

Maneras de ser comunidad

Ways of being a community

Ángel Abraham Azogue Guaraca

Doctor en Ciencias Sociales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Flacso-sede Ecuador.

abrahamazogue@yahoo.com

MINORÍAS ÉTNICAS, PROCESOS DE GLOBALIZACIÓN Y CONTEXTOS URBANOS

MONOGRÁFICO COORDINADO POR JOSÉ M^a VALCUENDE (Univ. Pablo de Olavide) e ISRAEL S. IDROVO LANDY (Univ. de Cuenca, Ecuador)

RESUMEN

Este artículo 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 hasta un entramado más amplio marcado por la dinámica nacional y global. No es un estudio comparativo, pretende más bien ser un 'texto de urgencia' que muestra los armajes-desarmajes-rearmajes de la comunidad en contextos de crisis económica, de relaciones asimétricas de poder, campos de fuerzas y al interno de órdenes pre-determinados, pero también en la búsqueda de nuevas oportunidades y posibilidades. Me interesa, además, reflexionar sobre las maneras de ser comunidad desde entendimientos horizontales y verticales de lo relacional, de la lógica del don y el contra-don. De esta forma nuestro rupturas, heterogeneidades, pluralidades, distancias, vistas desde una multiplicidad de coloridos aconteceres.

ABSTRACT

This article examines the social, religious, economic, and political re-assembly of the Shuid community (parish Guasuntos, city Alausi, province Chimborazo, Ecuador) from their daily practices and relational structures to a broader framework set by national and global dynamics. Rather than being a comparative study, this is meant to be a text of urgency showing assemblages-disassemblages-reassemblages of the community in contexts of economic crisis, asymmetrical power relations, and fields of forces and within pre-determined orders but also in search for new opportunities and possibilities. Also, a critical discussion is provided concerning the ways of being a community from horizontal as well as vertical interpretations of what is relational and what is the logic of gift and counter-gift. In this way, disruptions, heterogeneity, plurality, and distances are regarded from a multiplicity of colourful endeavours.

PALABRAS CLAVE

etnografía | comunidad | rituales | política | Ecuador

KEYWORDS

ethnography | community | rituals | politics | Ecuador

Maneras de ser comunidad

Parto de una inquietud central que ronda 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? ¿Cómo ha sido asumida en el tiempo y cómo es entendible en estos momentos?

La noción de comunidad asumida por la academia ecuatoriana, según Martínez Luciano (2002), fue influenciada por dos vertientes teóricas que plantean problemas diversos. Por un lado, la discusión de la viabilidad o no de la comunidad que proponen los *naródniki* en el caso ruso; y por otro lado, el potencial político que presenta la comunidad andina tal y como se pone de manifiesto en los escritos de Mariátegui (2001). Dice Martínez que la primera concepción tuvo una influencia escasa, siendo la segunda la que dará origen a los debates sobre la comunidad en el caso ecuatoriano (Martínez 2002: 21). Sin embargo, no podemos olvidar que en la construcción y análisis de la idea de comunidad se ha partido también de modelos analíticos desarrollados desde mediados de la década de 1980 en Perú y Bolivia; no obstante, tal como fue cuestionado en su momento, estos modelos no pueden ser asumidos de modo mecánico sin tener en cuenta las especificidades de los Andes del Norte. La historia y la geografía de estas zonas, si bien es cierto que comparten elementos comunes, también tienen elementos singulares; los estudios

clásicos de Ramón (2003 y 2006) y de Salomon (2011) ya cuestionaron estos análisis. En todo caso, la comunidad, tal y como la concebimos ahora, surgiría como resultado de un largo proceso aglutinador de poblaciones dispersas iniciado en tiempos precolombinos; posteriormente será redefinida en la colonia y reconfigurada durante los siglos XIX y XX (Molinié-Fioravanti 1986, Bonilla 1991 y 1992, Bretón 1997, Martínez 2002, Ibarra 2004, Murra 2009, Torres 2009).

Por su parte Chiriboga encuentra tres momentos en los estudios rurales modernos en los que se analiza el tema de la comunidad. El primero, desde 1975 hasta 1990, que se estructura en torno a lo rural; el segundo, cuando los estudios y los espacios institucionales para el debate y la formación se debilitan; y el tercero, cuando 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 clave que marcan las formas de definir la comunidad, vinculadas con las transformaciones en el movimiento indígena ecuatoriano y con la implementación de políticas de desarrollo.

Durante los años ochenta del siglo pasado, el tema de la comunidad ocupa un plano especialmente importante tanto en temas agrarios como en los estudios vinculados a la emergencia del movimiento indígena en Ecuador y su posterior crisis (Martínez 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 incidían fundamentalmente en el carácter de la propiedad comunitaria, las tradiciones del trabajo comunal y su naturaleza igualitaria (Ibarra 2004: 185).

