

# Jahuay: La fiesta de la cosecha: Oralidad y poder en la transmisión de saberes en las comunidades andinas: Su presencia e influencia en la construcción de la tradición literaria en el Ecuador

Autor:

**Bonilla Vallejo, María Belén**

Tutor:

**Saracino, Pablo**

**2020**

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Magister de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Literarios

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS LITERARIOS

**TESIS DE MAESTRÍA**

***Jahuay, la fiesta de la cosecha.***

**Oralidad y poder en la transmisión de saberes en las comunidades andinas. Su presencia e influencia en la construcción de la tradición literaria en Ecuador.**

Director: Dr. Pablo Saracino

María Belén Bonilla Vallejo

Julio, 2020

## **Agradecimientos**

Este trabajo es la demostración práctica de cómo las comunidades de contención y las redes afectivas son importantes y vitales para la consecución de objetivos subjetivos, que, por el afecto, se vuelven comunitarios.

Quiero agradecer a la UBA, y particularmente a la Facultad de Filosofía y Letras, que ha sido, en lo personal, un referente de Universidad Pública y un laboratorio que cultiva pensamiento autónomo, crítico y reflexivo, y se mantiene en pie defendiendo la educación, más allá de los intereses del mercado.

También quiero agradecer infinitamente a mi director, Pablo: sin tu acompañamiento y sin tu soporte durante este prologando tiempo, esta meta no se podría haber cumplido.

A los Vicente: Carlos, Ingrid, Juan, Ailin, y en especial a Lucía, por su calor de nido, por su acompañamiento vital, por su apoyo práctico, por sostener... por ser mi familia. Lu: gracias, hermana mía de corazón, por todo.

A mis compañeros, maestros y maestras del Grupo Contrael viento Teatro, Verónica y Patricio, por su paciencia, su “insoponible” insistencia, por abrir la nueva y firme trocha.

A Eloísa Acosta, por ser mi último brazo práctico, mi sucursal, mi hermana y “asistente”. Sin ti no lo lograba, créeme.

A la comunidad de Sablog Chico, a Pedro Yupanqui y su familia por su apertura y hospitalidad, por su alegría y por seguir manteniendo y dando voz a un canto-texto que es historia viva y memoria presente. Comunidad de gente buena, de gente con la mirada sincera y con un conocimiento y ética que hay que proteger.

A mis padres, por estar ahí de la manera que siempre han estado. Ambos. Cada uno en su rol y modo. Con amor.

A Camilo, por su forma bien peculiar de haber estado-no estado-estado.

Y al Benja, por ser impulso y por mostrarme una nueva forma de caminar y llegar. Finalmente, pero de manera crucial, a Odalis Falcón y Julio Miranda por su sinceridad, apoyo y trabajo.

Gracias a cada una y cada uno: ¡Lo hicimos!

## Índice

Introducción.....	5
<b>Capítulo 1.....</b>	<b>12</b>
<b>Un abordaje del problema de la oralidad.....</b>	<b>12</b>
<b>1.1 Oralidad y literacidad.....</b>	<b>12</b>
<b>1.2 Panorámicas acerca del problema de la relación lenguaje y sujeto.....</b>	<b>23</b>
<b>1.3 La oralidad como performance.....</b>	<b>30</b>
<b>Capítulo 2.....</b>	<b>33</b>
<b>Oralidad, identidad y canon en un contexto pluricultural.....</b>	<b>33</b>
<b>2.1 Construcción del pensamiento escrito en sociedades orales y el discurso colonizador de la modernidad.....</b>	<b>33</b>
<b>2.2 El debate de “lo nacional” para las literaturas colectivas y populares.....</b>	<b>38</b>
<b>Capítulo 3.....</b>	<b>55</b>
<b>Jahuay, el canto de la cosecha.....</b>	<b>55</b>
<b>3.1 Breve contextualización de la zona de estudio.....</b>	<b>55</b>
<b>3.1.1 La provincia de Chimborazo.....</b>	<b>55</b>
<b>3.1.2 El Pueblo Puruhá o Puruway: etnohistoria, persistencias, continuidades y reconstituciones.....</b>	<b>61</b>
<b>3.2 Reconstrucción histórica del Jahuay.....</b>	<b>65</b>
<b>3.3 El Jahuay en Chimborazo.....</b>	<b>68</b>
<b>3.4 Aproximaciones simbólicas al Jahuay: tiempo, espacio y elementos.....</b>	<b>71</b>
<b>3.5 Del ritual al cotidiano. El Jahuay como manifestación del pensamiento andino.....</b>	<b>73</b>
Conclusiones.....	76
<b>Algunas perspectivas subjetivas a modo de conclusiones.....</b>	<b>78</b>
Referencias bibliográficas.....	79
Anexos.....	85

## Introducción

El presente trabajo es un estudio sobre oralidad que surge desde el afán por identificar formas particulares de producción literaria en Ecuador y reivindicarlas como objeto estético. Esta preocupación nos ha permitido poner en debate el paradigma desde el cual se construye el canon literario en el mencionado país, mediante la reflexión acerca de las perspectivas de la crítica y la revalorización criterios acordes al contexto de producción de las literaturas de los pueblos indígena-campesinos.

