



UNIVERSIDAD ANDINA
SIMÓN BOLÍVAR
Ecuador

Paper Universitario

TÍTULO

**EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN LAS
COMUNIDADES DE LA SIERRA NORTE DE ECUADOR.
APORTES PARA UN ENFOQUE AMPLIO**

AUTORA

**Elisa Lanás,
Docente del Área de Derecho de la
Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador**

Quito, 2013

DERECHOS DE AUTOR:

El presente documento es difundido por la **Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador**, a través de su **Boletín Informativo Spondylus**, y constituye un material de discusión académica.

La reproducción del documento, sea total o parcial, es permitida siempre y cuando se cite a la fuente y el nombre del autor o autores del documento, so pena de constituir violación a las normas de derechos de autor.

El propósito de su uso será para fines docentes o de investigación y puede ser justificado en el contexto de la obra.

Se prohíbe su utilización con fines comerciales.

EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN LAS COMUNIDADES DE LA SIERRA NORTE DE ECUADOR. APORTES PARA UN ENFOQUE AMPLIO¹

RESÚMEN EJECUTIVO: El concepto de trabajo admite distintos enfoques. Desde la cultura occidental el término trabajo se ha reducido a las actividades que generan bienes y servicios para su intercambio por dinero; mientras que desde la visión de las comunidades indígenas, concretamente las de la sierra norte de Ecuador, el trabajo es parte de un todo más grande que es la búsqueda de la armonía, es estar bien con uno, con la familia, con la comunidad y con el entorno, por medio de la realización de actividades donde la reciprocidad es el principal componente.

PALABRAS CLAVE: trabajo, familia, reciprocidad, ranti ranti, maquipurarina, minga.

TABLA DE CONTENIDOS: Introducción.- I. El concepto de trabajo desde un eje amplio vs. uno reducido.- II. Antecedentes del trabajo en las comunidades indígenas de la sierra norte de Ecuador.- III. La familia como eje vertebrador del sistema de producción indígena.- IV. La reciprocidad como principal componente de las relaciones productivas en el mundo indígena.- V. Principales formas productivas en la sierra norte de Ecuador.- VI. Evolución del concepto de trabajo en la sierra norte de Ecuador.- VII. Propuesta de reformulación del concepto de trabajo desde una perspectiva amplia- Conclusiones.- Bibliografía.- Anexos.

¹Informe final de la investigación “*Concepto de trabajo en el sistema de derecho indígena de la sierra del Ecuador y su aporte al derecho ecuatoriano*”, financiada por el fondo de investigaciones de la Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.

INTRODUCCIÓN.-

El concepto de trabajo que se encuentra ampliamente extendido en el mundo blanco mestizo es el de una actividad que realizan las personas, cuyo propósito es generar bienes y servicios para el intercambio por dinero, este concepto ha sido objeto de entronización como una de las acciones más importantes que realizan los seres humanos a lo largo de sus vidas. Hoy por hoy, pasamos los primeros años de existencia conociendo el mundo que nos rodea y aprendiendo a vivir en sociedad, más adelante las habilidades que desarrollamos están encaminadas a que en nuestra vida adulta seamos capaces de desempeñarnos lo mejor posible en actividades que nos representen ingresos adecuados para una buena vida.

No obstante, este significado de trabajo no es el único, y es bueno replantearse las limitaciones de las que adolece, no solamente porque la mayoría de personas en edad de trabajar deben aceptar tareas que no son de su agrado y que no alcanzan para cubrir ni las necesidades básicas; o porque un grupo importante de seres humanos, en su mayoría mujeres, realizan actividades relacionadas con el cuidado humano, por las que no reciben ingresos, y que son consideradas por la sociedad como de menor importancia; sino también porque para importantes colectivos, el concepto de trabajo tiene otras connotaciones que le dan otro valor, generalmente más amplio que el que se le da en la cultura occidental.

Con ese objetivo, la presente investigación parte del enfoque teórico que explica la existencia de un concepto de trabajo amplio y uno reducido, siendo el reducido materia de la primera parte de este estudio, toda vez que es la acepción ampliamente difundida y aplicada en la actual sociedad de producción mercantil y consumo.

Más adelante, a efectos de indagar respecto del significado amplio que la palabra trabajo tiene para los indígenas de Ecuador, esta investigación parte de estudios anteriores, sobre todo de etnohistoria e historia de la sierra norte del país, que explican sus diferentes acepciones y aplicaciones a lo largo de las distintas épocas, desde antes de la llegada de los Incas, la colonización incásica, la colonización española, para llegar finalmente a la época republicana temprana y actual.

Con esos antecedentes, la investigación muestra a la familia como el eje vertebrador del sistema de producción indígena, e indaga el significado que la reciprocidad tiene como el principal componente de las relaciones productivas en el mundo indígena. Posteriormente se explican tres importantes formas productivas que salen de la esfera del concepto reducido de trabajo, y representan un verdadero aporte al definir de forma amplia esta actividad.

Finalmente, se toma nota de la evolución del concepto de trabajo para las comunidades indígenas de la sierra norte, a través de las experiencias de migración tanto interna como externa, y la incorporación de nuevas actividades vinculadas a la producción en la sociedad blanco – mestiza, para intentar una reconceptualización del trabajo, que tome en consideración todos estos aportes.

La autora ha venido trabajando en este tema desde hace algunos años, y para la presente investigación se ha tomado algunos de los postulados teóricos contenidos en el artículo titulado: *Introducción al concepto de trabajo en la cultura indígena. Su evolución en la cultura Otavaleña*, escrito como parte del proyecto “Justicia Indígena y Constitucionalismo Emancipador”, financiado por la Fundación Rosa Luxemburgo.

En la presente investigación se incorporan nuevos postulados teóricos, y se aplica de manera sistematizada el método cualitativo por medio de la técnica de entrevista a informantes calificados de seis comunidades de la sierra norte del Ecuador, que son: La Libertad de Azama – Otavalo (Imbabura), El Cercado – Cotacachi (Imbabura), El Batán – Cotacachi (Imbabura), San Clemente – Ibarra (Imbabura), Ayora – Cayambe (Pichincha), y Tabacundo (Pichincha).

I. EL CONCEPTO DE TRABAJO DESDE UN EJE AMPLIO VS. UNO REDUCIDO.-

El concepto de trabajo, al igual que otras construcciones sociales, admite visiones diferentes, en virtud de las cuales se pueden incluir más o menos componentes. Cabe entonces plantearse un concepto amplio y uno reducido de trabajo.

Un primer acercamiento permitiría entender al trabajo desde un concepto amplio como toda actividad que al ser realizada adecuadamente, genera otras recompensas intrínsecas a la propia actividad y no valoradas en dinero, tales como el sentimiento de crecimiento personal, o la autosatisfacción por el deber cumplido; mientras que desde una perspectiva reducida, el trabajo sólo puede ser recompensado de forma extrínseca, que puede presentarse en la adquisición de un mayor estatus social, en la obtención de dinero, o incluso en el convencimiento de estar apostando por la salvación personal, es decir que tiene una valoración exclusivamente instrumental.

Cuando se habla de trabajo desde una perspectiva reducida, no se concibe una experiencia humana universal y casi natural, sino que se está tratando etnocéntricamente de lo que es trabajar para esa subespecie en regresión que viene a ser el actual hombre blanco

occidental, modelado según el prototipo masculino, anglosajón, de clase media, de mediana edad, protestante y urbano (alto, guapo, rico, elegante, competente, asertivo e insaciable), inserto en una socio cultura dominada por el mercantilismo, el individualismo, el productivismo y el consumismo.²

La base de la distinción entre lo laboral y lo no laboral radica en las finalidades, las condiciones y las circunstancias específicas de la tarea desarrollada: en las sociedades industrializadas, la meta de esta actividad consiste en la venta de los bienes o servicios producidos; función que tiene lugar en un contrato explícito, por el que la persona se compromete y se obliga a la ejecución de un trabajo, a cambio de la compensación económica correspondiente.

En opinión de una parte de la doctrina,³ esa visión reducida del concepto de trabajo como actividad productora de riqueza en el sentido mercantil, riqueza que cuenta exclusivamente con todo aquello que puede ser valorado monetariamente en el mercado; entonces sólo sería trabajo aquella actividad que se realiza con la expectativa de una remuneración. Esta visión atenta contra su coherencia interna del concepto de trabajo, en la medida en que quedan fuera de este concepto una serie de actividades concretas que producen *valor de uso*, y por tanto riqueza que no es productiva.

Para Habermas⁴, el concepto de *trabajo* o *acción racional* es más amplio, en la medida en que implica una acción instrumental o bien una elección racional, o una combinación de

² Josep Blanch (Coord.), *Teoría de las relaciones laborales. Fundamentos*, Barcelona, Editorial UOC, 2003, pág. 26.

³ José A. Noguera, *La Transformación del Concepto de Trabajo en la teoría social*, Tesis Doctoral, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998, págs. 275 – 276.

⁴ Jürgen Habermas, *Ciencia y Técnica como "Ideología"*, Segunda Edición, Madrid, Editorial Tecnos, 1994, pág. 68.

ambas. Dicha acción instrumental se orienta por reglas técnicas que descansan sobre el saber empírico; esas reglas implican en cada caso pronósticos sobre sucesos observables, ya sean físicos o sociales, estos pronósticos pueden resultar verdaderos o falsos. El objetivo que se persigue con todo esto es la transformación de la naturaleza para beneficio propio o del grupo al que se pertenece.

José Antonio Noguera, en su tesis doctoral titulada *La transformación del concepto de trabajo en la teoría social*⁵, toma como referencia la teoría de la acción comunicativa, desarrollada por Habermas, para explicar que toda acción humana puede abordarse desde tres dimensiones: una cognitivo - instrumental, una práctico – moral, y una estético – expresiva. Desde la primera dimensión, una acción busca un resultado concreto y es cuestionable en función de su eficacia o su eficiencia. Desde la dimensión práctico – moral, la acción está siempre inserta en horizontes de significado socialmente construidos y en un entramado de relaciones sociales significativas, pudiendo valorarse desde la perspectiva de su correlación o adecuación normativa. Desde la dimensión estético expresiva, una acción significa la posibilidad de auto – expresión y auto – realización del agente, pudiendo ser juzgada desde el punto de vista de su autenticidad y con criterios más “estéticos” que “éticos” o “técnicos”.

Al aplicar este esquema al concepto de trabajo, implicaría que una perspectiva amplia debería incluir las tres dimensiones, mientras que una visión reducida sólo incluiría la cognitivo - instrumental, o a lo sumo la práctico – moral, pero más bien en un sentido instrumentalista que mira a la actividad como un “deber social” o de “utilidad social”. De hecho, la Constitución ecuatoriana recoge este principio en su art. 33, cuando señala que

⁵ José A. Noguera, *La Transformación del Concepto de Trabajo en la teoría social...*, pág. 11.

“El trabajo es un derecho y un deber social”. Existe una razón lógica y conceptual que justifica esta definición: el concepto reducido es el que estructura el trabajo en torno a la instrumentalidad y falta de libertad, mientras que el concepto amplio se construye en torno a la potencialidad para la libertad y la autoexpresión y autodesarrollo del individuo.⁶

El uso tanto cotidiano y científico que actualmente tiene el concepto reducido de trabajo como un valor abstracto, referido a cualquier tipo de actividad productiva o generadora de un agregado económico y susceptible de intercambio mercantil, tiene una historia corta, un largo período de procesamiento social y cultural y está sometido a un proceso de evolución constante.

Cuando se estudia el origen del concepto de trabajo, generalmente se hace alusión al advenimiento de la sociedad capitalista a través de la revolución burguesa, no obstante que es posible buscar sus raíces desde el momento que surge la explotación del ser humano por el ser humano en la historia con el nacimiento de la esclavitud, sistema de producción que se basó en la propiedad de los sujetos y de todo lo que ellos fueran capaces de producir. Más adelante se menciona al sistema de producción feudal, cuyo régimen de trabajo era de tipo servil o gremial, basado en una relación estatutaria regulada por las Ordenanzas Reales o Municipales y por los estatutos de los gremios.⁷

En la segunda mitad del siglo XVIII y durante el siglo XIX la sociedad europea sufre una radical transformación como resultado de la revolución industrial, siendo lo más importante de ella los efectos sociales producidos por la introducción de la máquina.

