de redes de cuidado de mujeres campesinas en la región Sierra Centro del Ecuador

ANDREA BELÉN TAMAYO TORRES

Tejedoras y luchadoras: nuevas agencialidades de mujeres dedicadas al tejido de paja toquilla en la provincia de Azuay-Ecuador

DUNIA ELIZABETH SOLANO WASHIMA Y JANNY MAURICIO VELASCO ALBÁN

Entronque patriarcal: memorias e imágenes de un batallón amazónico

LISSET COBA

Violencia obstétrica durante el parto en el Distrito Metropolitano de Quito

NATALY CAROLINA CARRILLO ARCINIEGA, NATALIA ISABEL PINEDA ARIAS

Y JESSICA CUMANDÁ ROSALES QUINTANA

3. Antropología urbana

Urbanismo refractario: colectivos que transforman

KLEBER SANTIAGO CERÓN ORELLANA

El derecho a la ciudad: una perspectiva antropológica

MARCELO F. NARANJO

4. Antropología de la salud y del cuerpo

Más allá de lo biomédico: salud, enfermedad, atención y cuidado (un estudio de caso)

ALEXIS RIVAS TOLEDO

Explorando la discapacidad en la antropología ecuatoriana: prolegómenos para un desafío pendiente

GONZALO FERNANDO SCHMIDT MARTÍNEZ

La medicina en la normalización de los cuerpos

SILVIA LORENA CASTELLANOS RODRÍGUEZ

La antropología médica y la cosmovisión kichwa en el Ecuador

MARÍA FERNANDA ACOSTA ALTAMIRANO



5. Antropología amazónica

Más allá de las operaciones del pensamiento salvaje entre los shuar de la Amazonía ecuatoriana

LUIS GREGORIO ABAD ESPINOZA

Las relaciones sociales y la hibridez alimentaria en el Mercado Central de Macas

VERÓNICA NATHALY ROMÁN SAN MARTÍN

Adolescencia y suicidio huaorani

VÍCTOR ALEJANDRO YÉPEZ

6. Antropología y naturaleza

El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental

SILVIA G. ÁLVAREZ Y MÓNICA BURMESTER

La relacionalidad andina y su “perspectiva” ontológica de los cambios en el clima: reflexiones sobre el sentipensar kichwa-puruhá

EDISON AUQUI CALLE

7. Antropología, Estado y movilidad

La construcción del extranjero: clase, raza y xenofobia en los grandes flujos migratorios del sur global

GLADIS AGUIRRE VIDAL

Las pericias antropológicas en el Ecuador: construcción de espacios de análisis intercultural y de género en ámbitos de la justicia penal

ROBERTO ESTEBAN NARVÁEZ COLLAGUAZO

8. Relatos etnográficos

Relatos y memoria kayambi: dinámica de las mutaciones de una comunidad andina

ANA CORREA RODRÍGUEZ

El antiguo trapiche de Mascarilla hecho ruina para la historia material de la afrodescendencia en Ecuador

JOHN ANTÓN SÁNCHEZ

“Para que sean de letra, castellanos, pilas y sabidos”: estrategias de circulación infantil y prácticas relacionales en los Andes centrales ecuatorianos

ABRAHAN AZOGUE GUARACA

Etnografiando la democracia comunitaria: sentidos culturales, procedimientos y encuentros con el Estado ecuatoriano

ANDREA MADRID TAMAYO

Sobre las instituciones

Música y trabajo comunitario en contextos ecoagrícolas

FREDDY ORLANDO AUQUI CALLE¹¹ Y EDISON GERARDO AUQUI CALLE¹²

Introducción

La colonialidad persiste en Latinoamérica; sus efectos se manifiestan en los cambios y transformaciones que sufren las comunidades andinas. La dinámica cultural, económica, política, social, ecológica, de estos sectores, no tienen otra opción que subordinarse a las lógicas del capital. Hacia los años 80 y 90 del siglo XX, época dorada del intervencionismo, una multitud de organizaciones no gubernamentales (ONG) se abalanzaron sobre los Andes del Ecuador: su objetivo fue “llevar” el “desarrollo” a las comunidades indígenas y campesinas, un tipo de desarrollo propio del modelo hegemónico capitalista. Fue una especie de ideología que ubicó a las prácticas y saberes de las comunidades andinas como a un tipo de conocimiento atrasado, subalterno, subordinado, subdesarrollado, que se debía intervenir y superar, cambiar y modernizar de acuerdo a las exigencias del modelo globalizante (Alimonda 2011; Bretón 2012).