Posteriormente a estas discusiones teóricas, adquiere una especial relevancia la crisis por las que atraviesan las comunidades andinas, en función de su inserción en las lógicas económicas del mercado y del capital (Martínez 2002). Estos procesos se hicieron más evidentes desde finales de 1980, en que asistimos a la desintegración de las relaciones económicas y sociales de las comunidades (Martínez 1980 y 1984), pero también de las lógicas relacionales comunitarias (Sánchez-Parga 2007). La escasez de recursos, el incremento demográfico, la falta de empleo local y desestructuración interna por el avance del capitalismo generarán profundos cambios en las cosmovisiones y valores sobre los que se sustenta lo comunitario (Martínez 2002: 13) [\(1\)](#).

En este artículo me interesa cuestionar precisamente aquellos modelos “fatalistas” que anuncian la necesaria desaparición de la comunidad, a partir de una visión relacional que propone una mirada alternativa desde la teoría de los dones y contradones planteada por Marcell Mauss (1979). Este autor, en su *Ensayo sobre el don*, manifestaba que en las mal llamadas sociedades tradicionales los procesos recíprocos como el “dar-recibir-devolver” (obsequios, gentilezas, presentes, reciprocidades) constituían en sí una serie discontinua de actos aparentemente generosos, pero obligatorios e interesados, dirigidos a establecer alianzas y compromisos mutuos entre las partes que intervienen bajo esta lógica, y que en el fondo construyen y dan sentido a formas particulares de vivir en sociedad basadas en obligaciones recíprocas (Mauss 1979: 159-162). 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 que nos sirve para comprender las diversas modalidades de la reciprocidad, aunque no lograra entender cómo la reciprocidad era el principio que unificaba e integraba toda la lógica del dar-recibir-devolver. En su defecto, este autor recurrió a una explicación mística basada en el *hau* o fuerza mágica-espiritual (Lévi-Strauss 1979: 34). Al contrario, para Sahlins el significado del *hau* no es el espíritu de la cosa o la persona que da un objeto y que obliga a la reciprocidad tal y como consideraba Mauss; el problema se encuentra más bien en la retención de bienes-recibidos, y no devueltos, como un hecho inmoral y por tanto peligroso, ya que el que no devuelve se expone a la violencia justificada (Sahlins 1983: 179-187).

Godelier, en su obra *El enigma del don*, retoma el tema de *los dones maussianos*, pero criticando a Lévi-Strauss que desde el estructuralismo acusara a Mauss de dejarse influenciar excesivamente por la creencia de los indígenas, planteando un trasfondo mítico. Para Godelier, aunque aquellos conceptos indígenas sean solo falsos conocimientos, “hay que tener muy en cuenta que estos tienen por contenido las prácticas en los 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).

Pero ¿cómo funcionan las lógicas planteadas por estos autores desde las propias prácticas de las personas que formamos parte de una comunidad? Para responder a este planteamiento y después de realizar una aproximación a la comunidad objeto de estudio, me centraré en el análisis de un ritual de mi comunidad: un matrimonio del que fuimos padrinos mi esposa y yo. A través de su análisis, mostraremos cómo una comunidad despliega todo un conjunto de estrategias y tácticas de acción, tanto grupales como individuales, con las que logra sobreponerse frente a momentos límite y de crisis económica, que nos obliga a redefinirnos como actores políticos en el contexto de la realidad ecuatoriana (Ruiz 2009). Para ello, 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 en un corto lapso de tiempo. Por un lado, recopiló material de campo para la realización de mi tesis doctoral; por otro lado, lo hago como indígena, campesino, padre de familia, esposo y comunero preocupado por ayudar en los trabajos de la tierra y agradecer a las huacas para que esta produzca; como compadre, padrino y ahijado interesado en entender las cosas que pasan a mi alrededor pero viviéndolas, es decir, *siendo* comunidad.

Muchas de estas formas de *ser* comunidad serán también narradas desde lo ritual y mítico, no alegórico sino tautegórico; no como representación, sino como un intento de explicar qué es lo real (Vivieros de Castro 2010). Ya Durkheim (1982) señalaba en su obra *Formas elementales de la vida religiosa*, al conceptualizar sociológicamente la religión, que se presenta como una forma de conciencia colectiva grupal; como un conjunto de normas morales y éticas que sublimadas regulan las relaciones sociales, la cohesión social y cultural de la comunidad. Claude Lévi-Strauss (1979), en sus críticas a Mauss, manifestaba también 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.

Contextualización socioeconómica de la comunidad de Shuid

La comunidad de Shuid es una de las cuatro comunidades, en este caso indígena, pertenecientes a la Parroquia de Guasuntos, cantón Alausí en la provincia de Chimborazo (Ecuador). Su extensión es de 1.179,57 hectáreas. Cuenta con 245 jefes de familia y una población de 1.047 habitantes. Esta población se halla distribuida en dos grandes sectores: 170 jefes de familia se encuentran en *Ucu shuid* “Shuid de adentro”, que a su vez se subdivide en cuatro espacios o sectores pequeños: *Arcanac*, *Paccha*, *Shuid – panchi*, *yurac casa*, 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 central, y neutro al mismo tiempo, llamado *chacarrumi* (puente de piedra), en el cual se halla la escuela *Socta Urcu* (seis cerros) y la capilla o iglesia católica de la comunidad.