⁶ José A. Noguera, *La Transformación del Concepto de Trabajo en la teoría social...*, pág. 11.

⁷ Ignacio Albiol y otros, *Derecho del Trabajo. Fuentes y Contrato Individual*, Valencia, tirant lo blanch libros, 1999, pág. 45.

La revolución industrial trajo como principal resultado el cambio en la titularidad de los medios de producción. Anteriormente, trabajo y capital estaban unidos en la persona del artesano. Posteriormente se produjo la disociación de estos dos elementos, en la medida en que para instalar una fábrica con maquinaria se hizo necesario contar con mayor capital, produciéndose en ese momento histórico las grandes concentraciones de dinero con el nacimiento de las sociedades aportadoras de ese capital.

El viejo modo de producción feudal resultó entonces insuficiente para hacerse cargo de las necesidades de desarrollo de las nuevas fuerzas productivas, lo que exigió un cambio. La concentración de los medios de producción en manos del capitalista provocó la separación del trabajador de los medios de producción, de manera que este se vio obligado a ofrecer su fuerza de trabajo a cambio de un salario, estableciéndose así un nuevo tipo de relaciones entre capitalista y asalariados. Este proceso histórico que se conoce con el nombre de revolución burguesa.⁸

Ahora bien, la preponderancia que el trabajo, entendido como la transformación de la naturaleza para beneficio propio y de la sociedad, adquirió en el conjunto de las actividades humanas, se debió a otros acontecimientos que al decir de la doctrina⁹, son los siguientes: la reforma protestante, la nueva ciencia y la filosofía racionalista y empírica; que influenciaron en el ser humano distanciándolo del mundo, imprimiéndole para ello un constante deseo de transformar ese entorno a través del esfuerzo, para aumentar por esta vía la riqueza material a disposición de la especie humana¹⁰. A partir de entonces las personas

⁸ Ignacio Albiol y otros, *Derecho del Trabajo. Fuentes y Contrato Individual...*, pág. 48.

⁹ José Durán, "La construcción social del concepto moderno de trabajo", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 13, 2006, pág. 220.

¹⁰ Hanna Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998, pág. 277.

fueron apreciadas en función de sus conductas, en tanto éstas estuvieran enmarcadas en la voluntad de alcanzar mayor riqueza para así lograr la tan ansiada felicidad.

En cuanto al protestantismo, el distanciamiento con la naturaleza tuvo su principal origen en la falta de certeza que de acuerdo a los planteamientos de la doctrina cristiana generó la teoría de la predeterminación.¹¹ Precisamente, con el propósito de salir de esa incertidumbre, los creyentes se entregaron a cumplir con sus actividades diarias con una actitud planificada, racional y austera. A partir de entonces la riqueza pasó a ser el resultado moralmente lícito del esfuerzo de cada persona, y por tanto, el bienestar económico pasó a ser no sólo aceptado sino incluso buscado y fomentado. En ese sentido, “los seres humanos se volcaron en la transformación de un mundo con el que mantenían una relación esencialmente instrumental.”¹²

Por su parte, la ciencia moderna y el pensamiento cartesiano influyeron también en la actitud que el ser humano adquirió respecto al mundo y a los de su especie, que consistió en el cuestionamiento de la verdad como algo revelado y relacionado con la experiencia sensorial de los sujetos, para validar otro tipo de verdad basada en la experimentación. En ese sentido, la realidad ya no estaba en el mundo donde se interrelacionaban los seres humanos, sino que se convertía en un hecho objetivo que podía demostrarse mediante la deducción lógico matemática y la experimentación.¹³

A partir de la entronización del trabajo asalariado como componente central del concepto de trabajo, se hace necesario señalar la relevancia social y económica de otras formas de

¹¹ Max Weber, *Economía y Sociedad*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, pág. 78 y ss.

¹² José Durán, “La construcción social del concepto moderno de trabajo”..., pág. 221.

¹³ Hanna Arendt, *La condición humana*, Barcelona..., pág. 296.

trabajo que no encajan dentro de los estrechos márgenes de lo que se concibe como actividad laboral en sentido estricto. En ese orden, la doctrina laboral que ha estudiado el tema¹⁴, establece las siguientes categorizaciones de trabajo no asalariado: tareas domésticas, autoproducción, voluntariado social y prosumo.

Las primeras son aquellas actividades diversas y heterogéneas, de carácter privado, relacionadas con el mantenimiento cotidiano del propio hogar. Por autoproducción se entiende la producción orientada principalmente al consumo de los propios productores, vinculada a las sociedades agrícolas. Voluntariado social son las tareas con efectos económicos, ejecutadas desinteresadamente, sin la compensación salarial ni el carácter obligatorio que conlleva un contrato laboral. Y finalmente el prosumo, que es la actuación económica en que el mismo agente es, a la vez y en parte, productor y consumidor del servicio que recibe (como ocurre en un cajero automático o en un restaurante de autoservicio).¹⁵

Aparte de las formas de trabajo no asalariado mencionadas arriba, que pertenecen también al mundo occidental, las comunidades indígenas, manejan sus propias definiciones respecto de la actividad de los individuos que actúan en la naturaleza para obtener bienes y servicios de consumo e intercambio.

Las relaciones productivas de los indígenas responden a un modelo de convivencia más amplio, en donde entran en juego otros elementos, de hecho en ocasiones se hace difícil separar las distintas esferas de la vida, y si bien el elemento remunerativo está cada vez más

¹⁴ Josep Blanch (Coord.), *Teoría de las relaciones laborales. Fundamentos...*, pág. 40.

¹⁵ Josep Blanch (Coord.), *Teoría de las relaciones laborales. Fundamentos...*, pág. 40.

presente en el trabajo, todavía este concepto responde a una categoría más amplia que la de una actividad para obtener *riqueza mercantil*.

II. ANTECEDENTES DEL TRABAJO EN LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE LA SIERRA NORTE DE ECUADOR.-

Antes de la llegada de los Incas a territorio ecuatoriano, la reciprocidad, la redistribución y el intercambio fueron utilizados para organizar a la gente de la misma comunidad y crear vínculos solidarios entre comunidades diversas, tanto en un ámbito regional como fuera de él.

En las sociedades andinas, especialmente la redistribución (muchas veces ritual) y la solidaridad de parentesco (por alianza o ficticio), fueron un amortiguador para el mantenimiento de las relaciones asimétricas.¹⁶ Los nobles y los subordinados a ellos, o la “gente común” que formaba la mayoría de la población, estaban enlazados por un sistema gradual de redistribución de los bienes y del control de mano de obra.¹⁷

En ese sentido, el papel protagónico de los curacas o caciques, evidenciado en la documentación temprana, estuvo orientado a mantener la eficiencia, la seguridad y la satisfacción de necesidades colectivas. Los caciques y la *gente común* mantuvieron una unidad muy cohesionada a efectos de operar una eficaz redistribución de bienes y el control de la mano de obra.¹⁸ Se combinaron estratégicamente la agricultura intensiva y la

¹⁶ José Echeverría, “Las sociedades prehispánicas de la sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica”, en *Colección Otavalo en la Historia*, Serie I. Perspectiva Histórica, Volumen I, Universidad de Otavalo e Instituto Otavaleño de Antropología Editores, 2004, pág. 184.

¹⁷ Udo Oberem, “El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)”, en *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana, Colección Pendoneros*, No. 20. Otavalo, 1981, pág. 77.

¹⁸ Udo Oberem, “El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)”, pág. 77.

agricultura extensiva. El incremento de la producción, más allá de lo requerido, facilitó el desarrollo de trabajos comunitarios de gran escala, ceremonias de varios días y respuesta positiva a problemas básicos del entorno, como sequía, humedad excesiva, heladas, erosión, etc.¹⁹

Se han hallado vestigios que aportan a la idea de un fuerte intercambio intra y extra zonal en la sierra norte de Ecuador antes de la llegada de los Incas, así como de una organizada producción de subsistencia. En opinión de Frank Salomon,²⁰ existían tres clases de localizaciones que representaban verdaderos imanes para el comercio, y esta parte del país contaba con las tres: los centros algodonereros en la vertiente occidental, el valle transversal semiárido del sistema fluvial del Chota-Mira, y las salinas cerca del río Mira. Esta situación geográfica privilegiada convirtió a varias ciudades de la sierra norte de Ecuador, como Otavalo y Pimampiro, en centros de acopio e intercambio de mercancías, principalmente a través del trueque.

En efecto, la ecología peculiar de la región permitió el desarrollo de la “microverticalidad”²¹, entendida como el control que un solo grupo étnico mantenía sobre varios pisos ecológicos próximos entre sí. Sobre este fenómeno, Chantal Caillavet²² señala dos tipos de aprovechamiento, el primero fue la especialización por comunidad para el intercambio y la reciprocidad intraétnicas, y el segundo el envío de exploradores de etnia a etnia para obtener los recursos necesarios. El sistema de complementariedad basado en el

¹⁹ José Echeverría, “Las sociedades prehispánicas de la sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica”..., pág. 188.

²⁰ Frank Salomon, *Los Señores étnicos de Quito en la época de los Incas. La economía política de los señoríos norandinos*, segunda edición, Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio, 2011, pags. 355 – 357.

²¹ Udo Oberem, “Contribución a la historia del trabajador rural de América Latina: Conciertos y Huasipungueros en Ecuador”, en *Colección Pendoneros*, No. 20, Otavalo, 1981, pág. 51.

²² Chantal Caillavet, “Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo - Ecuador”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Tomo XII, No. 3-4, 1983, pág. 25.

control microvertical de diversos pisos ecológicos, favoreció el surgimiento de agentes especializados en el intercambio: los *mindalae*s.

Estos mercaderes, individuos que operaban en Quito, Cayambe, Carangue y Pasto, donde recibían el nombre de *mindalas*, y en otras zonas como la costa centro-norte del Perú, la Isla de la Puná, y los países de los huancavilcas y chonos; básicamente controlaban el comercio del mullu y de las caracolas coloradas. Estaban exonerados de los trabajos que el resto de la población debía realizar, tanto para otras familias como para la comunidad y aun para el Estado. Claro que pagaban tributo a sus curacas y al Estado, pero en especies. Cuando los *mindalae*s requerían el trabajo de otros, a éstos los contrataban y les compensaban por sus servicios, entregándoles cosas exóticas y valiosas de su stock comercial. Por deambular por lejanos pueblos y conocer otras lenguas, se les utilizaba como agentes políticos y espías; formando así un grupo rico y poderoso.²³

Posteriormente, una vez que los Incas tomaron el control de la zona, el imperio asumió una función redistributiva, lo que parece haber generado un relativo decaimiento de las actividades de intercambio, tanto a nivel cacical como doméstico. Más tarde, la conquista española, a través de la reorganización de los espacios y de las economías regionales, así como por la presencia de colonizadores dedicados a la función comercial, transformó sustancialmente los patrones de intercambio, en donde los indígenas fueron los más perjudicados.