Esta visión hegemónica del desarrollo social occidental, que ha separado al ser humano de la naturaleza, que considera a la naturaleza y al trabajo como objetos mercantiles, que subordina lo social a lo económico, continúa afectando las formas tradicionales de organización de las comunidades y, por ende, de su sentido de vivir (Polanyi 1989). La penetración de estas lógicas aniquila, de a poco, un modo de vivir andino donde “el trabajo formaba parte de la vida, la tierra formaba parte de la naturaleza, vida y naturaleza formaban un todo articulado” (Polanyi s. f.: 178

11 Máster en Antropología (FLACSO-Ecuador), es docente del Instituto Superior Universitario Sucre (Quito).

12 Máster en Estudios Socioambientales (FLACSO-Ecuador), es miembro del Programa de Reparación Social y Ambiental, y de la Sociedad Ecuatoriana de Etnobiología.

en Alimonda 2011: 37). Sin embargo, esta forma de penetración capitalista no es homogénea y afecta a unos sectores más que a otros.

De ahí que el objetivo de este artículo sea evidenciar que en la comunidad de Nizag, a pesar de esta arremetida, persisten ciertas prácticas y saberes que pueden ser entendidas como “relacionales”, distintas a las concepciones generales del capitalismo. Son muchos los estudios que se han realizado en esta comunidad, sin embargo, todos ellos se abordan de forma aislada y usando *conceptos occidentalizados*. Los conocimientos agroecológicos, la organización social, la economía, el trabajo, la producción textil, la música, el turismo, etc. son temas que se abordan como si fueran elementos individuales y su función fuese independiente. Por ello, la idea de esta propuesta es intentar repensar el mundo andino a partir de *saberes y prácticas relacionales*, que se dan en un presente continuo y que son pensadas como parte de *un modo de vivir* y no como aspectos que el ser humano está obligado a cumplir durante su vida. El trabajo, la tierra, los productos, la música, son parte de ese todo comunitario.

El trabajo como un modo de estar en el mundo, donde la relación con el salario no existe. La música como un elemento cultural que está presente durante las faenas de trabajo y en la que participan todos. Los productos como bienes destinados al autoconsumo, que se pueden intercambiar, convidar y solo después de satisfacer las necesidades internas, se puede ofertar en el mercado. La tierra como un elemento vivo, que en su momento fue parcelada de forma equitativa, tomando en cuenta los distintos pisos ecológicos verticales del territorio de la comunidad. La música como una forma de conexión con la tierra, con los productos agrícolas, con el trabajo, con la naturaleza.

Ello se inserta en propuestas decoloniales que —tras el análisis de las grandes contradicciones y consecuencias de las sociedades industrializadas, que pretenden generar desarrollo económico hacia el infinito en un mundo finito— han girado su brújula hacia los saberes de las comunidades andinas, esos saberes que en su momento fueron desplazados por el saber occidental. Autores como Leff (1998), Escobar (1999), Gudynas (2011), Descola y Pálsson (2001), entre otros, son un ejemplo de ello.

Metodología

La base de este artículo es un estudio etnohistórico realizado entre 2015 y 2016 en la comunidad de Nizag. Ello se complementa con una nueva etapa de trabajo de campo realizado en los primeros meses del año 2019 y en agosto de 2020. El método utilizado fue el etnográfico, que permitió entrar en contacto con la comunidad y generar una especie de convivencia y coparticipación en las actividades cotidianas, para indagar y recoger información sobre las lógicas comunitarias, la producción

agrícola, la música, el turismo, entre otros. La información se recopiló a través de la observación participante y de entrevistas no estructuradas. Ello se complementa con un análisis de los relatos recogidos en el trabajo de campo y en dos fuentes secundarias: los materiales audiovisuales producidos en el año 2012 por el Ministerio Coordinador de Patrimonio y por Patricio Matute García.

La comunidad de Nizag

La comunidad de Nizag pertenece al cantón Alausí, provincia de Chimborazo. Es una comunidad bilingüe cuyo idioma materno es el kichwa. Su origen étnico es múltiple: en la voz de sus habitantes la comunidad tiene un vínculo de origen con los antiguos pueblos cañari y puruhá; sin embargo, todos los relatos coinciden en que el origen de la comunidad es múltiple y procede de la migración.