Shuid limita 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 1

1-14 años		15-49 años		50-65 o más		Total
Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Hombres
272	243	197	216	45	74	514
515		413		119		1.047

Población de la comunidad Shuid por rango de edad.
Elaboración: Abrahan Azogue, abril 2012.

De acuerdo al gráfico anterior, predomina la población entre 1 y 14 años; seguidamente se halla la población económicamente activa, comprendida entre los 15 y 49 años (en este rango de edad hay un predominio de mujeres); por último, encontramos a la población mayor que suma un número también considerable. De este cuadro se desprende que el recambio generacional en “mano de obra” está garantizado. Sin embargo, ese futuro es incierto frente a la falta de tierra, escasa productividad agrícola y la desvalorización de sus mismas prácticas.

En el cantón de Alausi, la densidad poblacional media es de 0,27 hab/ha (PDOT-GADM Alausi: 2012); en la parroquia de Guasuntos la densidad es más alta que en el resto del cantón: 0,82 hab/ha. Estos datos resultan importantes desde el punto de vista económico-productivo, ya que el contexto dibuja un panorama complejo de muchas manos y poca tierra. Por su extensión geográfica y presencia poblacional, la comunidad ocupa el 26% total del territorio de la parroquia de Guasuntos, aunque concentra el 40% de la población total. Posee la mayor concentración poblacional de la parroquia, no así el suficiente espacio territorial, lo que representa un serio problema de equilibrio entre producción y número de habitantes.

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*. La relación con la parroquia de Guasuntos 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. Durante el mes de julio se producen en esta parroquia romerías religiosas para visitar y entregar ofrendas a “mama Carmen” (Virgen del Carmen).

Los espacios de pastoreo son escasos y las prácticas de una agricultura de subsistencia se realizan con fuerza de trabajo femenino, infantil y anciano, lo que 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 conflictivamente la realización de actividades de ayuda mutua como una muestra de solidaridad comunitaria, en donde juegan un papel importante las relaciones propias de la familia ampliada a partir de micro-solidaridades que entretejen las mujeres. Además de estas relaciones internas se buscan otras, “al partir” con gente 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.

Las importantes precipitaciones en invierno y los 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. En este duro clima se cultiva en Shuid principalmente maíz, cebada, trigo, alverja, lenteja, habas, papas para la subsistencia familiar. Una mínima cantidad se destina al mercado local del cantón (Alausí), lo que permite obtener algunos escasos rubros para la economía familiar. Estas actividades económicas se complementan con la crianza de ganado mayor (vacuno, caprino, ovino) y ganado menor (cuyes, gallinas, conejos) para los usos domésticos, permitiendo algunos ahorros utilizados en momentos de necesidades y emergencias económicas familiares.

Una fuente de ingresos extras se basa también en la venta esporádica de algunos cultivos de las chacras

(huertos) como: cebolla, culantro, perejil, manzanilla; o bien de productos silvestres recolectados como berro, nabo, cursonera, cardión, menta, pipirita, amapola blanca, pero principalmente roja. Estas ventas se realizan en la parroquia vecina de Achupallas en Alausí o a los comerciantes mestizos e indígenas que andan por el lugar.

Son contadas las familias que han logrado prosperar más allá de la media económica comunal, o por lo menos ese progreso no revierte al interior de la comunidad, ya que en muchas ocasiones los ahorros se invierten en la ciudad u otros lugares fuera de Shuid. Si la economía de ciertas familias ha cambiado es porque mediante los emigrantes han logrado hacerse de capital para comprar nuevas tierras, instalar una tienda o adquirir un medio de transporte. Sin embargo, la mayoría de la población sigue reproduciéndose en medio de necesidades aún insatisfechas, principalmente económicas.

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 impuestos por el Estado. Aunque este proceso no es nuevo, y se explicita de forma clara desde la primera mitad del siglo XX a partir de la ley de comunas, ha tomado impulso más recientemente debido a la acción desarrollada desde los ministerios, gobernaciones y otras dependencias estatales bajo una lógica de control y administración de poblaciones.

Las 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. Aunque aparentemente los primeros tienden a desaparecer, he comprobado en esta investigación que las administraciones recurren a estas figuras (alcaldes y regidores) cuando su gestión se siente debilitada, con el fin de restablecer y legitimar su poder en el interior de la comunidad. No obstante, se evidencia una lucha simbólica (no siempre manifiesta) por los espacios, los rituales, los significados entre las viejas y nuevas autoridades. A pesar de todo, *los taitas* siguen cumpliendo un papel fundamental en la organización de los rituales que permite 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 ha 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 *pobremente*. 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 Chafra, Comunidad Vecina de Mapahuiña, Parroquia Achupallas. Citado en MCPNC – UNACH 2011: 89).