El sistema colonial, durante tres siglos de dominación, produjo drásticas transformaciones a nivel económico y social. Aunque inicialmente se intentó poner en vigencia un cuerpo de

²³ Waldemar Espinosa, *Los Incas, economía sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, Lima, Amaru Editores, 1997, pags. 283 – 284.

normas que buscaba conciliar políticas proteccionistas con el objeto de aprovechar racionalmente la mano de obra indígena, a la larga las prácticas concretas de los conquistadores y las propias necesidades de la economía colonial se tradujeron en la sobreexplotación de los pueblos originarios a través de impagables cargas tributarias y de trabajos forzados, y en una sistemática ocupación de sus tierras.²⁴

Durante la colonización hay ciertos elementos tradicionales que se mantienen, como la producción del algodón o las técnicas de fabricación, pero el sistema económico colonial provoca también una profunda desestructuración en la economía indígena y en su sociedad, en la primera porque durante la colonia la finalidad de la producción textil era la comercialización, el trabajo del tejido era intensificado y los beneficios iban en provecho de los españoles; y en su sociedad, porque el cacique deviene en uno de los instrumentos de este nuevo sistema, jugando un papel de intermediario, “acosado por los españoles, es a costa de los indios que él tendrá que establecer su poder, usando contra ellos los mismos abusos de los que es víctima por parte de los españoles”.²⁵

Las comunidades, ante el asedio encomendial, se refugian en zonas más lejanas, menos fértiles y más reducidas que cultivan con sus prácticas tradicionales, las que antes habían sido sustituidas por las prácticas coloniales; en el mismo orden van cambiando la alimentación, el vestido, el lenguaje, la misma cultura; los intercambios prehispánicos se van eliminando, se extienden los mercados, el indígena de algún modo se integra pero de una forma totalmente desventajosa.

²⁴ Marcelo Naranjo, “Imbabura”, en *La Cultura Popular en el Ecuador*, Tomo V, Quito, CIDAP. 1988, pág. 43.

²⁵ Chantal Caillavet, “Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo - Ecuador”..., págs. 199-201.

La hacienda se desarrolla a partir de la expropiación de tierras indígenas por medios legales e ilegales; la necesidad de mano de obra en las haciendas provocó un gran movimiento hacia estas desde las comunidades, por medio de las encomiendas y de las reducciones. A fines del siglo XVIII, más de la mitad de la población indígena se encontraba en las haciendas,²⁶ son estos los indios conciertos que luego devendrían en huasipungueros.²⁷

Los conciertos no solamente debían trabajar en los campos de cultivo de la hacienda, también tenían que servir como huasicamas –trabajos domésticos-, chagracamas –cuidado de cultivos- o cuentayos –cuidado del ganado en los páramos-;²⁸ además, no era el concierto el único que servía sino que tenía que apoyarlo toda su familia, por lo que el trabajo en la parcela era una terrible sobrecarga que sólo podía enfrentar con la ayuda de los “allegados” o apegados, conformándose así la familia “huasipungo ampliada”.²⁹

Una vez que las ex colonias lograron su emancipación respecto de la metrópoli, esto no significó ningún adelanto respecto de las condiciones de explotación en que se encontraban los indígenas, puesto que la propiedad de la tierra dividida en grandes latifundios en manos de los terratenientes permaneció en su mismo poder, y con la salida de los españoles, fueron los dueños de tierras los que pasaron a tener un significativo control sobre el aparato burocrático estatal que funcionaba de acuerdo a sus intereses.

Hasta mediados del siglo XX, la actividad económica se desarrolló principalmente en el campo. Con excepción de las prácticas comerciales, que por su misma naturaleza tienden

²⁶ Gómez, citado por Jean Paul Deler, *El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas Claves*, Quito, CEDIG, 1983, págs. 144-145.

²⁷ Marcelo Naranjo, “Imbabura”..., pág. 35.

²⁸ Udo Oberem, “El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)”..., pág. 318.

²⁹ Marcelo Naranjo, “Imbabura”..., pág. 38.

a vincular al espacio rural con los núcleos urbanos y a concentrarse en éstos, los rubros propiamente productivos se localizaron fundamentalmente en el campo –concretamente en las haciendas, en las comunidades y en los poblados pequeños-, de manera que la dinámica social, aun la que se gestó en torno a la actividad manufacturera, presentó contenidos propios del entorno particular en el que se desarrolló, el ámbito rural.³⁰

Al comenzar el siglo pasado, la estructura agraria heredada de la etapa anterior, mostraba la presencia de dos entidades fundamentales: las haciendas y las comunidades,³¹ constituyendo el sistema hacendario tradicional el eje principal en torno al cual las comunidades de campesinos ejercían las funciones de producción y reproducción de la sociedad agraria.³²

Debido a la situación deficitaria de las comunidades indígenas, los comuneros pertenecientes a las mismas tuvieron que vincularse a la gestión hacendaria de diversas maneras, siendo posible distinguir entre economías campesinas organizadas al interior de las haciendas (huasipungos), campesinos en situación de complementariedad respecto a las mismas (yanaperos) y finalmente, campesinos en condiciones de relativa autonomía.³³

Por otro lado, es necesario destacar que al interior de las economías campesinas se presentan relaciones de producción étnicamente diferenciadas. En el caso del grupo indígena, la economía parcelaria aún muestra un importante componente comunitario, pese a que en las épocas normales del ciclo agrícola la fuerza de trabajo aplicada a la parcela es

³⁰ Marcelo Naranjo, “Imbabura”..., pág. 42.

³¹ Marcelo Naranjo, “Imbabura”..., pág. 44.

³² José Almeida, “Cooperativas y comunidades ¿integración u oposición de dos formas de organización campesina? Reflexión en torno a un caso”, en *Colección Pendoneros*, No. 30, Otavalo, 1981, pág. 157.

³³ José Almeida, “Cooperativas y comunidades ¿integración u oposición de dos formas de organización campesina? Reflexión en torno a un caso”..., págs. 205 – 206.

netamente familiar, en épocas de siembra y cosecha se recurre a formas de colaboración recíprocas, que tienen su fundamento en las tradicionales relaciones de producción de la comunidad indígena y en los mecanismos del parentesco,³⁴ de las que se hablará más adelante.

En ese sentido, y como parte de los sistemas de reciprocidad y redistribución existentes en el seno de la comunidad, todas aquellas personas que, ya sea por lazos de parentesco o por amistad, formaban parte de la “familia ampliada” de los huasipungueros, también contribuían con su trabajo en las labores de la parcela.

Se debe señalar también que junto a la propiedad privada minifundista, existían formas asociativas de acceso a los recursos, entre las que destacan un número indeterminado de comunidades indígenas que, además de su conformación parcelaria, aprovechaban comunalmente zonas de páramo; además de las cooperativas agropecuarias que surgieron del proceso de Reforma Agraria.³⁵

III. LA FAMILIA COMO EJE VERTEBRADOR DEL SISTEMA DE PRODUCCIÓN INDÍGENA.-

El tratamiento que se ha dado a la historia en general y a la económica en particular, ha puesto énfasis generalmente en la dinámica social que instauran las clases detentadoras del poder, sin que sean advertidos los comportamientos colaterales que pueden suscitarse en su interior, los que generalmente se producen de forma poco visible. No obstante, a medida que más se estudia a los terratenientes y sus relaciones de explotación sobre la masa

³⁴ Marcelo Naranjo, “Imbabura”..., pág. 50.

³⁵ Marcelo Naranjo, “Imbabura”..., pág. 50.

indígena en los complejos hacienda-obraje, se puede percibir que la etnia indígena, al estar sometida a ese régimen laboral, generó iniciativas propias y expresó ciertos comportamientos de un pasado no muy lejano.³⁶

Sobre este particular, la familia ha ocupado un papel preponderante en el proceso económico de los grupos originarios, fenómeno que se observa por lo menos desde los pueblos Valdivianos. Los miembros de una familia podían cooperar con otra familia y determinadas tareas podían ser realizadas comunitariamente. Asimismo, la familia podía controlar “nichos de intercambio”³⁷ a nivel horizontal, preferentemente. Aún en la actualidad, el compadrazgo es calculado en el plano económico como un mecanismo de prestigio y para suavizar relaciones sociales no equilibradas.³⁸

En opinión de miembros de las comunidades indígenas que han estudiado el tema, en los Andes el principio de organización social es el Ayllu o familia ampliada donde no sólo son parientes los *runas* (seres humanos), sino todo lo que en la naturaleza coexiste con ellos: ríos, cerros, piedras, estrellas, plantas, animales, etc. En contraste con ello, tanto la palabra como el contenido del término comunidad corresponden a una forma organizativa que se origina y es adoptada durante el proceso colonial posterior. No obstante, a pesar de haber sido impuesta, la expresión comunidad se ha legitimado para referirse al Ayllu y al

³⁶ Freddy Rivera, *Trabajadores textiles*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1984, pág. 36.

³⁷ Mintz en Laura Rival, “Locating Power in the Market: Anthropological Contributions to the Study of Food Trading”, en *Forthcoming (eds)*, Conitos, H. Bernstein & Mac, 1994, pág.

³⁸ José Echeverría, “Las sociedades prehispánicas de la sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica”..., pág. 189.

conjunto de Ayllus, usándose como elemento de identidad propia y como expresión de lucha política.³⁹

La organización social indígena se produce a partir de las panacas (líneas familiares), que se generan a partir de la dualidad básica hombre - mujer, con la responsabilidad de mantener la autoridad y el poder de modo extensivo, dependiendo de las uniones que hicieran los hijos e hijas de cada panaca.⁴⁰

Otra forma de establecer la responsabilidad para redistribuir lo que se tiene en exceso es a través del compadrazgo. A esta idea se debe que al momento de escoger al compadre o comadre “Achic-taita” o “achic-mama”, se busque a una persona solvente, moral y económicamente, para que, de ser necesario, en caso de ausencia de los padres biológicos, pueda asumir la responsabilidad sobre los ahijados.⁴¹

En esta red de relaciones se encuentran también los arrimados que entran a formar parte del grupo familiar, ya sea en calidad de “yanapac” (ayudante), de “huiñachic” (hijos adoptivos), o de partidarios (quien ayuda en la producción y administración de los terrenos familiares). Todos ellos ingresan en una relación de interdependencia mutua, además tienen voz y participan en las decisiones respecto de ciertas actividades.⁴²

Las relaciones de parentesco constituyen el elemento soldador de las comunidades. La endogamia que aparecía nítidamente en algunas comunidades indígenas, ha dado paso al predominio de relaciones de parentesco mucho más amplias de tipo ritual o social

³⁹ Luz María De la Torre y otro, *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del Pueblo Otavalo*, Quito. Abya Yala e ILDIS, 2004, págs. 22 y 23.

⁴⁰ Luz María De la Torre y otro, *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del Pueblo Otavalo...*, pág. 24.

⁴¹ Luz María De la Torre y otro, *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del Pueblo Otavalo...*, pág. 25.

⁴² Luz María De la Torre y otro, *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del Pueblo Otavalo...*, pág. 25.

(compadrazgo). Esto ha ampliado notablemente las posibilidades de implementar tanto la cooperación como la interacción incluso fuera del ámbito indígena y fuera del ámbito comunal.⁴³

En ese sentido, la unidad doméstica andina parece ser una unidad de gestión y administración de recursos productivos, que maneja problemas de presupuesto y de estrategias de vida, al mismo tiempo que se ocupa de satisfacer las necesidades básicas de consumo. También es la unidad legalmente reconocida para tratar cuestiones de herencia e impuestos, y es a través de ella que los individuos adquieren derechos y obligaciones en la comunidad. Por lo tanto, se sostiene por parte de la doctrina que las unidades domésticas y nos los individuos, constituyen los ejes de participación económica que se manifiestan a través de prácticas ceremoniales y comunales.⁴⁴

En efecto, las familias de una comunidad indígena se interrelacionan social y económicamente de formas más amplias y variadas que los usos habituales en una sociedad capitalista. En ese sentido, las formas de cooperación en el trabajo (maquita-mañachi, randic-pac, prestamanos, mingas, etc.) sea en la familia o entre familias, indican la presencia y permanencia de relaciones que no están atravesadas por el salario, pues son formas a veces bastante complicadas de intercambio de trabajo. Ciertamente que estas

⁴³ Luciano Martínez, *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, Quito, Ildis – Abya Yala – Oxfam – Flacso, 2002, pág. 29.