Un año después de expedirse la Ley de Organización y Régimen de Comunas en 1937, Nizag adquiere su reconocimiento jurídico de “comuna”, pero el origen de su sistema de organización tiene raíces en las formas organizativas del *ayllu* andino. La producción ecoagrícola se desarrolla en una gradiente microvertical que va desde 1900 a 3400 msnm, lo que da lugar a la existencia de tres pisos ecológicos; sobre ellos se cultiva una gran variedad de productos tropicales y productos de la Sierra. Su población sobrepasa los tres mil habitantes.

Trabajo y relaciones comunitarias

La organización política de Nizag se define y se sostiene en los principios de la Ley de Comunas de 1937. Las autoridades principales son: presidente, vicepresidente, secretario y tesoreros, que son elegidos en una asamblea general, con la participación de toda la comunidad, por un periodo de un año. Además, existen comisiones de salud, educación, turismo, agua, transporte y seguridad, entre otras. Todas estas comisiones y autoridades se encargan de cumplir y hacer cumplir los preceptos de la ley y el reglamento de la comunidad.

La organización social se encuentra sustentada en los *principios de comunidad*. La comunidad es un tipo de organización social propia de los Andes que, entre otras cosas, define las principales estructuras y modalidades del uso de la tierra y los derechos de propiedad (Cotlear 1989: 77). Es un tipo de estructura social que surge en los Andes en respuesta a coyunturas históricas concretas, más que algo dado, en donde las familias y los grupos de parentesco activan un conjunto de mecanismos para garantizar la producción y la reproducción social (Martínez 2002: 24). La comunidad de Nizag es un ejemplo de ello, en la medida que sus prácticas y saberes están guiados por principios comunitarios como la complementariedad y reciprocidad andinas. No

es que estos principios tengan una continuidad desde tiempos inmemoriales, sino que, enfrentados a los distintos tiempos históricos, se han modificado y readecuado a los tiempos actuales en distintas modalidades y con nuevos matices. Mencionamos, a continuación, algunos ejemplos que ilustran esta idea.

El modelo de distribución del espacio en Nizag muestra un principio de equidad. La parcelación de tierras fue pensada para que todas las familias pudieran acceder a los distintos pisos ecológicos. Todas las familias poseen tierras en la parte alta, así como también en la parte baja, que corresponde al valle. De ese modo, las familias pueden cultivar y acceder a una gran variedad de productos agrícolas, desde los productos de clima tropical a los productos de clima frío. En la parte baja de la comunidad se dan productos como la caña de azúcar, naranja, mandarina, granadillas, etc., hacia la parte alta se dan productos como trigo, cebada, lenteja, chochos, habas, entre otros. Ello nutre la dieta alimenticia básica de sus habitantes. Únicamente cuando la alimentación de la familia está garantizada se puede vender alguno de sus productos en el mercado.

Evidentemente, el trabajo campesino en la gradiente vertical no se es fácil y no se puede realizar de forma individual, por lo que se activa el principio de reciprocidad y el trabajo se comparte y complementa entre los habitantes de la comunidad. El trabajo agrícola que realizan las familias se desarrolla a través de modalidades como *la minga* y *el presta-manos* (entre otros).¹³ El trabajo de interés público se realiza de igual modo, a través del sistema de mingas. Aunque en ocasiones se paga por un día de trabajo, aún persiste esta antigua institución andina que no admite la valoración en dinero, sino que es parte constitutiva del desarrollo de la vida en comunidad. Con el afán de explicar este principio, lo dividimos aquí en dos modalidades: mingas comunitarias generales y mingas interfamiliares.¹⁴

Las *mingas comunitarias generales* están destinadas a arreglar caminos, apertura o limpieza de canales de riego, y en general cuando se debe realizar cualquier trabajo de interés público. Las *mingas interfamiliares* están orientadas al trabajo agrícola en sus distintas etapas: siembra, desyerbe, cosechas, la construcción de una vivienda, entre otros, bajo la modalidad del presta-manos. Ello significa que cuando un familiar, un compadre, un vecino, necesita ayuda en uno u otro trabajo, todos los que estén en posibilidad de hacerlo, lo ayudan. Lo que da lugar a que se genere

13 La minga era y es una práctica afín a muchas comunidades andinas del Ecuador, que subsiste como institución, práctica y simbolismo de solidaridad, cohesión social e intercambio de bienes y servicios.

14 En Nizag, la participación en las mingas comunitarias generales es de carácter obligatorio, su inasistencia es susceptible de una multa económica. Las mingas interfamiliares se desarrollan con la participación de parientes de sangre y parientes simbólicos como compadres, vecinos, entenados; además de personas que de una u otra manera han generado un compromiso moral de ayuda mutua.

una especie de compromiso moral implícito que trasciende la mercantilización del trabajo y genera cohesión social (Auqui Calle 2016).