En relatos como el anterior se evidencia la importancia de lo relacional; palabras recurrentes como “rogar”, “pedir”, “cumplir” y un permanente “que dirán” o “la gente siempre habla”, permiten entender las implicaciones sociales, económicas y políticas que tiene el ampliar o disminuir las redes sociales a partir de juegos simbólicos.

Re-encuentros con lo relacional

La reproducción y vigencia de prácticas relacionales como compadrazgos, priostazgos o 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” (seleccionar) a alguien para un posible compromiso: sea como compadre, padrino o prioste y el que será “cogido”. La elección es siempre un compromiso, ya que implica tanto asumir

responsabilidades, como asumir los costes económicos y sociales. Para el que propone y para el comprometido lo relacional implica un constante intercambio de dones y contradones, pero también de tratos económicos, lealtades sociales y políticas. 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 que propone la teoría de los dones de Mauss), aquello tiene más bien que ver con normas de relacionamiento social. 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.

Muchos jóvenes en la actualidad rehúyen establecer compromisos de larga duración -como compadrazgos, priostazgos, cabildos o alcaldes- lo que demuestra el constante resquebrajamiento de las formas de sociabilidad más tradicionales. No obstante, ellos saben que no comprometerse con los rituales cotidianos tiene sus costos, tanto en términos sociales como simbólicos. Los compromisos, aunque se rehúyan, no son fáciles de eludir; el “qué dirán” sigue teniendo importancia fundamental en las conciencias de los comuneros de Shuid.

La etnografía. Rituales de reinención de la familia y la comunidad

Al encontrarse la mayoría de las actividades cotidianas regidas por “tiempos naturales” y “no racionales”, una vez terminado el ciclo agrícola comienza el 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. Una forma de entender el tiempo y espacio ritual que hace poco caso a las políticas estatales de crecimiento, optimización, eficacia y rentabilidad. Lo comunal no puede entenderse desde una lógica puramente económica o administrativa, adquiere sentido en 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* (partidario mestizo) porque “la gente siempre habla”. Mi esposa se muestra preocupada porque fuimos escogidos para ser padrinos de una boda en la que es preciso organizar muchas cosas, y el tiempo nos “pisa los talones”.

En la comunidad, los ritmos y los tiempos son percibidos y vividos conflictivamente entre “lo racional” y lo “natural”. De este modo, la preocupación de mi esposa tiene que ver con que las cosas tienen que salir bien. Es ya la segunda vez que vamos a ser padrinos de matrimonio y tiene que salir mejor que la anterior. Ya falta poco tiempo y todavía no hemos *rogado* (buscado) cocinera, ayudante ni maestro (músico). Tampoco tenemos leña para *la cocinada* de esos días, ni hemos comprado la ropa necesaria para que luzcan los novios. En fin, falta todo, así que su preocupación es más que justificada, hasta los sacos de trigo de la cosecha con nuestro *chagrayuc* (partidario mestizo) siguen en el lugar que fueron puestos ese día. De la misma manera, los sacos de mazorcas de maíz y los de cebada, absolutamente todo sigue allí, indicando y recordando, a los que ingresan a nuestra casa, el esfuerzo realizado por toda nuestra familia durante el tiempo de la siembra y la cosecha; recordando también cómo nuestras relaciones sociales resultaron efectivas. 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 tienen que ver con varios compadres, ahijados y familiares necesarios para la organización de la boda, tanto antes como durante y después de celebrar la ceremonia.

Frente a los “ruegos” llegan mis suegros que se harán cargo de “rajar” (cortar) la leña suficiente para la ocasión. Una prima de mi esposa será la cocinera y sus ayudantes serán dos ahijadas nuestras de confirmación. Un hermano de mi esposa trae el arroz (medio quintal) y las papas (dos sacos); el pastel (de tres pisos) lo proporcionará un primo suyo y mi suegra aportará un puerco. Y al parecer, lo más importante: un primo de mi esposa y mío también, *el gordo Andrés*, será el maestro de boda. Nos acompañará tocando tres días y tres noches con su acordeón y, si bien es cierto que es 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 rechazarlo, porque el pedido para un sacramento es sagrado y si “no se cumple” *Dios puede castigar*.

Nosotros aportaremos para esos días los cuyes necesarios, una borrega por *carishina* (como “hombre”, que no se preña) y una “chulquera” (de Alausí) presta el dinero necesario para cumplir a cabalidad

nuestro cargo, principalmente en la compra de ropa y otras cosas necesarias para el día de la boda.