⁴⁴ Jorge Dandler, “Diversificación, procesos de trabajo y movilidad espacial en los valles y serranías de Cochabamba”, en Harris Olivia, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, La Paz, Centro de Estudios de la realidad económica y social, 1887, pág. 651.

formas van cambiando y adoptando modalidades que incorporan ciertos elementos mercantiles, pero no alcanzan a definirse diáfananamente como relaciones de tipo mercantil.⁴⁵

Aparte de las primeras, existen también ciertas relaciones vinculadas con el intercambio de productos entre personas o unidades domésticas, tales como el trueque o “cambeo”, en donde sin estar presente el dinero, es el interés que cada parte tiene en el bien de la otra lo que determina las condiciones de tal intercambio, y lo que le confiere valor a cada uno de los productos intercambiados. Este intercambio, además, no está desprovisto de un cierto carácter ritual.⁴⁶

IV. LA RECIPROCIDAD COMO PRINCIPAL COMPONENTE DE LAS RELACIONES PRODUCTIVAS EN EL MUNDO INDÍGENA.-

Las relaciones de reciprocidad tienen su base en la familia indígena, desde donde se irradian al resto de la comunidad. A partir de allí se establecen vínculos concretos de acuerdo a los recursos disponibles.

La reciprocidad igual no es solamente de la familia, la reciprocidad existe siempre, cuando se está en las fiestas hay una solidaridad que todos en una familia tenemos que acompañar a la familia, tenemos que estar ahí, igual cuando hay algún enfermo tenemos que ir a visitar, tenemos que dar la mano en lo que se pueda y también en muchas cosas, en las mingas y en todos los trabajos comunitarios.⁴⁷

⁴⁵ Luciano Martínez, *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, ..., pág. 28.

⁴⁶ Elisa Lanas, “El Trueque, una forma de economía solidaria en Pimampiro”, en *Revista Sarance*, No. 26, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 2010, pág. 15.

⁴⁷ Fragmento de la entrevista a Magdalena Pupiales, Presidenta de Turismo Comunitario de la Comunidad de San Clemente. San Clemente – Imbabura, 04 de noviembre de 2011.

En este contexto, la reciprocidad es una característica de la conducta cotidiana y de la forma de gobierno en el mundo indígena. Para la celebración de un acontecimiento especial, por ejemplo un matrimonio o la construcción de una casa nueva, no se *invita* a familiares y amigos al estilo de la cultura mestiza, en este caso *acompañan* aquellos a quienes previamente se ha *acompañado* en sus momentos especiales o quienes esperan ser *acompañados* más adelante.⁴⁸

Aparte de las mingas, lo que se realiza, por ejemplo digamos que alguien está realizando una ceremonia religiosa o una actividad cultural, dentro de la comunidad se colabora mutuamente, por ejemplo dentro de lo que son entre familias se realiza lo que son los bautizos, que son los entierros, lo que son los matrimonios, la gente más allegada o la gente que más son entre familias, ellos se colaboran, se ayudan, por ejemplo alguien pone las papas, alguien pone el mote, alguien pone así, entonces todos se colaboran y allí ya hacen lo que es la fiesta o alguna actividad. Igual lo que se hace aquí cada año se realiza lo que es el Inty Raimy, ahí igual la gente colabora, alguien puso el mote, alguien puso las papas, alguien puso el maíz, entonces toda la gente colabora y se turnan para cocinar y para repartir la comida a la gente, entonces todos colaboran entre sí.⁴⁹

Incluso ahora, la reciprocidad puede ser todavía observada en contextos más próximos, como los de la familia. Por ejemplo, cuando hay que cambiar el techo de la casa, van todos los familiares a ayudar, a cambio el beneficiario debe dar de comer y beber a todos los que asisten. La alimentación y bebida debe ser de buena calidad.⁵⁰

Antes era por ejemplo se hacia la agricultura y conversaba una familia al desarmar el maíz o al sembrar algún producto, teníamos que ir a esa familia toditos después en un día hacían dos o tres familias pero de esa familia tenían que ir los padres, los hijos y las mujeres a participar, entonces era una minga grande que dos o tres familias, en un día se hacía, al siguiente día así mismo, pero entonces el trabajo era más suave y lo que se preocupaba es de la alimentación la familia que estaba en el terreno nada más; igual a las casas nuevas y las casas que cuando comenzaban a construir toda la comunidad y familia tenían que ir a ayudar solamente, la dueña de la casa tenía que preocuparse de la alimentación y de nada mas entonces en menos tiempo se acababa la casa, pero ahora si todavía existe esa

⁴⁸ Luz María De La Torre y otro, “La reciprocidad en el mundo andino, El caso del Pueblo Otavalo”, pág. 23.

⁴⁹ Fragmento de la entrevista a Soledad Anrango, Vicepresidenta de las Organizaciones de la Comunidad de Azama. Azama – Otavalo, 28 de enero de 2012.

⁵⁰ Entrevista a Jean Straigner, ex Presidente de la comunidad de Gualsaquí - Otavalo. Otavalo, 06 de octubre de 2006.

colaboración no en cantidades grandes sino en pocas y a veces si nos duramos un tiempo para hacer una casa. También existe una minga comunal de la comunidad que se hace por ejemplo, por acá no tenemos las instituciones públicas que también nos da a mas que en carta de luz, en carta de agua se paga de todo no, pero la verdad que no tenemos un patrullero que este vigilando la comunidad, hemos pedido también la recolección de basura recientemente y viene un día a la semana, alumbrado igual recientemente ha llegado, no hemos tenido pero hicimos pagado hemos vivido pagando, pero en estos tiempos la minga todavía la realizamos que debe ser voluntario una minga mensual, no en cada mes se hace un trabajo comunitario voluntario para comunidad, entonces muchas cosas se a ido avanzando de la comunidad. También con las mingas no mas ni siquiera hemos pedido maquinaria, nada, sino a la mano se trabaja en la minga, también participamos hombres, mujeres, jóvenes es conscientemente que salir que es un trabajo comunitario.⁵¹

El mantenimiento del dar para recibir es fundamental dentro del comportamiento indígena y esto se expresa no sólo en lo social, sino principalmente en los diferentes trabajos comunitarios, entrelazados a través de las diferentes actividades de intercambio. “Yo presto mis manos a mi vecino, por ejemplo para desyerbar su cultivo, porque él me presta las suyas cuando yo las necesito.”⁵² El dar en el mundo indígena juega un papel muy importante en la consolidación del poder y de una autoridad, cuando un indígena da más, adquiere más respeto en el seno de la familia, la comunidad y la sociedad. Para un indígena el dar implica un honor y es una muestra de importancia y capacidad. Por el contrario, no dar significa debilidad.

Este criterio se ve corroborado por otra parte de la doctrina⁵³, que sostiene que en todas las comunidades indígenas se puede observar dos tipos de producción bien diferenciados; uno para establecer el mayor número de relaciones sociales y fabricar no solamente el bienestar alrededor suyo, sino también su reputación y su autoridad moral, reconocida por el resto de los miembros de la comunidad indígena como autoridad política. La otra producción está

⁵¹ Fragmento de la entrevista a Magdalena Pupiales, Presidenta de Turismo Comunitario de San Clemente. San Clemente - Imbabura, 04 de noviembre de 2011.

⁵² Luz María De La Torre y otro, “La reciprocidad en el mundo andino, El caso del Pueblo Otavalo”, pág. 23.

⁵³ Dominique Temple, *El Quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*, La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1997, pág. 35.

destinada al intercambio con el occidental, puesto que el occidental no comprende más que un tipo de economía, el comercio interesado.

Bueno nosotros diferenciamos, el trabajo forzado y el trabajo comunitario. Entonces el trabajo forzado son aquellos que a cambio debemos recibir algo económicamente y el trabajo voluntario o participativo (comunitario) es más bien apoyar en bien de todos y para todos entonces eso es para el beneficio de todos sea con ayuda o un trabajo en la casa o la minga para compartir.⁵⁴

Trabajo yo diría que para mi hay dos formas de trabajo, uno que es para el sustento que se tiene, trabajar por dinero; y otro es trabajo como ahora nosotros trabajamos para apoyar a las mujeres, o sea viendo en algo en apoyo para las personas, o sea para mi sería dos formas de trabajo: una solo viendo que se tenga ingreso y otra forma de trabajar como un ejemplo de organización, apoyándoles, o sea no por el dinero.⁵⁵

La tierra y el agua han sido los elementos que tradicionalmente se han configurado como la base económica y ritual de las comunidades andinas. En ese sentido, la regulación de los aspectos organizativos hace parte de la definición de las estrategias productivas de las comunidades. Los distintos trabajos que requiere la agricultura, demandan conocimientos tecnológicos propios, así como también un uso racional de los recursos, tanto materiales como humanos, que permitan la reproducción socio económica de la población. “La presencia de estos saberes y estas prácticas ha permitido que a pesar de la falta de comprensión por parte de los mestizos, la organización andina viva y se difunda.”⁵⁶

Como resultado de lo anterior, lo indígena no es un mundo de expectativas sino de vivencias y con esta dinámica los ayllus viven en un ámbito de convivencia e interacción, tanto entre seres humanos como entre seres animados e inanimados. Esta visión es diferente a la del mundo mestizo, individual y utilitario, en donde las relaciones

⁵⁴ Fragmento de la entrevista a Rafael Guitarra, ex Presidente de la UNORCAC. Cotacachi - Imbabura, 07 de febrero de 2012.

⁵⁵ Fragmento de la entrevista a Karina Quilumbaquí, Coordinadora de la UNORCAC. Ayora - Cayambe, 15 de febrero de 2012.

⁵⁶ Luz María De La Torre y otro, “La reciprocidad en el mundo andino, El caso del Pueblo Otavalo”, págs. 25 y 26.

económicas y la búsqueda del desarrollo se basan en el crecimiento y la competencia del mercado. En el mundo de los Andes hay menos espacio para guardar y más para dar. Bajo una óptica occidental hay que guardar para el futuro, en una sociedad indígena es más importante tener ahora y compartirlo, solo así se puede entender como quien es designado prioste en una fiesta gasta incluso lo que no tiene, debiendo endeudarse para cumplir sus obligaciones, consolidando así su posición en la comunidad, valores que no se comprenden desde una perspectiva mestiza.⁵⁷

La diferencia es que nosotros trabajamos por un bien común y trabajamos por toda la gente, pero en el mundo de los mestizos o en mundo occidental ellos trabajan por un bien privado, solamente para ellos, nosotros trabajamos para todos.⁵⁸

V. PRINCIPALES FORMAS PRODUCTIVAS EN LA SIERRA NORTE DE ECUADOR.-

La división de tareas y colaboración entre los miembros de la familia indígena se manifiesta también a nivel de la comunidad, e incluso intercomunitariamente, con el principio básico de reciprocidad.

La reciprocidad toma algunas formas principales en el ámbito de la producción⁵⁹: el maqui-maqui (randi randi o ranti ranti) es la entrega de un bien o servicio equivalente al recibido en un corto plazo; el maquita-mañai(na), maquipurarina o prestamanos, que supone una obligación cultural marcada por la costumbre para entregar un servicio con el que se espera

⁵⁷ Luz María De La Torre y otro, “La reciprocidad en el mundo andino, El caso del Pueblo Otavalo”, págs. 26 y 27.

⁵⁸ Fragmento de la entrevista a Soledad Anrango, Vicepresidenta de las Organizaciones de la Comunidad de Azama. Azama – Otavalo, 28 de enero de 2012.

⁵⁹ Marcelo Naranjo, “Imbabura”..., pág. 73.

contar de parte de los demás cuando sea uno el que lo necesite, y por último las mingas, entendidas como trabajos colectivos de mayor envergadura para alcanzar el bien común.