El presta-manos es una forma de intercambio de fuerza de trabajo entre familias, vecinos, conocidos. Está atravesado por el parentesco sanguíneo o simbólico (compadrazgo). Es una práctica y un valor que cohesiona a la comunidad y un principio ordenador de las relaciones sociales. La devolución de la mano prestada está implícita en la convivencia, pero no se lleva una cuenta de cuanta mano se ha prestado ni se expresa en dinero, tiempo invertido, ni bienes. No es una obligación contractual, sino una forma de asegurar la producción y reproducción de las familias y la comunidad. Cuando se pide la mano no se está pidiendo un *favor mercantil*, sino se está pidiendo ayuda hoy y ofreciéndola para mañana, es decir, se está activando el *principio comunitario del nosotros*.

Otra práctica comunitaria relativamente nueva es la explotación común de los lugares turísticos:¹⁵ la Nariz del Diablo y la cima del cerro Cóndor Puñua. Hasta antes de la pandemia, el sitio denominado Nariz del Diablo era un espacio destinado a la recreación de los turistas que descendían en el tren desde la estación de Alausí. Los viajeros al descender del tren tenían la posibilidad de apreciar las danzas, hacer un paseo a caballo, fotografiarse, ingresar al museo, comprar alguna objeto artesanal-textil o simplemente disfrutar del paisaje mientras comían algún alimento. El usufructo de este espacio estaba dividido durante la semana entre la comunidad de Nizag y la comunidad de Tolte. Los recursos económicos generados se administraban en favor de la comunidad y no de la individualidad. A ello se sumaba un rubro “acordado” con la empresa de ferrocarriles por el acuerdo que el gerente estuvo obligado a firmar,¹⁶ que consistía en otorgar un dólar a la comunidad por cada turista que compraba el pasaje de tren de Alausí a Nariz del Diablo.

De igual modo, hacia la parte alta de la Nariz del Diablo está el sitio denominado Cóndor Puñua. Este sitio se activó como lugar turístico aproximadamente desde 2018. Debido a la pandemia ha sufrido un descenso en sus visitas, pero su actividad continúa. Los servicios que ofrece es una caminata sobre un sendero, la presentación de una danza tradicional, apreciar el monumento al cóndor, la vista de un paisaje andino inmejorable, el relato histórico y simbólico de este lugar, entre otras cosas. El ingreso al lugar tiene el costo de un dólar con cincuenta centavos por persona. Aunque la administración del espacio es llevada por una asociación turística, los

15 Ello hasta principios de 2021, pues con la llega de la pandemia y con el colapso de la empresa del tren, el proyecto se ha truncado.

16 La firma de este acuerdo se desarrolló tras una invitación al gerente de la empresa de los ferrocarriles de Alausí. Aceptada la invitación y con el gerente ya en la comunidad, se le secuestró y obligó a firmar el acuerdo. El acuerdo que exigíamos era porque la Nariz del Diablo nos pertenece y la comunidad tiene las escrituras de eso (María Vacacela, entrevista, 2016).

beneficios económicos están pensados para la inversión y desarrollo del lugar y la comunidad.

La música está presente en todas estas prácticas. Durante las mingas familiares y durante las mingas comunales, la música es parte constitutiva de su desarrollo.

Música, trabajo y relaciones comunitarias

La música puede ser definida de distintos modos. Recojo aquí dos definiciones prosaicas: la música es el “arte de combinar los sonidos en una secuencia temporal atendiendo a las leyes de la armonía, la melodía y el ritmo, o de producirlos con instrumentos musicales” (Wikipedia 2021)¹⁷ y es el “arte de combinar los sonidos de un modo agradable al oído” (García Pelayo y Gross en Ávila 2015: 81). Estas definiciones recogen lo que comúnmente se entiende cuando se intenta dar una definición de música en sentido académico. Sin embargo, en este trabajo la música, más allá de sus leyes y su sesgo de agrado al oído, se entiende como una manifestación sonora que acompaña y nutre el trabajo campesino y las relaciones comunitarias. A través de sus distintas sonoridades, constituye un cúmulo de significados estéticos y comunicativos anclados en la historia, en el tiempo, en los procesos sociales y en la experiencia de la comunidad con el espacio ecológico.