El problema general de la investigación es la oralidad literaria en el contexto de los pueblos andinos quichuas del centro sur de Ecuador (la investigación de campo se desarrolló específicamente en San Martín Alto y Sablog Chico, comunidades kichwas de los cantones Colta y Guamote respectivamente, en la provincia de Chimborazo). La propuesta consiste en hacer una aproximación al espacio simbólico andino manifestado en el *Jahuay* en el contexto del canto ritual, y a través de esta aproximación poder poner en debate la construcción de una tradición literaria nacional que ha dejado al margen las manifestaciones particulares del espacio simbólico andino en función de afianzar la cultura dominante basada en una cultura escrita.

En esta investigación se atienden ciertos aspectos que permiten abordar el problema de la oralidad y la escritura en el marco de la construcción de la tradición literaria en Ecuador. Entre estos aspectos están las manifestaciones de un espacio simbólico que ha prevalecido a lo largo de los siglos y que se ha seguido transmitiendo y reformando, afianzando así la identidad de las comunidades campesinas provenientes de los pueblos originarios de Ecuador.

El caso de interés de esta investigación se centra en el *Jahuay*, el canto de la cosecha: un conjunto de coplas que en la actualidad se cantan durante el proceso de segado de trigo y cebada en las comunidades del centro sur de la región andina de Ecuador. En este marco geográfico, el quichua es el idioma materno; sin embargo, a partir de la colonización el español ha ido ocupando un lugar predominante en las formas de comunicación y educación, por lo que las coplas también han terminado incorporando el español.

Los cantos de trabajo, como señala García (1982), se ubican

en el centro mismo de la canción popular y abarcan, como síntesis, otros muchos aspectos de la poesía tradicional. No es un género propio, puesto que puede manifestarse mediante diversas formas y distintas circunstancias, pero sí refleja un tipo claro y distinto de lo que es la canción, la poesía entendida como medio de distracción, de enfrentamiento a una realidad cruda y amarga y, en abundantes ocasiones, como compañía. Los cantos de trabajo son el compañero leal del segador (...) Los cantos de trabajo son esencialmente una muestra de comunicación oral. Si a los romances, las canciones, las coplas, podemos fijarlos e, incluso, difundirlos por escrito, los cantos de trabajo pierden toda su fuerza, condición y esencia cuando los desplazamos de su medio de expresión propio; se convierten en una muestra hierática de lo que nunca debe ser la canción popular.

Ahora bien, entendiendo que “la noción de oralidad es una noción construida desde la cultura de la escritura” y que, por tanto, “al hablar de oralidad nos situamos de hecho en el espacio de la escritura” (Dorra citado en Ostria, 2001), Ostria (2001) refiere que, en el campo de la literatura, la cuestión de la oralidad en América Latina responde a cuatro problemas generales, a saber:

1. El problema de la creación verbal en una cultura tradicional no letrada (culturas amerindias).
2. El de las manifestaciones orales propias de culturas tradicionales en el marco de una cultura letrada dominante (culturas indígenas subsumidas en entornos occidentalizados, culturas populares).
3. El de las relaciones entre aspectos orales y escritos de los textos literarios (armonías, timbre, ritmo, entonación, etc., y sus formas gráficas de representación, en verso y prosa).
4. El referido a las diversas formas de imitación de la oralidad en textos escritos literarios (oralidad ficticia).

De aquí que, en las últimas décadas, la revisión de la oralidad en el marco de los pueblos originarios de América haya abierto un gran campo de debate desde una perspectiva multidisciplinaria. Es así como podemos encontrar varios estudios que emplean herramientas etnográficas, históricas, antropológicas, semióticas y lingüísticas.