EL RANTI RANTI.-

El ranti ranti, a diferencia del trueque puntual y único que no es una forma de intercambio exclusiva de los indígenas, sino que se da entre mestizos e incluso entre individuos de distintas culturas, significa un intercambio que forma parte de una cadena que da pie a una serie interminable de transferencias de valores, productos y jornadas de trabajo. Si alguien me comparte las primeras cosechas de granos tiernos, al recibirlas adquiero la obligación de devolver luego el obsequio con algún otro producto de mi propia cosecha.⁶⁰ El ranti ranti es muy importante para proveerse de productos de los distintos pisos ecológicos.

Bueno, al respecto hablando del ranti ranti, antes nuestras comunidades no necesitaban plata ni dinero sino, más bien era un trueque que lo venían hacer por ejemplo la gente de la ciudad o del barrio, que diríamos la gente mestiza venían con sal, manteca o panelas, entonces a cambio acá les dábamos un guacho de papas, ocas, maíz, entonces no era necesario tener plata. También había una necesidad de emigrar de la comunidad hacia la ciudad. También se da el trabajo en la agricultura complementando con los animales, así vivíamos, pero entonces, actualmente un poco se da la extinción de la tierra mismo, ya nos va bajando, ya no es un trabajo de la agricultura para vivir sino para complementar en la agricultura que sirva para la familia, pero también aun así hay un trueque que tenemos entre la comunidad, unas familias cuando están sembrado algo ya tenemos que dar una porción o sino en los guachos que tenemos que dar a la persona o a mí me dan entonces yo no puedo dar manos a vacíos a recibir lo que me dan, entonces tampoco me dicen: tú tienes que darme, sino desde la conciencia que uno se tiene que llevar algo para yo también recibir. Entonces de esa manera todavía existe y hacemos, a veces sembramos aunque sea poco pero le mandamos a dejar donde los vecinos y también los vecinos nos devuelven con algo, entonces igual me vienen a dejar, tengo que devolver con algo aunque no tenga pero algo debo tener.⁶¹

EL MAQUIPURARINA.-

⁶⁰ Luz María De La Torre y otro, “La reciprocidad en el mundo andino, El caso del Pueblo Otavalo”, pág. 33.

⁶¹ Fragmento de la entrevista a Magdalena Pupiales, Presidenta de Turismo Comunitario de la Comunidad de San Clemente. San Clemente – Imbabura, 04 de noviembre de 2011.

Maquipurarina significa conjugar las manos para hacer un trabajo que beneficie a varios, uniéndose entre los mismos o iguales. Por medio de este compromiso se puede ayudar en cualquier trabajo que no involucre necesariamente a toda la comunidad como en el caso de la minga. A través de esta forma de colaboración, los miembros de la comunidad pueden ayudar en instancias más reducidas, y se puede avanzar en actividades iniciadas previamente por la familia. Tampoco implica una ayuda de principio a fin, sino que depende de la demanda de trabajo que una actividad requiera. Principalmente se refiere a apoyos pequeños y rápidos que tanto familiares como compadres y arrimados ofrecen a quienes los necesitan.⁶²

La forma de “pagar” la cooperación recibida, por ejemplo para la cosecha, tiene dos partes: por un lado corresponde entregar una porción de la cosecha, y por el otro, queda el compromiso de cooperar en el momento que lo demande el “acreedor”.

Ese maquipurarishun quiere decir como otro hace minga, le invitan y por turnos se van ayudando, como una minga familiar. Todo se colabora siempre, ya sea un trabajo para la familia, entre familiares, entre amigos y vecinos, todos se dan manos. Por ejemplo en las ceremonias religiosas o en una actividad cultural dentro de la comunidad, se colabora mutuamente por ejemplo dentro de lo que son entre familias se realiza bautizos, velorios, matrimonios la gente más allegada que son entre familias, se colaboran se ayudan, por ejemplo alguien pone las papas, alguien pone el mote, alguien pone así, entonces todos se colaboran y allí ya hacen; en lo que es la fiesta o alguna actividad, igual lo que se hace aquí cada año se realiza lo que son el Inty Raimy, ahí igual la gente colabora, alguien puso el mote, alguien puso las papas, alguien puso el maíz, entonces toda la gente colabora y se turnan para cocinar y para repartir la comida a la gente, entonces todos colaboran entre sí.⁶³

Esta reciprocidad, obligatoria pero a la vez voluntaria, permite al campesino reforzar lazos comunales y, al mismo tiempo, abastecerse de fuerza de trabajo eventualmente necesaria.

El mismo principio funciona en la construcción de una casa: cada quien aporta con material (pingos, tejas, etc.) y con trabajo, y espera de la misma forma que al tratarse de él o de un

⁶² Luz María De La Torre y otro, “La reciprocidad en el mundo andino, El caso del Pueblo Otavalo”, pág. 32.

⁶³ Fragmento de la entrevista a Juan Tamayo Cortez, Presidente de la Comunidad La Libertad de Azama. Azama – Otavalo, 28 de enero de 2012.

miembro de su familia, será igual la retribución. El dueño de la casa, durante el o los días de trabajo, deberá entregar comida y chicha –o trago- a los participantes, convite que se repetirá al momento de ser inaugurada la casa. El *prestamanos* favorece la posibilidad de realizar obras y actividades importantes en la comunidad sin necesidad de contratar mano de obra asalariada y con la ventaja de que “entre conocidos se pasa mejor”.⁶⁴

Aquí hay que decir, no obstante, que algunos miembros de la comunidad otavaleña que fueron entrevistados para este estudio, señalaron que en la actualidad esta forma de colaboración va siendo sustituida por la contratación a un trabajador con el que se establece una relación laboral.

La mayoría de personas ya no quieren hacer el *makipurachu*, ahora se prefiere pagar. Es que ya no hay tiempo de ir a ayudar. Además toca dar de comer, más gasto que pagar a un peón diario.⁶⁵

No obstante, esto se nota especialmente entre los indígenas que viven en las ciudades y que van perdiendo sus lazos con la comunidad indígena de procedencia; e incluso en esos casos, subsisten ciertos rasgos de reciprocidad, sobre todo entre miembros de la misma familia, que incluso con la presencia de trabajadores, colaboran en la ejecución de una obra cuando así se requiere.

El tipo de trabajo llamado en Perú *ayni*, puede ser asimilado al *prestamanos* ecuatoriano, puesto que, de las características de ambos, se pueden extraer muchas semejanzas.

⁶⁴ Marcelo Naranjo, “La Cultura Popular en el Ecuador”, pág. 74.

⁶⁵ Fragmento de la entrevista a María Cuyana Fures. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

El *ayni*, una de las formas más antiguas y comunes de trabajo en el planeta, operaba en el desarrollo del ciclo agrario y en toda actividad inmanente a este (siembra y cosecha), asimismo cuando se trataba de la edificación de una casa, hechos que no ocurrían muy seguidos. El *ayni* es un intercambio de trabajo entre los grupos domésticos (familias nucleares-simples y familias nucleares-compuestas) que conformaban un ayllu. En otros términos: el préstamo de trabajo que una persona o conjunto de personas hacían a otro individuo o conjunto de individuos, respectivamente, a condición de que se les devolviera en fecha oportuna en iguales condiciones de tiempo y volumen de tarea. En definitiva, el *ayni* era sólo en apariencia una ayuda recíproca o mutua que no revestía caracteres rituales ni ceremoniales. En realidad no era un simple préstamo de energía, sino que a cargo del beneficiario corría la alimentación y bebida los días que duraba la faena, aparte de regalos consistentes en algunos puñados de coca.⁶⁶

Estrictamente, no se trataba de una ayuda mutua, sino de un perpetuo negocio sujeto a intereses y conveniencias personales y familiares. Los pobladores de estas zonas de Sudamérica tenían un extenso concepto de la reciprocidad: todo lo que se daba se lo hacía con la idea de ser correspondido, o en otras palabras, se lo hacía pensando en la devolución. “De allí que los favores que recibían de sus dioses tenían que ser retribuidos con ofrendas, sacrificios y oraciones. Lo mismo se hacía con relación al mar y la tierra; ante el primero para sacar peces y algas, y con la otra para alcanzar buenas cosechas”.⁶⁷

Por otro lado, el sujeto que pertenecía a un ayllu tenía obligaciones que cumplir en tareas de trabajo, tanto del modelo *ayni* como de otro denominado *minca* o *minga*, que eran faenas

⁶⁶ Waldemar Espinosa, *Los Incas, economía sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, pág. 205.

⁶⁷ Waldemar Espinosa, *Los Incas, economía sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, pág. 205.

colectivas en obras de bienestar de toda la familia extensa (ayllu). “Pero si bien por cualquier motivo se podía eludir el ayni, en cambio las mingas debían ser cumplidas obligatoriamente, salvo que se estuviera enfermo, o inválido, o ausente, cumpliendo otras misiones justificadas.”⁶⁸

LA MINGA.-

Es una labor muy importante, desde antes de la época de la colonia, de la época republicana, sino antes, los indígenas tenían sistemas de trabajos colectivos llamados minga.⁶⁹

El término minga traducido al castellano significa, según Guevara: “Reunión de gente invitada para algún trabajo”.⁷⁰ Según el diccionario quichua-castellano, el término *minka* o *minga* quiere decir “trabajo comunal”.⁷¹ Este término no ha variado mucho con los años, sigue significando la reunión de gente que colabora en una actividad de considerable magnitud y cierto tiempo de ejecución.

Es mucho más y no es una simple mano de obra, es todo un trabajo social, colectivo, ritual, ceremonial, de posición social o constructivo, donde se construye las actitudes de los jóvenes, de las mujeres, donde inclusive se hace regeneración, rehabilitación social, psicológica de los jóvenes que se integran a la minga, inclusive los hombres son muy atentos, le ayudan cuando son trabajos forzados, tienen que ayudar rápido, como los adultos les guían a los jóvenes como tienen que trabajar o aprendan, es toda la sabiduría, todo el conocimiento, no se puede decir que es un simple trabajo de contraparte, simplemente mano de obra, pero está mal utilizado desde el sector público, no es simplemente mano de obra.⁷²

⁶⁸ Waldemar Espinosa, *Los Incas, economía sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, pág. 206.

⁶⁹ Fragmento de la entrevista a Guillermo Churuchungui, Presidente de las Comunidades del Pueblo Cayambi. Cayambe, 01 de marzo de 2012.

⁷⁰ Darío Guevara, *Las Mingas en el Ecuador. Origen, tránsito, supervivencia*, Quito, Ed. Universitaria, 1975, pág. 22.

⁷¹ *Kichwa. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu*, Quito, Ministerio de Educación, 2009, pág. 99.

⁷² Fragmento de la entrevista a Guillermo Churuchungui, Presidente de las Comunidades del Pueblo Cayambi. Cayambe, 01 de marzo de 2012.

En opinión de una parte de la doctrina que ha estudiado el tema⁷³, si bien el mantenimiento de la reciprocidad que se verifica en la minga se debe en gran parte a la tradición, ésta continúa teniendo vigencia por razones de carácter económico, pues el trabajo comunitario es la base fundamental para la obtención de bienes indispensables para la subsistencia campesina, dadas las condiciones en que se desenvuelve: falta de recursos técnicos agrícolas, escasez de recursos económicos para la adquisición de elementos básicos que podrían sustituir este sistema tradicional de cultivo, y por el estado de atraso manifiesto en todo el sistema agrario del país, en el que la agricultura y la tenencia de la tierra no han sido planificadas.