En la feria de Alausí (cabecera cantonal de nuestra parroquia Guasuntos que se halla a una hora, aproximadamente, viajando en carro), un domingo compramos lo necesario: dos mudas de ropa del mismo color para la novia y la madrina (centros, bayetas, macanas, sombreros, zapatos, medias), y para el novio y el padrino (pantalones, ponchos bufandas, sombreros, zapatos, medias), que serán usadas el día de la boda. Una muda de ropa para la subida a la iglesia y otra muda para entrar a la misma y a la casa del novio. Todos tenemos que estar impecablemente vestidos porque ello es sinónimo de prestigio, 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 que son instrumentalizadas en estos contextos.

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 *puruha* (una especie de bufón de la fiesta). Él acepta aunque me reprocha no haberle escogido con anticipación. El día fijado para la boda nos levantamos muy temprano. Los *puruhaes* ya han llegado y mi esposa reparte a cada uno de ellos, no sin antes rogarles brindado comida y licor, un bulto que consiste en una cobija de vivos colores con las mudas de ropas nuevas para los novios y padrinos. También cada uno de los invitados, que al momento se encuentran en nuestra casa, llevará una parte de la carga, lo que en realidad vendría a ser “la dote” del matrimonio que será ofrecida por nosotros; una especie de intercambio simbólico indispensable dentro de la ceremonia. Esta dote está constituida principalmente por utensilios de cocina, cosas para la casa, algún animal, ropa nueva, abundante comida y chicha que serán llevadas hasta donde se encuentra la novia para poder sacarle de la casa de sus padres.

Mi suegra carga con las ollas de arroz, las papas y la carne (cuyes, gallinas, puerco y borrego), mi suegro con el licor (tres botellas), un vecino nuestro con un barril del *imbomishqui* (chicha dulce) que será bebida en la noche en un ritual llamado *imbulla* (a manera de pelea verbal entre hombres versus mujeres, que darán consejos y reproches a la joven pareja). El que carga el barril será el que más baile en el transcurso del camino. 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 manipular 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 brindado a todos los que encontremos en el camino, además de invitarles para que nos acompañen a nuestra fiesta. Es todavía oscuro y en el camino encontramos algunas personas, principalmente mujeres, que son partícipes de otros *convites* (matrimonios) dentro de la comunidad. La música que entona nuestro maestro 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.

Cabe indicar que la noche anterior se ha realizado otro ritual: el *palabri* o “pedida de mano” 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 a pedir su mano, llevando abundantes presentes (dones) para ser entregados a los padres y familia de la novia. Cuanto más abundantes sean los presentes más serán los compromisos adquiridos; son formas de endeudar a los otros con 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 más allá de lo normal las cualidades positivas del novio. De la forma 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. Pero volvamos al ritual de la boda.

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 imprescindible. Es su responsabilidad que

así sea y de ello es 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 y reproches, cantados en tonos alegres, dirigidos a los futuros esposos; 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 y se pierden en las profundidades de los caminos y quebradas.

Llegamos a la casa de la novia y pedimos permiso para entrar. Ingresamos en ella de la manera más humilde posible; somos recibidos por la madre de la novia y sus familiares 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 se repiten tanto para el ingreso como 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.

Luego de comer y tomar todo lo que brindan, rápidamente mi esposa se dirige al segundo piso de la casa en donde se halla la novia para *vestirla* y *peinarla* 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 persona allegada, a su manera, instruye sobre lo que le espera a la mujer siendo esposa; una de ellas es que la joven pareja pasará a ser considerada como comuneros con obligaciones y derechos comunales. La novia ya conoce esta parte de la ceremonia y espera con el pelo lavado y suelto listo para la *peinada*. Mientras esto sucede, el derroche de comida y bebida no debe ser escatimado, ya que la futura pareja será considerada mezquina o generosa dependiendo de estos momentos.

Los *puruhaes* cada vez más inquietos (ya ha comenzado a amanecer), entre bromas, piden apurar el peinado y la vestida de la novia. Mientras esto sucede se dedican a la tarea de “comprar una vaquilla” (en este caso la novia). Para ello recorren toda la casa, tanto el interior como el exterior, buscando “la valiosa mercancía” y esperando que aquella sea de su agrado. Al ser un negocio entre casas tiene que resultar beneficioso 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” y regatean a sus familiares 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, alegrías y llantos de parte y parte.

La “vaquilla” (la novia), ya comprada por los *puruhaes*, es amarrada en la cintura con una soga y sacada de la casa de sus padres en medio de gritos, alegría, baile, bulla, bendiciones, lloros. La comida y el licor siguen siendo repartidos en abundancia a todos los presentes tanto fuera como dentro de la casa. Esta estrategia permite la reproducción de la familia-comunidad y las relaciones al interior de ellas, pero también las relaciones desiguales de género. Relaciones de subordinación de la mujer pero al mismo tiempo de afirmación de la comunidad [\(2\)](#).