La música y el canto están presentes en todas las esferas de la vida comunitaria, durante todo el año, pero adquiere énfasis durante las mingas de siembra, el aporque de maíz, los desyerbes y sobre todo en el tiempo de las cosechas. A eso de las cuatro o cinco de la mañana comienza a oírse la melodía inconfundible de una bocina (en otras ocasiones se puede usar un rondador o un rondín) que anuncia que los anfitriones de la minga están ofreciendo el desayuno. Luego, cuando el bocinero ha llegado al borde de la cementera que va a ser cosechada, con un nuevo tono musical, anuncia que comienza la faena (por ejemplo, del corte de cebada o de trigo). El canto, los gritos, el sonido de la bocina, continúan durante los distintos momentos del día, hasta que finalmente la gente vuelve a casa.¹⁸ Estas mingas familiares están integradas por unas veinte o treinta personas (incluso más) y el trabajo se realiza en varias parécelas de terreno: acaban en unas y pasan a otras.

Dentro de todos los cantos sobresale el Jaguay. El canto milenario por excelencia, cuyo desarrollo tiene una especie de tenor que lo dirige y unos coristas que recitan. Algunos estudios afirman que este canto se usaba en las cosechas en la época del sistema de hacienda (Patricio Matute 2012), pero Nizag fue una comunidad libre y

17 Si bien en el ámbito académico la información proveniente de Wikipedia no es deseable ni aceptada, ubicamos aquí esta definición porque es la más común. Además, nuestro afán no es sostener esa definición, sino contrastarla y distanciarnos de ella.

18 Miguel Criollo, entrevista, 2020.

nunca estuvo sujeta a este sistema.¹⁹ Ello permite mostrar que el Jaguay no estuvo relacionado únicamente con los indios conciertos que trabajan para las haciendas, sino también con los indios libres. En términos kichwas, el Jaguay significa “¡arriba!, ¡adelante!, ¡avancemos!” (Mario Godoy 2016), es decir, es un canto de motivación, coraje y alegría... las temáticas que se muestran a través del canto revelan una hibridación entre el agradecimiento a Dios y a la Pachamama (naturaleza).

El Jaguay se canta durante el desarrollo de las cosechas y se conjuga con la música de la bocina, el rondador o simplemente con gritos de coraje y de alegría. “Cuando se canta el Jaguay y se oye la bocina no se siente ni sol, ni cansancio, ni las aguas, ni ninguna pereza”. Cuando a veces “mis padres hacían una minga con unos cuarenta o cincuenta peones, ¡una fila grande! iba cortando la cebada, cantando y diciendo... *jaguay, jaguay, jaguay*”.²⁰ Después, cuando se acaba la minga, el bocinero toca un nuevo tono que anuncia que todos están de regreso. Entonces, los anfitriónes lo escuchan y se apuran preparando el mote, la chica, la carne, el aguapalo.²¹

Cuando se está en un trilla de trigo, cebada, lenteja, que se realiza hasta hoy día con animales como caballos, mulas y burros, se arenga a los animales cantando y silbando: “¡Caballito, caballito, caballito!”. Luego, cuando los animales han pulverizados con sus cascotes gran parte de la estructura de la planta y en el fondo ha quedado los granos de trigo o de lenteja según sea el caso, entra la gente con horquetas y palas a aventar el grano por los aires para así limpiarlo del tamo. Para ello se necesita viento, un viento considerable, que nunca falta cuando se está en los tiempos de plena cosecha. Cuando el viento no acompaña, hacia finales de la época de cosechas, o no tiene suficiente fuerza para esta faena, se lo llama cantando, silbando, levantando el sombrero: “Ventura, ventura, ventura”. A veces incluso se prende candela para llamar al viento: una fogata considerable en un costado de la era y el viento escucha y siente el llamado y viene con la fuerza suficiente para acompañar la trilla de trigo o de lenteja. La faena finaliza cuando el grano está limpio sobre la era, entonces, se bendice y se da gracias a Dios y a la Pachamama, y se guarda el grano en costales para luego cargar en los animales y volver a casa.

En otras ocasiones —y esta vez en otro tipo de faenas agrícolas— se realizan mingas para arar la tierra: para barbechar o para sembrar según amerite la ocasión. Entonces se produce lo siguiente: en esta minga participan varias yuntas (unas cuatro o cinco) que van arando la tierra una de tras de otra. Cada yunta se encarga de arar un tramo de terreno (una melga) y cuando lo acaba, pasa hacia adelante y así se

19 Udo Oberem (1980: 349) asegura que las haciendas de Alausí sumaban un número de 25. Sin embargo, en la investigación realizada en 2016 no existe ningún documento ni relato que demuestre que la comunidad de Nizag y su territorio haya pertenecido a alguna de ellas. Más bien existen pruebas de que fue una comunidad libre.