La minga es para tener todo lo que es el bienestar de una comunidad, inclusive familiar, hay todo un tejido para limpiar la chacra o el cercado del ganado, entonces se hace mingas familiares; o para sacar la cebolla o siembre de las papas, son trabajos familiares, dando la mano, o podríamos ver trabajos de mingas para tener sus sistemas de riego, sus carreteras, sus casas comunales, sus adecuaciones de canchas o mejoramiento de la escuela, el manejo de páramos, cuidado de las vertientes. Y a veces el estado dice: los pobres indígenas tienen que poner contraparte, nosotros siempre en la historia hemos hecho en contraparte y a veces inclusive yo veo que hay una actitud de discriminación y racismo en el tema de presupuesto, yo les pregunto: a ver en la ciudad de Otavalo, en la ciudad de Cayambe, en la ciudad de Tabacundo, en la ciudad de Quito, la gente urbana, cuando salen a una minga? En cambio todas las comunidades, todito lo que tenemos: nuestro sistema de riego, casas comunales, carreteras, todo ha sido en base a las mingas, todo, y a veces ellos entre comillas dicen contraparte pero nosotros hemos puesto más.⁷⁴

En ese sentido, se puede afirmar que la minga todavía constituye un elemento básico para la subsistencia de la comunidad indígena-campesina, ya que de esta forma se siembra y se cosecha, es decir se obtiene la alimentación; además se fabrican casas, se construyen caminos, se hacen las fiestas y se mantiene unidos a sus miembros dentro de la comunidad.

El salario no existe, es decir la moneda no es la base del intercambio. El pago se manifiesta de las formas siguientes: bien esperando una respuesta igual a la ayuda prestada, por

⁷³ María Ramírez, “Formas colectivas de la producción agrícola ecuatoriana. Caso específico: las mingas”, en *Revista Sarance*, No. 8, Otavalo, 1980, págs. 95 – 96.

⁷⁴ Fragmento de la entrevista a Guillermo Churuchungui, Presidente de las Comunidades del Pueblo Cayambi. Cayambe, 01 de marzo de 2012.

ejemplo si se acompaña a trabajar durante la construcción de una casa, el dueño de ésta se ve obligado a ir a trabajar a la construcción de la casa de todos los que le acompañaron, por lo regular durante tres o cuatro días; mediante el pago del prestigio que se recibe por ayudar a un miembro de su *familia* y así ser considerado miembro de la misma y evitar el desprecio de su comunidad; también es la forma de mantener las relaciones familiares y de compadrazgo; finalmente, se reciben alimentos y bebida, muchas veces alcohólica, en esto los dueños de la faena tratan de hacerlo lo mejor que pueden, para agradecer a sus colaboradores.⁷⁵

El producto de la minga no es para la comercialización sino para el autoconsumo, conservando un sistema natural. “Es decir que la producción agrícola no es una mercancía, por lo que la renta no se manifiesta en dinero, sino en productos.”⁷⁶ Esta característica ha significado la exclusión de la minga del concepto occidental de economía, pues los bienes que se obtienen de tal práctica generalmente no se ofertan en el mercado, sino que sirven para cubrir las necesidades de los comuneros que participaron en la minga. Ahora bien, es importante ampliar el concepto económico de acuerdo a la idiosincrasia y prácticas de los indígenas que utilizan la minga, para ellos la línea entre autoconsumo y producción para terceros no es estática sino dinámica, y depende del resultado de cada proceso productivo. Así pues, no se puede asegurar que los bienes producidos como resultado de una o varias mingas se destinará solo para el autoconsumo. Posiblemente, una vez que se reparta entre los comuneros, ellos satisfarán primero sus necesidades y en caso de haber excedentes,

⁷⁵ María Ramírez, “Formas colectivas de la producción agrícola ecuatoriana...”, pág. 96.

⁷⁶ María Ramírez, “Formas colectivas de la producción agrícola ecuatoriana...”, pág. 96.

podrán repartirlos entre los conocidos o venderlo, eso nos obliga a pensar en esta práctica, también con un posible componente económico.⁷⁷

La comunidad andina constituye una forma propia y peculiar de organización social campesina que se asienta sobre un medio ecológico difícil, en donde la utilización de recursos y fuerza de trabajo, aspectos sustanciales para la producción y reproducción de los grupos domésticos, se desarrolla dentro de patrones culturales de cooperación específicos que se han desarrollado fundamentalmente bajo el imperativo de controlar las condiciones productivas y sociales adversas experimentadas por los indígenas. Sobre esta forma original y propia ha transcurrido lo fundamental de la historia agraria andina, la que a su vez se ha insertado en la dinámica del desarrollo global del capitalismo.⁷⁸

Una consecuencia directa del avance de la privatización sobre los recursos comunales ha sido también el debilitamiento general del control comunal sobre los recursos humanos. Esto quiere decir que la mano de obra disponible en la comunidad, responde fundamentalmente a las necesidades de la unidad doméstica.⁷⁹

En las comunidades, no obstante, sobre todo en las más alejadas de las ciudades, todavía permanecen las instituciones de trabajo comunal, principalmente la minga.

La gente colabora, bueno los indígenas sabemos que es una responsabilidad que tenemos, si un dirigente llama a una minga es ya como una obligación, nosotros ya sabemos que debemos asistir y toda la gente asiste, entonces en este proceso tenemos que, como le digo, llevamos un registro de asistencias si es que la gente no asiste nosotros tenemos que ver dentro del reglamento de la

⁷⁷ Aporte hecho por el Ing. Hernán Jaramillo, Director del Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo, octubre de 2010.

⁷⁸ José Almeida, “Cooperativas y comunidades ¿integración u oposición de dos formas de organización campesina?...”, pág. 169.

⁷⁹ Luciano, *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, pág. 42.

comunidad que acciones se toma frente a eso, entonces la gente asiste generalmente, casi todas las personas, si alguien no puede manda su delegado y todos colaboran.⁸⁰

El trabajo gratuito y obligatorio realizado por los comuneros en una minga, casi siempre tiene como finalidad realizar obras de beneficio común y de mayor envergadura, como la apertura de canales, el entubado del agua, la limpieza de acequias, o la construcción de obras de carácter social como escuelas, iglesias, casas comunales, etc.

Nosotros hacemos asuntos de la limpieza, a veces en el enchufe del agua, cambio de tuberías, siempre ocurre algún daño en el agua, del camino, ahora que estamos en época de invierno hay derrumbe y toca limpiar la cuneta en todo lo que es como decir la salida de Cotacachi, nosotros nos acostumbramos a hacer la limpieza acá en Tunibamba. Entonces en esos aspectos son los trabajos de las mingas.⁸¹

En palabras de otra parte de la doctrina⁸², la minga perdura en muchas comunidades como un ritual y ceremonial de convocatoria y cohesión de los pueblos, su participación masiva y colectiva permite mantener los intereses de la comunidad en medio de una expresión plena de solidaridad y de redistribución interna y autocentrada de bienes y servicios.

La minga es una actividad importante porque esto ayuda a que la comunidad se una entre distintas familias, esto sirve mucho porque se ayudan, colaboran entre comuneros y también nos ayuda para poder realizar cualquier actividad porque tenemos que tomar en cuenta de que con la unidad podemos realizar grandes actividades, por ejemplo aquí se realizan las mingas de aguas, se realizan las mingas para la limpieza de los caminos, apertura de nuevos caminos, para la organización dentro de lo que es los juegos de la comunidad, todo eso, entonces es muy importante trabajar con las mingas todo eso.⁸³

La minga es muy practicada, tanto en los ámbitos familiares como en los comunales y sociales más amplios. Se la ve reflejada en las actividades agrícolas que van desde la preparación del suelo hasta la cosecha y en la construcción de las casas que involucra desde los trabajos previos, como conseguir las materias primas, hasta la misma construcción de

⁸⁰ Fragmento de la entrevista a Soledad Anrango, Vicepresidenta de las Organizaciones de la Comunidad de Azama. Azama – Otavalo, 28 de enero de 2012.

⁸¹ Fragmento de la entrevista a Luis Alberto Fichamba, Secretario de la Comunidad de Cercado – Cotacachi. Cotacachi – Imbabura, 07 de febrero de 2012.

⁸² Luz María De La Torre y otro, “La reciprocidad en el mundo andino, El caso del Pueblo Otavalo”, pág. 29.

⁸³ Fragmento de la entrevista a Soledad Anrango, Vicepresidenta de las Organizaciones de la Comunidad de Azama. Azama – Otavalo, 28 de enero de 2012.

las viviendas. De igual manera la minga se practica en la preparación y en la realización de las fiestas.

Por ejemplo, en las actividades de las familias, hablemos varias actividades, por ejemplo ahora tenemos una minga más familiar, si yo hubiera estado yo solo en mi casa para sacar la yerba de los cultivos no hubiera terminado, pero hicimos en tres familias y terminamos de hacer en el terreno de mi mamá, de mi hermano y en mi casa, terminamos porque estuvimos entre algunas personas porque yo solo no hubiera terminado, entonces damos la mano, te ayudo y tú también me ayudas, entonces entre algunos conversa y conversa, y la dinámica a veces no sentimos el cansancio y vamos trabajando y eso es una dinámica, es parte de la minga familiar. Pero también es la minga comunal no sé si se darían cuenta desde abajo desde las minas donde decía Sierra Ventura, de ahí para acá la carretera está en perfectas condiciones, pero de ahí para abajo la carretera esta huecos todo; ya, entonces cuando dañan la carretera, qué vamos a estar esperando al consejo provincial o al municipio que venga a arreglar, nosotros convocamos a la gente, decir esto es nuestro camino, vamos poniendo las piedras; claro, vamos poniendo, es rápido, entonces igual para el arreglo de la casa comunal, goteras, a veces hay que pintar, en fin, al menos ahora cuando tenemos visitantes de todo tipo: estudiantes, tercera edad, jóvenes, en fin ellos vienen con labor social también, por ejemplo la escuela. Ahora bajo un plan hemos dicho esto es necesario, entonces nos han dado pintando los basureros, hemos construidos con ellos. En ese sentido estamos haciendo la minga, no hemos requerido de nadie, no sé si el municipio para hacer todo esto necesitaría unos ciento cincuenta mil o doscientos mil dólares, aquí no hemos invertido veinte ni treinta dólares.⁸⁴

Sobre este particular, Segundo Muenala considera que a medida que una comunidad es absorbida por la ciudad, se pierde el trabajo comunitario porque el Municipio asume esas responsabilidades. En su opinión, “las comunidades más humildes son las más colaboradoras.”⁸⁵

VI. EVOLUCIÓN DEL CONCEPTO DE TRABAJO EN LA SIERRA NORTE DE ECUADOR.-

Un sector importante de la doctrina sostiene que el sistema de relaciones sociales de las comunidades indígenas basadas en el parentesco, se conserva cuando existen las bases materiales para ello, esto es, cuando disponen de acceso a la tierra y de mano de obra “in

⁸⁴ Fragmento de la entrevista a Juan Guatemala, ex Presidente de la Comunidad de San Clemente. San Clemente - Imbabura, 03 de noviembre de 2011.

⁸⁵ Fragmento de la entrevista. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

situ”. De lo contrario, no pueden funcionar en el sentido de la reciprocidad y empiezan a tomar otras características que poco se diferencian del trabajo asalariado.

Ahora bien, esto no significa que las relaciones creadas a partir de la reciprocidad indígena representen un sistema totalmente equilibrado de intercambio entre las familias, puesto que el acceso a la tierra y a los recursos es desigual. En ese sentido, pudiendo verificarse en ocasiones, explotación en las relaciones de producción, ciertos mecanismos de reciprocidad operan como equilibradores en determinados momentos, haciendo que los beneficios sean repartidos, sino en dinero, sí por vía de productos o servicios.

Así pues, la reciprocidad a través del maqui-maqui o del maquita-mañai(na), la complementariedad por medio del “cambeo”, la redistribución a través de la ración (pago en especie por un trabajo determinado) y el “chugchir” (recolección gratuita de productos post-cosecha), normalmente se dan entre unidades productivas que tienen diferencias en el acceso a los recursos⁸⁶.

En las actuales condiciones de pérdida de la capacidad cohesionadora por parte de la comunidad, son las familias las que controlan la mano de obra sobrante en función del ciclo biológico y de la disponibilidad de recursos. En ese sentido, en las comunidades que cuentan con recursos, la fuerza de trabajo puede destinarse preferentemente a las actividades consideradas más rentables en detrimento de las tradicionales.