En la búsqueda por visibilizar las expresiones de una *otredad* deslegitimada, los trabajos enmarcados en los Estudios Andinos ponen de manifiesto la necesidad de generar un pensamiento abarcador, no totalizante, en el que los principios de la interacción entre formas de percibir el mundo pueden entrar en diálogo. Asimismo, los análisis de los discursos constitutivos de las identidades sociales a través de los

procesos de la producción literaria permiten repensar y discutir la composición de sociedades en las que convergen varias manifestaciones culturales, es decir, sociedades pluriculturales con presencias fuertes de pueblos originarios, como es el caso de Ecuador.

En Ecuador, algunos estudios se han interesado en visibilizar el problema de la elaboración de una tradición literaria que oculta e invalida esta forma particular y distinta de pensamiento sobre todo desde el ámbito de la educación y la configuración de la cultura. Es así que encontramos trabajos como el de González (1999), *Promoción de una cultura escrita elemental desde la escuela en un contexto de tradición oral*, o algunas propuestas desde la academia norteamericana para establecer puntos de lectura de las recopilaciones de relatos y poemas de tradición oral provenientes de las culturas originarias en Centro América y Sudamérica. Un ejemplo de esto es el trabajo de Harrison (1989), *Sings, songs, and memory in the Andes: translating quechua language and culture*, que es un análisis simbólico de una pequeña compilación de materiales literarios.

Otro referente importante es la cartografía realizada por Moya (2006) en la que se expone la estructura de las manifestaciones artísticas orales en las comunidades andinas de Ecuador. El estudio de Moya (2006) proporciona herramientas de estudio de las formas de oralidad; distingue entre formas de oralidad primaria y secundaria y propone formas de identificar y analizar sus manifestaciones. Para esta autora, las sociedades que tienen formas de escritura son capaces de producir formas de oralidad secundaria ya que han atravesado por procesos de colonización y de transculturación que reconfiguran signos y símbolos, además de sus formas de transmisión. Además, plantea a través del mismo una necesidad de articulación de políticas culturales y educativas que fortalezcan los contextos socioculturales en donde se cultivan las manifestaciones orales. Esta línea de pensamiento ha resultado útil para los fines de este trabajo de investigación, ya que a través del mismo se propone un cambio de paradigma en la forma de transmisión y construcción de la cultura a partir del reconocimiento de la pluriculturalidad presente y subyacente en la sociedad ecuatoriana.

En cuanto a los estudios específicos centrados en el *Jahuay*, es posible encontrar acercamientos antropológicos, así como musicológicos, además de registros y traducciones de algunas de las coplas. Por ejemplo, el trabajo de Álvarez Pazos (2002), *La fiesta del Corpus Christi en Socarte*, realiza un estudio del *Jahuay* en el contexto de la fiesta religiosa del *Corpus Christi* y recoge algunos versos para su traducción, en función del análisis antropológico del ritual que permite deconstruir los límites simbólicos que subyacen y componen la actual cultura andina del sur de Ecuador. Álvarez Pazos (2002) hace un rastreo de los vestigios de las culturas preincaicas presentes en los versos, así como de las simbologías incaicas y su posterior mestizaje con la adopción de una religión e idioma occidentales.

En esta investigación, para el análisis particular del *Jahuay* se utilizan tres versiones recogidas en una comunidad en particular (San Martín Alto). Mediante la identificación de los símbolos presentes en cada una de las versiones, a través de un análisis semiótico, se establecieron los puntos de encuentro en los que se asienta la estética que caracteriza la cultura a la que pertenece el objeto de estudio. Así, al determinar mediante la hermenéutica dichos símbolos, se obtuvo un punto de partida para el análisis del contexto en el que se insertan y su influencia en un contexto más amplio como el de la sociedad ecuatoriana.

Para el tejido entre el análisis particular del *Jahuay* y el análisis de la formación de la tradición literaria, se ha tomado en cuenta la propuesta de Vich y Zavala (2004), *Oralidad y Poder, herramientas metodológicas*, que permite algunas precisiones para el acercamiento y análisis de los fenómenos de carácter oral en América del Sur. De manera que la noción de que la oralidad debe ser entendida como una performance en la que acontecen diferentes producciones de sentido a través de distintos canales simbólicos resulta de mucho valor. Así, el repaso de varias tecnologías de la palabra posibilitó la realización de un análisis sociohistórico que, en definitiva, era el interés último de esta investigación.

Si bien el trabajo aquí propuesto está abocado al estudio de las simbologías prevalecientes a través del discurso particular del canto *Jahuay*, la investigación acude a varias fuentes que permiten analizar los contextos y los marcos que delimitan



la construcción de parte de los imaginarios que componen la tradición literaria en Ecuador. Así, se hace una revisión de los estudios iniciados por Millman Parry en la primera mitad del siglo XX, y continuados por Albert Lord, pasando por los de Walter Ong, Jack Goody y Erick Havelock hasta las investigaciones de los Nuevos Estudios de Literacidad (NEL) complementados con una postura decolonial.