Por nuestra parte, y también por parte de los familiares de la novia, entre griteríos, 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 a la comunidad, con todos los deberes y derechos que adquieren al momento. Con nuestro maestro y los *puruhaes* adelante nos dirigimos alegremente, entre bailes, a la casa del novio a entregar nuestra reciente “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 material y simbólica de la familia.

Ya una vez fuera de la casa, la novia va sola y nadie de sus familiares le acompaña, no así de nuestra parte que al momento ya estamos en buen número entre familiares, amigos, compadres y ahijados de primera comunión, confirmación y matrimonio. Llegamos a la casa del novio y 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 a sus familiares. Por mi parte cumplo “lo esperado”: vestir y peinar al novio sin tanta ceremonia. Sin embargo, el acto más importante que despierta el interés es la atención que todos brindan al novio como el futuro “hombre” de la casa. Le entrego la ropa nueva, un par de consejos “de hombres”, brindis 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. En el trayecto compartimos parte de nuestras *huanllas* (sea comida o trago) con todas las personas que encontramos.

En el camino pasa un carro del *José tío* (presidente de la comunidad) que se ofrece a llevarnos, aunque nos negamos ya que tenemos que ir bailando en cada lugar estratégico señalado por el maestro, porque si no la futura pareja resultará ociosa. Pensarán que todo en la vida se presentará así de fácil; más bien de esta manera conocerán la dureza de la vida, así como la satisfacción de vencer esas dificultades y transformarlas en felicidades y alegrías. Mientras tanto se han ido aproximando a la plaza de la iglesia otras parejas jóvenes con toda la comitiva necesaria. Cuando llegamos, nos cambiamos con nuestra segunda muda de ropa nueva e ingresamos a la iglesia, donde se encuentran 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, que es oficiado por el cura del pueblo. Los cánticos religiosos 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. Desde este momento pasan 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. Una vez acabada la misa, en el interior 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 comida o bebida). Estos actos de representación son mucho más extensos que los desarrollados en las casas del novio o de la novia, ya que se halla presente una amplia red de parientes que quieren expresar sus buenos deseos.

Después todos salimos de la iglesia y continuamos bailando hasta llegar a la casa de los padres del esposo, ya bien avanzada la noche, en donde continuará la fiesta hasta el amanecer. Al regresar de la iglesia por otro camino diferente al que fuimos, vamos formando un círculo (¿acaso el ciclo de la vida?). Ya en la casa del novio se repiten nuevamente las bendiciones, los consejos, la comida y el licor hasta bien entrada la noche.

Según avanza el tiempo todos esperan la realización de otro acto ritual tradicional dentro de nuestra comunidad: el *imbullá*, que se realiza acompañado de la música del maestro. Todos los presentes cogidos de la mano hacen un círculo en medio de la casa. En el centro se ubica 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 propicia del acordeón, este grupo de personas da vueltas y vueltas de un lado a otro mareándose cada vez más por efectos de las propias vueltas y también por la cantidad de licor consumido en el trayecto. Durante la realización de esta especie de danza ritual se produce un “enfrentamiento verbal” entre hombres y mujeres en medio de consejos, recomendaciones y reproches hacia la joven pareja. Mientras, uno de los familiares del novio reparte a todos el *imbomishqui* (chicha 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 cantan a coro. Entonces entran en juego las mujeres con sus cantos, dirigidas por una mujer mayor (una “mama”). En el centro del círculo está el “taita imbo”, que constantemente trata de salir del “encierro”, ya bastante mareado, mientras el grupo se lo 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; tramas que se entretujan horizontal y verticalmente en donde las formas de “ser mujer” y de “ser hombre” se hallan sujetas a un fuerte control social, que va inculcando maneras de *ser* comunidad entre el ayer y el hoy, dentro y fuera de la comunidad. Posteriormente mi esposa lleva a los novios a “hacer dormir” en la cama; después de terminar el *imbullá*, la fiesta continuará hasta la madrugada. Ya cerca del amanecer con la *huanlla* (comida y licor) regresamos a nuestra casa.

Casi no hemos descansado nada y ya muy temprano llegan nuevamente nuestros ahijados para

invitarnos al *servi* en la casa de los padres del joven esposo. Allí llegarán también todos los que han participado, de una u otra manera, en la boda. En este caso, la comida y el licor son *dones* que se intercambian constantemente. La comida cumple su papel nutritivo y el licor eleva los estados de ánimo, pero ambos están destinados a 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 a todos abundante bebida y comida (cuanta más carne en los platos, el respeto ha de ser considerado mayor), especialmente a 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 continuará sin parar hasta bien entrada la tarde, momento en el que invitamos también a todos a otro *servi* que se realizará en nuestra casa. Ya por la noche, y al tercer día de iniciado todo el ritual del matrimonio, nos acompañan casi todos los presentes a continuar con los *servis* en nuestra casa. Allí 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. De la misma manera que en la casa de los padres de nuestro ahijados, se coloca carne en abundancia (puerco, gallina, cuyes, borrego o chivo) hasta prácticamente colmar los platos.