Es pues la familia la que debe evaluar si las relaciones de reciprocidad en todas sus variantes y posibilidades permiten ocupar a sus miembros en edad productiva, obtener la subsistencia mínima anual o los ingresos suficientes para la reproducción del conjunto

⁸⁶ Luciano, *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, pág. 43.

familiar. Ya no existen presiones externas que disminuyan el número de miembros productivos de que dispone la familia, pero los recursos tienden a deteriorarse. Por tal motivo, los miembros de la familia en edad productiva recurren a la búsqueda de alternativas extra-parcelarias, guste o no a la comunidad.⁸⁷

Otro de los indicadores que frecuentemente se señala como importante en las economías campesinas es la utilización cada vez más frecuente de mano de obra asalariada, al margen o dentro del contexto de las relaciones de reciprocidad. Ahora bien, pese a que esto implica relaciones asimétricas entre campesinos, no siempre se puede explicar como relaciones puramente mercantiles.

En efecto, no se puede explicar como una mera relación mercantil el hecho de llevar al extranjero a un grupo de *allegados* junto con el resto de la familia para vivir y trabajar todos reunidos, bajo el mismo techo, compartiendo los mismos beneficios y las mismas responsabilidades.

Yo viví 10 años en España, en la casa de mi papá vivíamos con mis hermanos y con unos compadres. Todos trabajábamos, íbamos a las ferias, con eso nos manteníamos, había para la comida, para la casa, para el estudio y para las vacaciones de todos.⁸⁸

Para este fenómeno que antes era muy común y que ahora todavía se mantiene, hay que pensar en categorías más amplias que las que se aplican en una relación laboral. Hablamos aquí de una verdadera asimilación de estas personas como parte de la familia.

⁸⁷ Luciano, *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, págs. 44 - 45.

⁸⁸ Fragmento de la entrevista a Segundo Muenala. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

Cada vez se hace más común entre las familias indígenas la sustitución del sistema de reciprocidad por el trabajo asalariado; no obstante que dicho trabajo mantiene ciertos rasgos de reciprocidad, como comida o “chugchir”.

Nosotros no éramos agricultores, mis tíos si, ellos incluso eran buscados porque tenían el arado. A mi mamá y a mí nos llamaban para el *chugchir*.⁸⁹

Algunos autores consideran que en las comunidades predomina una lógica no mercantil que orientaría las relaciones de trabajo y en general productivas de los campesinos. El argumento que se esgrime es que los indígenas prefieren entablar relaciones *de larga duración*, que aseguran el abastecimiento de bienes, la prestación en trabajo y el intercambio de servicios⁹⁰. De esta forma, las relaciones a largo plazo generan seguridad para los comuneros, por ello prefieren actuar dentro de una lógica no mercantil.

Recuerdo que mi papá, cuando buscaba gente para que le ayude en la elaboración de artesanías, prefería a personas que trabajaban en el campo, porque él pensaba que por medio del aprendizaje de esta nueva actividad, no se irían pronto sino que se quedarían trabajando en agradecimiento por lo que se les enseñó.⁹¹

En ese sentido, las familias indígenas en la actualidad deben desarrollar estrategias de vida que admitan perspectivas amplias y dinámicas sobre el fenómeno económico y social, teniendo presente su necesidad de mantener arraigo en su comunidad, donde ya no es posible subsistir sin desarrollar dentro y fuera de ella una gama de actividades especializadas y diversas. Esto implica una evolución familiar intensa y constante que se expresa, por ejemplo, en “buscar la posibilidad de una dotación de tierras en una zona de colonización; el constante ir y venir a las ferias regionales; la inversión en la educación de

⁸⁹ Fragmento de la entrevista a Washington Maldonado. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

⁹⁰ Luciano, *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, pág. 46.

⁹¹ Fragmento de la Entrevista a Ariruma Kowii, Director del Área de Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Quito, 16 de octubre de 2011.

los hijos, en la ampliación de una *base* urbana de trabajo asalariado o autoempleo de alguno de sus miembros; la migración por períodos prolongados a la ciudad..., etc.”⁹²

Si, justamente es eso, sin perder lo otro, lo que es parte de nuestra cultura, también hay que ir mirando las partes buenas de la otra, la parte empresarial. Ir interrelacionando lo ancestral con lo técnico, con lo práctico, entonces eso ha funcionado muy bien. Por ejemplo la tecnología va avanzando, el internet, las computadoras, ahora los niños tienen que aprender, desde niños debemos dar una orientación, lo que pasa es que tenemos que dar una mejor integridad a ese aparato para beneficios de nosotros.⁹³

En efecto, a pesar de que los indígenas preferirían como primera alternativa trabajar en el campo, para mantener así su cultura y formas de vida intactas, lo reducido de ese mercado les impide absorber toda la mano de obra excedentaria de las comunidades. En consecuencia, deben necesariamente optar por una segunda alternativa que es ingresar en el mercado de trabajo mestizo, con el objetivo de cubrir las necesidades básicas familiares que deben ser satisfechas con dinero. Este es el caso de los miembros de la comunidad de Gualsaquí, en donde los suelos no son de buena calidad y los hombres de las familias deben trasladarse a la ciudad, donde trabajan como albañiles, mientras que las mujeres y los niños se quedan en el campo y trabajan en sus parcelas.⁹⁴

Como resultado de lo anterior, el proceso migratorio adquiere una lógica vinculada a las decisiones familiares y alejada de la lógica comunal, sea esta de carácter productivo o cultural. El migrante, al alejarse de su comunidad, no puede participar sino muy marginalmente en la red de relaciones de reciprocidad comunales.

⁹² Jorge Dandler, “Diversificación, procesos de trabajo y movilidad espacial en los valles y serranías de Cochabamba”, pág. 654.

⁹³ Fragmento de la entrevista a Juan Guatemal, ex Presidente de la Comunidad de San Clemente. San Clemente - Imbabura, 03 de noviembre de 2011.

⁹⁴ Fragmento de la entrevista a Jean Straigner, ex Presidente de la Comunidad de Gualsaquí. Gualsaquí - Otavalo, 06 de octubre de 2006.

En estos días los jóvenes van a la ciudad, los que quedan para ayudar en el trabajo del campo son los familiares de más edad.⁹⁵

Quienes se enfrentan principalmente al reto cotidiano de vivir con un pie en la cultura mestiza y uno en el mundo indígena son los jóvenes.

En la comunidad ha habido problemas con los jóvenes que no quieren participar en las mingas, como que ellos ya comienzan a sentirse que no les importa. Entonces nosotros habíamos hecho una asamblea con los jóvenes para un poco inculcarles el trabajo comunitario, el apoyo y la colaboración. Hay que cambiar la mentalidad porque a veces el hecho de que vayan a estudiar en el centro, en el pueblo como que quieren cambiar de mentalidad, entonces hay que seguir inculcando las reuniones, asambleas, las mingas, programas en que estén incluidos los jóvenes y responsabilizar a ellos para que se integren y se responsabilicen de cualquier trabajo o actividad a nivel comunitario. Es un poco difícil, porque toca ver, porque (para que) los jóvenes vengan toca buscar trabajos que les gusta, por ejemplo la parte recreacional y la parte deportiva, entonces decimos muy bien vamos a organizar un campeonato de fútbol (para que) los jóvenes vengan, entonces de pasito aprovechamos también para dar unos temas relativos a la comunidad, entonces poco a poco vamos pensando en el bien.⁹⁶

Estos actores sociales que experimentan vivencias económicas, culturales y políticas en su cotidiano contacto mercantil, tales como la migración, la proletarización parcial, la mercantilización de los recursos, el consumo personal y productivo, deben abrirse a nuevas perspectivas de vida y de sobrevivencia.

Estas personas deben procesar toda esta rica experiencia en el seno de sus comunidades y el resultado necesariamente significa una nueva concepción y práctica de la dimensión étnica, que se ve enriquecida por reivindicaciones sobre la recuperación de la lengua, cultura y otras formas.

⁹⁵ Fragmento de entrevista a María Cuyana. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

⁹⁶ Fragmento de la entrevista a Rafael Guitarra, ex Presidente de la UNORCAC. Cotacachi – Imbabura, 07 de febrero de 2012.

Algunos jóvenes se han mestizado, o sea el sistema económico, el sistema capitalista te absorbe, el sistema capitalista en que vivimos enseña que unos son los que tienen, otros son los que menos tienen, entonces eso mismo te obliga en búsqueda de otro trabajo, en búsqueda de hacer algo, y en esa búsqueda te obliga a renunciar tu cultura, renunciar tu comunidad, a renunciar tu idioma, a renunciar tu identidad. Que no te olvides que el sistema capitalista es discriminatorio, unos pobres, unos ricos, pero también la sociedad ecuatoriana es racista y mucha gente opta, yo creo que hay muchos jóvenes en todo el Ecuador que todavía se resisten, estando con el azadón, estando con la computadora, estando en el carro, estando en el avión, no yo sigo siendo indígena, y lastimosamente ahí no hay una política de Estado donde hay una promoción mucho más seria de fortalecimiento de nuestras identidades.⁹⁷

Esta realidad se puede verificar no solamente en las actividades productivas, sino en toda la vida de los indígenas. “Hoy en día, las fiestas como el Inti Raymi, el Pauka Raymi o San Juan ya no son como antes, son organizadas por un grupo que cobra por las entradas al evento o por participar”⁹⁸; también, en algunas comunidades como Peguche “se nombra priostes pero las fiestas, ya no son pagadas sólo por ellos, ahora se nombra una comisión que es la que hace actividades para sacar fondos”.⁹⁹ En estas fiestas ya no es extraño encontrar un sincretismo entre expresiones de la cultura indígena y culturas occidentales, lo que se verifica también en la música, la pintura y otras manifestaciones artísticas.

VII. PROPUESTA DE REFORMULACIÓN DEL CONCEPTO DE TRABAJO DESDE UNA PERSPECTIVA AMPLIA.-

El proceso económico debe mirarse a través de los lazos de parentesco, de territorialidad, de lenguaje y de cultura, es una realidad ineludible al tratar de entender a los grupos indígenas y su inserción en el aparato productivo. En efecto, “el indígena no tiene una noción de ser aislado, de la realización individual, en tanto miembro se desarrolla como parte de una entidad a la que representa y en la que se define; las familias nucleares existen

⁹⁷ Fragmento de la entrevista a Guillermo Churuchungui, Presidente de las Comunidades del Pueblo Cayambi. Cayambe, 01 de marzo de 2012.

⁹⁸ Fragmento de la entrevista a Segundo Muenala. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

⁹⁹ Fragmento de la entrevista a María Cuyana. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

como instancias determinadas de grupos familiares amplios y éstos, a su vez, se explican en la comunidad”.¹⁰⁰

Asimismo, la lucha social de las comunidades no termina en el campo, sino que se prolonga a las ciudades con el “ejército de campesinos buscadores de trabajo”. Los problemas del campo se acercan a los de la ciudad y se establece un rápida “correa de transmisión” que puede movilizar las potencialidades políticas de los pobres rurales y urbanos.¹⁰¹

En este contexto, en la búsqueda del bienestar de los seres humanos, es preciso admitir que la economía del provecho pone en peligro la existencia de toda la humanidad. “La imposibilidad de proseguir con la explotación sin fin de la tierra se generaliza con gran velocidad puesto que la tecnología de hoy es tan poderosa que la explotación de cualquier recurso natural alcanza inmediatamente sus límites y la pone en peligro.”¹⁰²

Desde la ciencia se ha advertido ya que el crecimiento desmedido del capitalismo hace retroceder, incluso con peligro de desaparecer, las estructuras generadoras de valores humanos. Tras esas advertencias, los encargados de tomar decisiones a nivel internacional atienden más respetuosamente a los científicos que a los mismos economistas, con el propósito de enmarcar sus decisiones en principios éticos.

Estos principios éticos deben tener una aplicación universal para no resultar discriminatorios. Se trata entonces de reemplazar el motor de la competencia y del

¹⁰⁰ Marcelo Naranjo, “La Cultura Popular en el Ecuador”, pág. 69.