También resultó fundamental la revisión de textos antropológicos y de filosofía andina propuestos por Estermann (2008), que ayudaron a delimitar las simbologías que aparecen en el objeto de estudio escogido. Se ha realizado, además, un acercamiento histórico sociológico a las particularidades de los escenarios en los que se inserta dicho objeto. Esto implicó una revisión de los conceptos en torno a la lectura de discursos, a las concepciones de los sujetos en las sociedades y en la relación de dichos sujetos para la producción en este caso de objetos de comunicación y de transmisión de saberes insertos en sociedades plurinacionales y sus problemáticas peculiares, lo cual ha permitido articular el análisis del objeto literario con el entorno en el que se desarrolla y reflexionar acerca de los paradigmas desde donde se producen las estructuras de pensamiento estético.

Por su parte, las perspectivas propuestas por Foucault, Spivak, García Canclini, Bolívar Echeverría han resultado útiles como herramientas para analizar las formas de trabajar con los textos orales puestos en relación con las problemáticas actuales de la producción y difusión de discursos estéticos que coadyuvan a construir identidades.

Dada la amplitud sociológica, histórica, lingüística y antropológica de este estudio es importante señalar que hay diversos aspectos que han quedado por fuera de esta investigación. En primer lugar, no se realizó una investigación pormenorizada de los registros materiales de la transmisión específica del *Jahuay*. Otra limitación importante es que este estudio no hace un análisis profundo del problema de la tradición oral en todo el país, sino, que se concentró en el estudio de un objeto delimitado a prácticas particulares en una zona geográfica reducida: el canto del *Jahuay* en la zona centro sur de la sierra ecuatoriana, y específicamente en el marco del pueblo Puruhá. Esto implica que queden fuera de la investigación, no solo otras

formas de tradición oral y de literatura oral pertenecientes a otras estéticas que componen la sociedad pluricultural de Ecuador, sino además otras formas del mismo ritual del *Jahuay*, como el haway del buluway wasi (inauguración de vivienda), el haway del monowakay (canto fúnebre) y el haway religioso (canto católico).

Nuestro aporte específico al estudio del *Jahuay* consiste principalmente en la realización de un análisis de su simbología y la deconstrucción de su estructura de composición para establecer un posible modelo a través del cual se manifieste la estética particular del modo de pensamiento característico de los pueblos andinos. Aunque hay abundante bibliografía que reflexiona en mayor o menor medida sobre las estructuras y símbolos de la cosmovisión andina, en casi ningún caso se propone establecer las relaciones de este universo simbólico para la construcción de una tradición literaria nacional. Consideramos que un enfoque analítico proveerá una mejor comprensión de las presencias de otros sujetos productores de literatura y de la forma en que han tenido incidencia en la construcción de objetos literarios, su recepción y su difusión, pues como señala Morandé (citado en Ostria, 2001):

incorporar la oralidad armonizándola con la cultura del libro parece ser uno de los grandes temas pendientes desde el punto de vista de la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos. Se trata de valorizar el estilo y el carácter particular de las tradiciones orales populares, abriéndole los ojos a la población respecto de la existencia de las culturas regionales.

Por tanto, el análisis realizado sobre la relación entre tradición oral y canon literario será útil para el estudio de las distintas perspectivas con las que se estructura la relación entre lo indígena y lo mestizo en el imaginario cultural.

En términos más generales, la investigación aquí propuesta ofrece la posibilidad de analizar el funcionamiento de una relectura y reposicionamiento de símbolos que se enuncian desde un *locus* únicamente indígena campesino, supuestamente, pero que se manifiestan en estas formas de relación con la producción del discurso literario en Ecuador, especialmente permite replantearse los métodos de transferencia de información y reelaborar formas que pueden, inclusive, abarcar políticas en el campo de la educación. Al investigar cómo los símbolos que están presentes en nuestro objeto de estudio han sido invisibilizados y absorbidos por

un discurso homologador, esperamos también proveer nuevos enfoques acerca de la dinámica general de las relaciones sociales atravesadas por los discursos estéticos que pueblan sociedades complejas como las de América Latina.

Es importante señalar que, en relación con el estudio formal del *Jahuay*, consideramos que este trabajo permitirá desarrollar y perfeccionar herramientas teóricas capaces de describir y analizar adecuadamente la estética andina y equipararla con los discursos estéticos provenientes de otras estructuras de pensamiento reconciliando ambas estructuras con el objetivo de generar nuevas perspectivas de recepción de los objetos literarios.