En todos estos momentos nos acompaña la música del maestro 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 al igual que todos los invitados; incluida la cocinera, a la que luego mostraremos nuestro agradecimiento con comida y bebida de la misma forma que a todas las personas que prestaron menajes de cocina, como ollas, barriles, pailas. Posteriormente, y una vez concluidos todos los rituales de agradecimientos, mi esposa dirá días después *ahora si ya guané* (de esto ya no más). Nuestros compromisos han sido cumplidos 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 de nosotros”, de lo que dimos o no de comer y tomar. Hemos re-vuelto a ser *taita* y *mama* incorporando nuevos hijos a nuestra familia. De este modo asumimos nuevos compromisos y responsabilidades para continuar “siendo comunidad”.

Conclusiones

Abduca manifiesta que, cada vez más, términos (y posiblemente las mismas prácticas) como el de “reciprocidad” corren el mismo 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). Al respecto, Narotsky también manifiesta que la reciprocidad, actualmente, no serviría para explicar situaciones particulares, histórica y socialmente determinadas (Narotsky 2007: 405). No obstante, considero 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. No es posible “archivar” una noción cuando sigue siendo significativa para la sociedad que la practica. Es decir, es necesario analizar el término de reciprocidad desde su historia intelectual, pero sin olvidarnos de los usos cotidianos que realizan las colectividades.

De acuerdo al ritual de la boda descrito, considero más bien que lo que conocemos como reciprocidad tiende en la actualidad a conjugar movimientos de fuga, pero también de ensimismamiento interno y de reconfiguración continua. Por un lado, fuera de la comunidad -a través de los compadrazgos, padrinzagos, relaciones al partir- en busca de nuevas oportunidades y posibilidades; pero también en el interior de la comunidad que, en este caso, es desde dónde he intentado mostrar cómo se va reconfigurando lo relacional sin dar las espaldas a la contemporaneidad.

Me ha interesado también en el presente artículo, a través de mi experiencia y vivencia como forma de conocimiento, reconstruir una trayectoria de comunidad; como manifesté anteriormente, aquello es al mismo tiempo un posicionamiento político frente al tema de estudio. Muestro formas de hacer y de “ser comunidad” en la actualidad desde la lógica del don y, en cierta medida, desde la “politicidad del don” que entretienen las familias, confrontándose y al mismo tiempo aceptando la lógica del desarrollo y el sentido práctico ciudadano legitimado por el Estado. De este modo, cuestionan, aunque de manera

subalterna, la norma de “lo que debe ser” y el “deber ser” de la economía comunitaria y la organización misma de la vida cotidiana con la intención de seguir *siendo* comunidad, en cierta medida como un “hecho político” en el sentido de urgencia y protesta. La vitalidad del ritual del matrimonio cuestiona las perspectivas evolucionistas que anuncian el “fin de la comunidad” y ponen en evidencia el dinamismo de lo comunitario construido desde lo relacional; aquello indudablemente se va redefiniendo dentro de una multiplicidad de redes de poder y campos de fuerzas, incluidos los marcos de la vida cotidiana que son inestables; se arman y rearmen según la ocasión. Desde esta perspectiva, no existiría un ser relacional estático en el que todos convergen de manera automática sino una pluralidad de formas relacionales circunstanciales que deben ser constantemente refrescadas y renovadas mediante una pluralidad de rituales, favores, reciprocidades, gentilezas y agrados tanto horizontales como verticales, aparentemente guiados únicamente por intereses económicos, aunque en realidad responden a una multiplicidad de significados y necesidades. A partir de aquello las familias logran conjugar muchos intereses, ampliando nuevas redes sociales que en ocasiones se extienden más allá de la propia sociedad local.

La comunidad no es un mundo aparte aislado de lo global como muestran los nuevos elementos que se van incorporando al ritual de padrinzgo. Ya en los años ochenta del siglo XX, importantes estudios académicos mostraban 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 de inserción en el mercado y en una economía monetarizada (Kingman 2014), que para el caso latinoamericano tenía sus antecedentes ya en la colonia y en el siglo XIX.

Finalmente, pienso que lo que se considera como comunidad no existe “en sí misma” sino que se manifiesta en la singularidad de cada acontecimiento. Es el titilar desde las diferencias (Didi-Huberman 2012); es decir, no es lo que existe, es la singularidad, el acontecer, a manera de luciérnaga; esta se ilumina y se oscurece, aparece y desaparece, pero continúa existiendo en términos de afectividades y relaciones sociales. He intentado mostrar una “comunidad luciérnaga”, un mundo posible en constante devenir.