20 Miguel Criollo, entrevista, 2020.

21 Miguel Criollo, entrevista, 2020.

van intercalando hasta acabar con la cementera y luego pasar a otra, de otra familia o conocido. Durante esta práctica, las personas que están arando lanzan gritos de alegría y de fuerza, y en una especie de alargado canto organizan un diálogo musical sonoro que acompaña el día, se conjuga con el sonido del viento, el canto de los pájaros, y da lugar a que el tiempo y la vida se perciba de modo distinto.

Conclusiones

En muchas comunidades de los Andes centrales de Ecuador estas prácticas tradicionales persisten. La comunidad humana, la ecología, el trabajo, la tierra, los productos agrícolas, la música, entre otros aspectos, forman un espacio simbiótico que promueve el tejido de la vida. Se muestra un metabolismo de una totalidad, en donde la comunidad humana y sus actividades son parte de un todo relacional que trasciende la vieja dicotomía separatista entre la sociedad humana y la naturaleza. Con ello no se pretende esencializar estas prácticas como si hubiese continuidad estructural desde tiempos inmemoriales, sino puntualizar que, a pesar de las constantes presiones del capitalismo, este tipo de lógicas continúan recreándose, por lo menos en esta parte de los Andes.

Únicamente una mirada externa puede subdividir y ver el trabajo, las relaciones comunitarias, la naturaleza ecológica, la música, los productos agrícolas, etc., como manifestaciones individuales, separadas unas de otras. En la realidad, en la vida cotidiana de la comunidad de Nizag, se funden en una sola esfera de lo social que sostiene la vida.

El trabajo no es una mercancía y, por tanto, no se contabiliza ni se paga, se devuelve la mano. La música como una manifestación sonora de los humanos entra en unidad con la musicalidad propia del viento, los ríos, la lluvia, y componen así un todo armónico. Los productos agrícolas aseguran la alimentación de las familias y la comunidad, y una parte se oferta en el mercado. Todo ello compone un modo de vivir propio de los campesinos de ciertos lugares de los Andes del Ecuador. Valorar estas prácticas y saberes en la actualidad es imprescindible. En sus lógicas posiblemente podremos encontrar respuestas a los problemas de una Modernidad caracterizada por la acumulación y el consumo.

Referencias citadas

Alimonda, Héctor. 2011. "La colonialidad de la naturaleza: una aproximación a la ecología política latinoamericana". En: Autor (coord.), *La naturaleza colonizada: ecología política y minería en América Latina*, pp. 21-60. Buenos Aires: CLACSO; CICCUS.

- Auqui Calle, Freddy. 2016. "Microverticalidad, poder y mercado en los Andes equinocciales". Tesis de maestría en Antropología. FLACSO-Ecuador.
- Ávila Aréchiga, Carlos Alberto. 2015. "¿Qué es la música?". En: Raúl Wenceslao Capistrán Gracia (coord.), *Educación musical a nivel superior*. Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Bretón, Víctor. 2012. *Toacazo, en los Andes equinocciales tras la reforma agraria*. Quito: Abya-Yala.
- Cotlear, Daniel. 1989. *Desarrollo campesino en los Andes*. Lima: IEP.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson (coords.). 2001. *Naturaleza y sociedad*. México DF: Siglo XXI.
- Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Giro.
- Gudynas, Eduardo. 2011. "Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina". En: Leonardo Montenegro (ed.), *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Centro Latino Americano de Ecología Social.
- Leff, Enrique. 1998. *Saber ambiental: sustentabilidad, racionalidad, complejidad, poder*. México DF: Siglo XXI.
- Mario Godoy. 2016. "Jahuay, canto ritual de la cosecha puruhá, bien patrimonial vulnerable" [Video]. <https://bit.ly/3EAQYCl>
- Martínez, Luciano. 2002. *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: FLACSO; Abya-Yala; OXFAN.
- Patricio Matute. 2012. "El canto del Jahuay, Cañar, Ecuador" [Video]. <https://bit.ly/3L3rf8h>
- Polanyi, Karl. 1989. *La gran transformación*. Madrid: La Piqueta.

Listado de entrevistas

- Esteban Saquisili, 2020.
 Manuel Mendoza, 2016.
 María Vacacela, 2016.
 Miguel Criollo, 2019.