Metodológicamente, la presente investigación partió de un estudio exploratorio mediante una revisión bibliográfica, para tratar de recopilar la mayor cantidad de información publicada sobre el tema.

Seguidamente, se realizó la investigación de campo, para lo cual se efectuó una estadía de ocho días, en las comunidades de San Martín Alto y Sablog Chico, donde se pudo observar directamente la dinámica del ritual de la cosecha. Se llevaron a cabo varias entrevistas a personas de diversas edades (tres generaciones), entre ellas a Taita Joaquín Chimba, comunero de San Martín y paquidor, y a Pedro Yupanqui, dirigente cultural de la comunidad de San Martín Alto.

Durante la investigación también se entrevistó a Patricia Yallico, directora y desarrolladora audiovisual, comunicadora de los pueblos y nacionalidades de Ecuador y activista del pueblo Puruhá, y a María Fernanda Vallejo, antropóloga e investigadora, experta en proyectos de desarrollo de agroecología en la zona andina de Ecuador.

Para complementar la información, gran parte del ritual se encuentra registrado en audio y fotografía.

## Capítulo 1

### Un abordaje del problema de la oralidad

#### 1.1 Oralidad y literacidad

El estudio de la relación entre la oralidad, la escritura y la constitución de las sociedades es una tarea que muchos investigadores han abordado desde diferentes disciplinas y respondiendo a distintos paradigmas. Desde los estudios de Millman Parry en la primera mitad del siglo XX, pasando por los de Albert Lord, Walter Ong, Jack Goody y Erick Havelock hasta las más recientes investigaciones de los Nuevos Estudios de Literacidad (NEL), se han enunciado diversas propuestas de análisis lingüístico, literario, historiográfico, etnográfico, antropológico y sociológico como parte de un corpus que ha posibilitado un acercamiento más completo a las expresiones de sociedades predominantemente orales.

Vich y Zavala (2004) consideran que los estudios de oralidad se han desarrollado principalmente a través de tres grandes “corrientes”. La primera de estas corrientes, conocida como “la gran división”, contó entre sus máximos representantes con Jack Goody, Erick Havelock y Walter Ong, quienes a partir de los años 60 publicaron una serie de obras en las que atendieron “la oralidad y la literacidad” como “una dicotomía en la que ambos usos eran capaces de delimitar diferentes ‘modos de pensamiento’ y aparecían como sistemas diferenciados tanto formal como funcionalmente” (Vich y Zavala, 2004, p. 22). Esta dicotomía se presentaba, además, como jerarquizada: la oralidad representaba un momento básico sobre el que se erigía —o que debía llevar a, o “progresar” hacia— la literacidad. La literacidad, el pensamiento marcado por la lectoescritura, se concebía como superior a la oralidad primaria (Ong, 1987), es decir, a la oralidad que desconoce la escritura. Por otra parte, “estos autores terminaron por concebir a la literacidad como independiente del contexto social y como si las consecuencias individuales y sociales derivaran del carácter intrínseco de la tecnología” (Vich y Zavala, 2004, p.31).

Otra es la perspectiva asumida por la segunda corriente que identifican Vich y Zavala (2004), la cual se propone como una reacción a la primera. Autores como Wallace Chafe y Deborah Tannen propusieron “una nueva mirada sobre los productos lingüísticos que surgen en el plano oral y en el plano escrito, y para eso trabajaron con datos

empíricos” (Vich y Zabala, 2004, p. 32). Contrarios a la concepción dicotómica de ambos planos —el oral y el escrito—, Chafe y Tannen postularon la existencia de un continuum discursivo cuyos extremos estarían signados por el discurso oral informal y el discurso escrito formal, situando entre estos dos extremos al discurso oral formal y al discurso escrito informal. Esta propuesta aportó una concepción más contextualizada del lenguaje al conceptualizar “una mayor variedad de usos lingüísticos”, tanto en el plano oral como en el escrito, y añadió dimensiones al análisis, como la de formalidad e informalidad. Por otra parte, tomó en cuenta “las influencias culturales que pueden estar incidiendo en la variación discursiva y en el hecho de que convenciones asociadas a lo oral y a lo escrito se encuentran presentes en el uso lingüístico de ciertos grupos sociales” (Vich y Zabala, 2004, p. 35).