¹⁰¹ Luciano Martínez, *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, pág. 103.

¹⁰² Dominique, *El Quid-pro-quo histórico...*, pág. 73.

provecho que pone a la humanidad en peligro “por aquel de la emulación creadora en la reciprocidad”.¹⁰³

Y es precisamente sobre este principio que los pueblos indígenas nos pueden enseñar mucho, de cómo establecer relaciones, no solo de producción, sino en todas las esferas de la vida, que cuenten con la reciprocidad como uno de los principales componentes. “Hay que construir una propuesta de vida, hay que ser más prácticos por la situación económica, vivir en el sistema mestizo sin sacrificar los valores y forma de vida propios.”¹⁰⁴

Si he enseñado, hasta ahora les enseño a mis hijos, cuando se van a la escuela o colegio, regresan a la casa, nos toca hacer deberes, después ya que comen alimentos de almuerzo para que después nos ayuden en casa, también en agricultura y otros trabajos o actividades en la casa.¹⁰⁵

Quizá son los indígenas los que han logrado con mayor éxito subsistir en condiciones adversas desde hace algunos siglos, y a través de ese aprendizaje, son hoy en día capaces de detentar muchas categorías: son agricultores, artesanos, comerciantes, empresarios, priostes en las fiestas, migrantes y ciudadanos del mundo.

Yo viví muchos años en Brasil, me fui joven, y fue allí cuando adquirí conciencia de mi cultura, de mi país, de las tradiciones.¹⁰⁶

Estas experiencias, si bien les han hecho modificar sus costumbres, no les han hecho perder su conciencia indígena, la que sigue presente no sólo en sus relaciones familiares sino también en su vinculación con el entorno social y natural, así como en el mantenimiento de sus fiestas y celebraciones en cualquier parte del mundo.

¹⁰³ Dominique, *El Quid-pro-quo histórico...*, pág.75.

¹⁰⁴ Fragmento de la entrevista a Ariruma Kowii. Quito, 12 de octubre de 2011.

¹⁰⁵ Fragmento de la entrevista a Juan Tamayo Cortez, Presidente de la Comunidad de a Libertad Azama. Azama – Otavalo, 28 de enero de 2012.

¹⁰⁶ Fragmento de la entrevista a Washington Maldonado. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

En España, cuando fueron a vivir otras personas de la comunidad, empezamos a organizar partidos de fútbol, de ecuavoley, y después ya organizábamos el Inti Raymi y otras fiestas.
¹⁰⁷

Si bien el concepto de trabajo, al igual que los otros conceptos en la vida del indígena ecuatoriano se han visto modificados, hay elementos que perduran y que es bueno aprender, valores como la armonía, el trabajo bien hecho sin importar si es para uno mismo o para otros, el que ningún trabajo es indigno siempre que se haga de la manera adecuada; y sobre todo, la comprensión de que “el trabajo es parte de un todo más grande que es la búsqueda de la armonía, es estar bien con uno, con la familia y con el entorno”¹⁰⁸, esos son conceptos que todavía escapan a nuestro entendimiento pero que de alguna manera están presentes, y que sin duda significan una forma más completa y generosa de vivir.

CONCLUSIONES:

- La palabra trabajo admite visiones diferentes, pudiendo plantearse un concepto amplio que admite toda actividad que al ser realizada adecuadamente genera otras recompensas intrínsecas a la propia actividad y no valoradas en dinero; mientras que desde una perspectiva reducida el trabajo sólo puede ser recompensado de forma extrínseca y generalmente mediante la obtención de dinero, es decir que tiene una valoración exclusivamente instrumental.
- En las sociedades industrializadas, la meta de esta actividad consiste en la venta de los bienes o servicios producidos, función que tiene lugar en un contrato explícito por el que la persona se compromete y se obliga a la ejecución de un trabajo, a cambio de la compensación económica correspondiente.

¹⁰⁷ Fragmento de la entrevista a Segundo Muenala. Otavalo, 06 de octubre de 2011.

¹⁰⁸ Fragmento de la entrevista a Ariruma Kowii. Quito, 12 de octubre de 2011.

- Las relaciones productivas de los indígenas responden a un modelo de convivencia más amplio, en donde entran en juego otros elementos, de hecho en ocasiones se hace difícil separar las distintas esferas de la vida, y si bien el elemento remunerativo está cada vez más presente en el trabajo, todavía este concepto responde a una categoría más amplia que la de una actividad para obtener *riqueza mercantil*.
- Antes de la llegada de los Incas a territorio ecuatoriano, la reciprocidad, la redistribución y el intercambio fueron utilizados para organizar a la gente de la misma comunidad y crear vínculos solidarios entre comunidades diversas, tanto en un ámbito regional como fuera de él.
- Una vez que los Incas tomaron el control de la zona, el imperio asumió una función redistributiva, lo que parece haber generado un relativo decaimiento de las actividades de intercambio, tanto a nivel cacical como doméstico. Más tarde, la conquista española, a través de la reorganización de los espacios y de las economías regionales, así como por la presencia de colonizadores dedicados a la función comercial, transformó sustancialmente los patrones de intercambio, en donde los indígenas fueron los más perjudicados.
- Las relaciones de parentesco constituyen el elemento soldador de las comunidades. La endogamia que aparecía nítidamente en algunas comunidades indígenas, ha dado paso al predominio de relaciones de parentesco mucho más amplias de tipo ritual o social (compadrazgo). Esto ha ampliado notablemente las posibilidades de implementar tanto la cooperación como la interacción incluso fuera del ámbito indígena y fuera del ámbito comunal.

- La reciprocidad toma algunas formas principales en el ámbito de la producción: el maqui-maqui (randi randi o ranti ranti) es la entrega de un bien o servicio equivalente al recibido en un corto plazo; el maquita-mañai(na), maquipurarina o prestamanos, que supone una obligación cultural marcada por la costumbre para entregar un servicio con el que se espera contar de parte de los demás cuando sea uno el que lo necesite, y por último las mingas, entendidas como trabajos colectivos de mayor envergadura para alcanzar el bien común.
- Las relaciones creadas a partir de la reciprocidad indígena representan un sistema no totalmente equilibrado de intercambio entre las familias, puesto que el acceso a la tierra y a los recursos es desigual. En ese sentido, pudiendo verificarse en ocasiones, explotación en las relaciones de producción, ciertos mecanismos de reciprocidad operan como equilibradores en determinados momentos, haciendo que los beneficios sean repartidos, sino en dinero, sí por vía de productos o servicios.
- Los indígenas son los que han logrado con mayor éxito subsistir en condiciones adversas desde hace algunos siglos, y a través de ese aprendizaje, son hoy en día capaces de detentar muchas categorías: son agricultores, artesanos, comerciantes, empresarios, sacerdotes en las fiestas, migrantes y ciudadanos del mundo.
- Si bien el concepto de trabajo, al igual que los otros conceptos en la vida del indígena ecuatoriano se han modificado, hay elementos que perduran y que es bueno aprender, valores como la armonía, el trabajo bien hecho sin importar si es para uno mismo o para otros, el que ningún trabajo es indigno siempre que se haga de la manera adecuada; y sobre todo, la comprensión de que “el trabajo es parte de

un todo más grande que es la búsqueda de la armonía, es estar bien con uno, con la familia y con el entorno”.

BIBLIOGRAFÍA:

ALBIOL Ignacio y otros, *Derecho del Trabajo. Fuentes y Contrato Individual*, Valencia, tirant lo Blanch libros, 1999.

ALMEIDA José, “Cooperativas y comunidades ¿integración u oposición de dos formas de organización campesina? Reflexión en torno a un caso”, en *Colección Pendoneros*, No. 30, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1981.

ARENDT Hanna, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1998.

BLANCH Josep (Coord.), *Teoría de las relaciones laborales. Fundamentos*, Barcelona. Editorial UOC. 2003.

CAILLAVET Chantal, “Toponimia histórica, arqueología y formas prehispánicas de agricultura en la región de Otavalo - Ecuador”, en *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Tomo XII, No. 3-4. 1983

DANDLER Jorge, “Diversificación, procesos de trabajo y movilidad espacial en los valles y serranías de Cochabamba”, en Harris Olivia, *La participación indígena en los mercados surandinos. Estrategias y reproducción social, siglos XVI a XX*, La Paz, Centro de Estudios de la realidad económica y social, 1987.

DELER Jean Paul, *El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas Claves*, Quito, CEDIG. 1983.

DE LA TORRE Luz María y otro, *La reciprocidad en el mundo andino. El caso del Pueblo Otavalo*, Quito. Abya Yala e ILDIS, 2004.

DURÁN José, “La construcción social del concepto moderno de trabajo”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 13, 2006.

ECHEVERRÍA José, “Las sociedades prehispánicas de la sierra norte del Ecuador. Una aproximación arqueológica y antropológica”, en *Colección Otavalo en la Historia*, Serie I. Perspectiva Histórica, Volumen 1, Universidad de Otavalo e Instituto Otavaleño de Antropología Editores, 2004.

ESPINOSA SORIANO Waldemar, “Los Cayambes y Carangues: Siglos XV – XVI”, en *Colección Curiñán*, Tomo I, Otavalo, 1988.

ESPINOSA SORIANO Waldemar, *Los Incas, economía sociedad y Estado en la era del Tahuantinsuyo*, Lima, Amaru Editores, 1997.

GUEVARA Darío, *Las Mingas en el Ecuador. Origen, tránsito, supervivencia*, Quito, Editorial Universitaria.,1975.

HABERMAS Jurgen, *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, Segunda Edición, Madrid, Editorial Tecnos, 1994.

Kichwa. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu, Quito, Ministerio de Educación, 2009.

LANAS Elisa, “El Trueque, una forma de economía solidaria en Pimampiro”, en *Revista Sarance*, No. 26, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 2010.

LEBRET Iveline, “La vida en Otavalo en el siglo XVIII”, En *Colección Pendoneros*, No 22, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1981.

MARTÍNEZ Luciano, “La pluriactividad entre los pequeños productores rurales: el caso ecuatoriano”, en *La pluriactividad en el campo latinoamericano*, Quito, Flacso, 2008.

MARTÍNEZ Luciano, *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, Quito, Ildis – Abya Yala – Oxfam – Flacso, 2002.

MORA José y RIVERA, Freddy, “Las comunidades indígenas de Otavalo: la problemática de su situación”, en *Etnia en el Ecuador: situaciones y análisis*, Quito, CAAP, 1984.

NARANJO Marcelo, “Imbabura”, en *La Cultura Popular en el Ecuador*, Tomo V, Quito, CIDAP. 1988.

NOGUERA José Antonio, *La Transformación del Concepto de Trabajo en la teoría social*, Tesis Doctoral, Departamento de Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona, 1998

OBEREM Udo, “Contribución a la historia del trabajador rural de América Latina: “Conciertos” y “Huasipungueros” en Ecuador”, en *Contribución a la Ethnohistoria Ecuatoriana*, Colección Pendoneros, No. 20, Otavalo, OIA, 1981.

OBEREM Udo, “El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana (siglo XVI)”, en *Contribución a la Ethnohistoria Ecuatoriana*, Colección Pendoneros, No. 20. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1981.

RAMÍREZ María, “Formas colectivas de la producción agrícola ecuatoriana. Caso específico: las mingas”, en *Revista Sarance*, No. 8, Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.

RIVAL Laura, “Locating Power in the Market: Anthropological Contributions to the Study of Food Trading”, en *Forthcoming (eds)*, Conitos, H. Bernstein & Mac, 1994.

RIVERA Freddy, *Trabajadores textiles*, Quito, Centro Andino de Acción Popular, 1984.

SALOMON Frank, *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas. La economía política de los señoríos norandinos*, segunda edición, Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio, 2011.

TEMPLE Dominique, *El Quid-pro-quo histórico. El malentendido recíproco entre dos civilizaciones antagónicas*, La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1997.