Notas

1. Aunque en contextos espaciales y temporales diferentes, estos procesos de desestructuración y de des-comunalización que estamos tratando aquí tienen mucha relación con la contraposición entre comunidad-sociedad tratada por autores europeos como Tönnies 1947 y Nancy 2000. Una contraposición que fue resultado de las relaciones asimétricas entre las comunidades y una economía de mercado que a la larga produjo fracturas y resquebrajamiento de la “vida comunitaria”, lo que produjo como resultado una crisis del modelo de comunidad y sus prácticas.

2. Véanse, al respecto, las reflexiones de Bourdieu (2000) sobre la dominación masculina.

Bibliografía

Abduca, Ricardo

2007 “Reciprocidad y don no son la misma cosa”, *Cuadernos de Antropología Social*, n° 26: 107-124.

Bonilla, Heraclio

1991 *Los andes en la encrucijada. Indios Comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito, Librimundi-Flacso.

1992 “1492 y la población indígena de los Andes”, en Robin Blackburn y Heraclio Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito, Librimundi: 31-51.

Bourdieu, Pierre

2000 *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama.

Bretón, Víctor

1997 *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Ino Producciones.

Chiriboga, Manuel

2009 "30 años después: una reflexión sobre los estudios: rurales y agrarios en el Ecuador", *Ecuador Debate*, nº 76: 147-174.

Didi-Huberman, Georges

2012 *Supervivencia de las luciérnagas*. Madrid, ABADA Editores.

Durkheim, Emile

1982 *Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid, Akal.

Gobierno Autónomo Descentralizado Cantonal Alausí

2012 *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial* (PDOT GADMCA).

Godelier, Maurice

1998 *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.

Ibarra, Hernán

2004 "Las comunidades campesino-indígenas como sujeto socio-territorial", *Ecuador Debate*, nº 63: 185-206.

Kingman, Eduardo (y otros)

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*. Quito, FONSAL: 178-221.

Kingman, Eduardo

2012 "Ciudad, Seguridad y Racismo", en Eduardo Kingman (comp.), *Migrantes Indígenas en la ciudad*. Quito, Heiffer-Flacso: 175-211.

2014 "Materiales de la memoria: el gremio de albañiles de Quito", en Eduardo Kingman y Blanca Muratorio (comps.), *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglo XIX*. Quito, Flacso: 183-212.

Lévi-Strauss, Claude

1979 "Introducción a la obra de Marcell Mauss", en Marcell Mauss, *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos: 13-42.

Mauss, Marcell

1979 "Ensayo sobre los dones, motivo y formas de cambios en las sociedades primitivas", en *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos: 155-258.

Mariátegui, José Carlos

2001 *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana*. Lima, Amauta.

Martínez, Carmen

2009 "La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena", en Carmen Martínez Novo (ed.), *Repensando los Movimientos Indígenas*. Quito, Flacso-Ministerio de Cultura: 173-198.

Martínez, Luciano

1980 *Descomposición del campesino de la sierra ecuatoriana*. Quito, El Conejo.

1984 *De campesinos a proletarios. Cambios en la mano de obra rural en la Sierra Central del Ecuador*. Quito, El Conejo.

2002 *Economía política de las Comunidades Indígenas*. Quito, ILDIS, Abya-Yala, OXFAM, Flacso.

MCPNC-UNACH

2011 *Los tesoros del Qhapaq Ñan*. Quito, El Conejo.

Molinié-Fioravanti, Antoinette

1986 "The Andean community today", en J. Murra, Nathan Watchel y P. Jacqu (eds.), *Anthropological*

history of Andean Politics. Cambridge, University Press: 342-358.

Murra, John

2009 *El mundo andino, población medio ambiente y economía*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

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*, n° 3: 403-424.

Ramón, Galo

2003 "Las relaciones interétnicas en la sierra norte: la diversidad evolutiva de Cayambe y Otavalo en el tránsito en la República", *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, n° 19: 23-48.

2006 *El poder de los norandinos. La Historia en las sociedades norandinas del siglo XVI*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.

Ruiz Ballesteros, Esteban

2009 *Agua Blanca. Comunidad y turismo en el Pacífico ecuatorial*. Quito, Editorial Abya-Yala.

Sahlins, Marshall

1983 *Economía de la edad de piedra*. Madrid, Akal.

Salomón, Frank

1992 "La yumbada: Un drama ritual quicha en Quito", en Eduardo Kingman (comp.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Quito, Centro de Investigaciones Ciudad: 457-459.

Sánchez-Parga, José

2007 *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*. Quito, CAAP.

Toaza, Luis Alberto

2009 "Cansancio organizativo", en Carmen Martínez (comp.), *Repensando los movimientos indígenas*. Quito, Flacso-Ministerio de Cultura: 123-146.

Thompson, P.

2000 *The voice of the past*. Oxford, University Press.

Tönnies, Ferdinand

1947 *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires, Losada.

Torres, Alicia

2009 *Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los Kañaris, Ecuador*. Tesis de Maestría en Antropología. Quito, Flacso Sede Ecuador.

Viveiros de Castro, Eduardo

2010 *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Madrid, Katz.