Una oposición más radical a las propuestas de “la gran división” ha sido la adoptada por la tercera corriente, identificada como Nuevos Estudios de Literacidad (NEL). Según Vich y Zabala (2004, p. 36), empleando métodos etnográficos y desde una perspectiva antropológica y sociolingüística, esta corriente “ha generado una mirada totalmente nueva para estudiar la oralidad y la escritura de forma más contextualizada”. Para los NEL, la oralidad y la literacidad no se hallan en extremos separados, ni siquiera forman un *continuum* discursivo, y por tanto “prefieren estudiar la literacidad en prácticas letradas contextualizadas y tomar en cuenta cómo se actualiza lo oral y lo escrito dentro de esas prácticas” (Vich y Zabala, 2004, p. 43).

Detengámonos ahora en algunas de las propuestas de varios de los autores de estas tres corrientes que resultan pertinentes para nuestro estudio.

Albert Lord, continuador del trabajo de Millman Parry, recogió cantos de los guzlares yugoslavos y se preocupó de la estructura de la poesía épica oral y sus relaciones con la estructura de la poesía épica registradas en la tradición escrita. Su investigación se propuso encontrar una estructura que parecía que había sido olvidada dado el gran avance de las sociedades letradas sobre las analfabetas. Como punto de partida, el hallazgo de que los poemas homéricos pertenecían a una tradición oral previa implicó la investigación sobre otras expresiones literarias que se relacionaban con la práctica oral de la transmisión de saberes, es decir, con la práctica social primaria de creación y conservación de imaginarios colectivos. Es así que Lord (1960) propone un

modelo de investigación que compara los registros orales de varios cuentos de la tradición eslava y concluye que la historia en sí misma no tiene un texto definitivo, es decir, que el carácter particular de los relatos conservados gracias a la transmisión oral es la construcción permanente de los mismos. El relato no es algo preexistente, sino que se produce en el acto mismo de la narración y se sirve de un sistema de fórmulas verbales, constructos temáticos e incidentes narrativos que pertenecen al cantor y a su bagaje cultural. Esto quiere decir que la oralidad es un acontecimiento, la narración implica no solo el acto de narrar sino también el de componer. De hecho, el modo de comportamiento, el ethos, de una comunidad responde a la trascendencia que tienen estas formas a lo largo del tiempo.

Entre los años sesenta y setenta tuvo lugar el apogeo de los estudios sobre la estructura de los poemas orales y de la concepción de expresiones literarias de sociedades ágrafas. La develación de la estructura de los poemas orales tiene su máxima exponente en la propuesta de Ruth Finnegan (1977), estudio que señala la relevancia de la poesía oral para la construcción de las formas literarias actuales. Se trató del primer estudio que cuestionó la clasificación de "literatura" que excluía a la poesía oral. Erick Havelock (1995) señala al respecto:

Hoy en día, las palabras oralidad y oralismo están en diferente situación y simbolizan concepciones que se han extendido mucho más allá de Homero y los griegos. Estas palabras caracterizan a sociedades enteras que se han basado en la comunicación oral. También son empleadas para identificar un determinado tipo de lenguaje usado en la comunicación oral. Y, por último, se las utiliza para identificar un determinado tipo de conciencia, que se supone que es creado por la oralidad o es expresable por la oralidad. (p. 25)

Preguntarse por la situación de la oralidad en otros contextos (social, territorial, histórico, etc.) ha permitido encontrar características particulares que estructuran distintas formas de pensamiento y que establecen relaciones comunicacionales de diversa índole. Sin embargo, el paradigma se basa en la comparación con el referente de las culturas que han desarrollado un supuesto sistema de pensamiento atravesado por

su conocimiento escrito, o más bien, por el almacenamiento escrito de su información trascendente. Esta relación es la que determina un proceso llamado literacidad<sup>1</sup>.

Así, Walter Ong (1987) realiza un trabajo comparativo-evolutivo entre oralidad y escritura, analizando estas dos formas de transmisión de información como un proceso de paso de la una a la otra. En los procesos reales de oralidad, la transmisión de saberes responde necesariamente a la necesidad de cada cultura de sostener los procesos creativos de la palabra y, en ese sentido, el autor reduce significativamente estos procesos al sistematizar ciertas características que revisten un orden arbitrario y limitan el análisis de objetos que no se enmarcan en el modelo planteado. De esta manera se evidenciaba un sesgo ideológico que asumía una sola dirección en la que puede trazarse el desarrollo de la lectoescritura, un desarrollo que va necesariamente de lo oral a lo escrito y que se asocia con “progreso”, “civilización” y “mayores capacidades cognitivas” (Vich y Zavala, 2004).

De este proceso constitutivo deviene también la clasificación que ha propuesto un modo de ser que caracteriza a las culturas orales primarias. Con esta sistematización, además, se develan las particularidades de una estructura de pensamiento oral básicamente occidental. Si bien la teoría de Ong contempla algunas asociaciones semióticas propias de algunos pueblos de tradición oral en África, el paradigma de comparación es la constitución lógica que es propia de la tradición oral griega que se fue transmitiendo inclusive hasta entrada la Edad Media. En ese sentido, el fenómeno analizado reduce las posibilidades y de hecho sintetiza formas de pensamiento descontextualizándolas.

Vich y Zabala (2004) refieren una serie de características propuestas por Ong para definir la expresión de condición oral. Primeramente, Ong sostiene que la expresión en una cultura oral es acumulativa antes que subordinada; esto implica que las culturas orales recurren menos a la sintaxis como método efectivo de expresión y que más bien presentan conectores del tipo acumulativo, lo cual dificulta la jerarquización de ideas y postulados y no permite que el proceso se libere del contexto inmediato para determinar el significado del mensaje. También apunta que la expresión en sociedades orales es

---

<sup>1</sup> Entenderemos como literacidad, siguiendo a Vich y Zavala (2004), al fenómeno de aprendizaje e incorporación de la lectoescritura a la dinámica comunicacional de una cultura.

acumulativa antes que analítica; esto las vuelve dependientes de fórmulas que son fijas, y por lo tanto no permiten que el lenguaje sea herramienta de análisis. Otra característica que señala es que la expresión oral resulta redundante o copiosa, puesto que recurre a la repetición para captar la atención del oyente; esta característica limitaría el alcance de la información transmitida. Asimismo, indica que la expresión oral es conservadora y tradicionalista, puesto que aparentemente reprime la experimentación intelectual, ya que sus usuarios dedican gran energía a repetir una y otra vez conocimientos adquiridos previamente. Ong señala además que la expresión oral no separa al hablante del mensaje y expresa conocimientos relacionados estrechamente con el mundo vital humano. De esta afirmación se puede deducir que ciertos conocimientos reflexivos no son parte del mundo humano vital y se establece una división entre conocimiento de primer y segundo orden. Es así que los oficios se aprenden con la práctica y, según el autor, no se articulan explicaciones verbales al estilo de un manual.

La propuesta de revisar las literaturas que tienen como centro un pensamiento oral implicó un reposicionamiento de la diversidad de expresiones artísticas existentes en diferentes culturas y un trabajo sobre la idea de que la literacidad es una construcción y una práctica social y que en el caso de las sociedades pluriculturales está sujeta al desarrollo del discurso identitario. Es decir, el manejo de la herramienta de la lectoescritura implica una serie de relaciones sociales que se enmarcan en las relaciones de poder y en la pugna por instaurar una ideología dominante, precisamente porque gira en torno a las preguntas de quiénes somos y qué es nuestro.

McLuhan (1962), con su planteamiento acerca de las tecnologías de la palabra, y las propuestas teóricas de la antropología estructural desarrolladas por Levi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962) facilitaron unir la noción de estructuras del pensamiento con el funcionamiento de las relaciones de comunicación, y, como parte fundamental de ellas, las expresiones artísticas de las sociedades ágrafas. Pero más allá de esta inquietud por establecer un tejido entre estructuras de pensamiento, estructuras comunicativas y formas expresivas, se apuntó a poner de relieve sociedades que permanecían en la periferia cultural.

Aunque el acercamiento a los objetos literarios de origen oral se ha realizado desde varias perspectivas, básicamente se ha mirado a los objetos clasificándolos en



géneros que responden a la lógica de los registros escritos, es decir, se ha mantenido una metodología que permite reconocer desde el pensamiento letrado las diversas manifestaciones orales en calidad de objetos estéticos. Este es el trabajo que han realizado investigadores medievalistas y clásicos en objetos provenientes de la tradición occidental. La propuesta de Montgomery (1977), por ejemplo, presenta el análisis de un objeto que ha sido atravesado por el proceso de transcripción con sus respectivas particularidades, lo cual permite reflejar la traducción que opera en este ejercicio de paso de un momento a otro. Asumiendo la perspectiva de los NEL, encontramos importante plantear que no consideramos que el paso de la oralidad a la escritura sea un proceso de evolución del pensamiento, sino que más bien expresa modos de relación y de producción de los objetos literarios que responden, a su vez, a diversas formas de interrelación humana con el entorno. De los postulados de Montgomery se recoge para fines de este trabajo la noción de las diferentes concepciones que se tienen de un objeto literario determinado desde las puntuales necesidades de comunicación.

Así, la idea de que la distancia que prevalece entre el enfoque de un investigador letrado sobre un texto de procedencia oral constituye un enigma puesto que quedan en evidencia serias dificultades en la comprensión de dichos procesos. Por ejemplo, la concepción de las palabras como objetos, es decir, la noción de objetividad que proviene de las prácticas letradas<sup>2</sup>, se debe a la relación que se establece con el entorno en tanto que se produce una predominancia del sentido de la vista por sobre el sentido del oído. Así, a través de un proceso de abstracción que trasforma en herramienta visual las palabras, la relación que se produce entre ellas y el entorno se da en un plano intangible. Por el contrario, en el caso de las sociedades ágrafas, las palabras tienen un carácter de acción, son herramientas en tanto se producen en un contexto específico y responden a un uso determinado.

Atendiendo a esta dicotomía, Montgomery (1977) sostiene la idea de McLuhan (1967) que equiparaba el funcionamiento de las sociedades iletradas con las sociedades

---

<sup>2</sup> Nos referiremos a prácticas y no a mentalidades letradas, puesto que consideramos que las estructuras que sostienen la producción de la literatura responden más bien a los modos y contextos en que son producidos y no a un tipo de mentalidad, ya que esta concepción se presta a negaciones que responden al discurso de un determinado ejercicio de poder que valida la escritura por sobre la oralidad como si se tratase de una "evolución", lo que pone unos objetos por encima de otros y así unas sociedades por encima de otras.

tribales, puesto que el ser humano responde a una dinámica tribal en la que “la palabra es una experiencia dinámica (...) no reconocida como distinta del acto u objeto que designa, ni distinguida claramente del ser humano que la interpreta” (Montgomery, 1977, p. 94). Esto resulta de suma utilidad para enfocar el funcionamiento particular de las comunidades campesinas a las que nos referiremos en este estudio.

Ahora bien, aunque la concepción de sociedades tribales es discutible desde nuestra posición, puesto que esconde una falsa separación entre civilización y barbarie, o entre pensamiento civilizado y pensamiento primitivo, el reconocimiento de su funcionamiento posibilita un prisma para observar los modos de producción y reproducción de la literatura de las comunidades campesinas en los Andes, y, en el caso de esta investigación, de la región sur-andina de Ecuador.

Estas primeras perspectivas acerca de la oralidad lograron plantear el surgimiento de la literacidad como un problema del desarrollo de una tecnología. La distinción entre oralidad y escritura formó una dicotomía en la que los usos de cada una de ellas permitieron delimitar diferentes “modos de pensamiento”. La configuración de un pensamiento letrado como sinónimo de intelecto y de pensamiento racional fue uno de los postulados de esta corriente de estudios. Como ya hemos visto, el aparato teórico propuesto por los autores de “la gran división” recibió en estudios posteriores fuertes críticas puesto que se le atribuyeron pretensiones universalistas, y, en términos más específicos, se encontró que esta posición dejaba de lado el contexto social de los sujetos, como si las características de orden individual y social derivadas del uso de la lectoescritura provinieran únicamente del carácter intrínseco de la tecnología (Vich y Zavala, 2004).

Deborah Tannen y Wallace Chafe (Vich y Zavala, 2004) no se preocuparon por los resultados y las consecuencias que tiene la literacidad en la mente de las personas, sino que indagaron en las características de expresión en las culturas escritas y en las orales. Ellos realizaron un nuevo acercamiento a los productos que surgen de las distintas prácticas discursivas. La oralidad, entonces, se convierte en un proceso de relaciones simbólicas que puede devenir o no en un producto escrito, es decir, la oralidad y la literacidad no son vistas en abstracto, asociadas a supuestas mentes orales y letradas,

respectivamente, sino que más bien se estudian los usos del lenguaje y sus respectivos productos en contexto.

Por su parte, los NEL “representaron un giro dramático en nuestra comprensión de lo que hasta entonces se consideraba una habilidad psicológica e individual (la ‘lectoescritura’ o ‘alfabetización’) y que, en adelante, se conceptualizó como un conjunto plural de prácticas sociales” (Hernández, 2019, p. 366). Entre los autores más importantes de esta corriente se encuentran Sylvia Scribner y Michael Cole, Shirley Heath, James Paul Gee, David Barton Mary Hamilton y Brian Street.

Según Hernández (2019), las ideas clave de los NEL son las siguientes:

- El rechazo a la hipótesis de la “gran división oralidad-escritura”, que postulaba que la oralidad y la escritura eran habilidades distintas y separadas, y a la hipótesis de las “grandes consecuencias” de la alfabetización, que sostenía que el simple uso de la escritura alfabética tuvo grandes consecuencias en el desarrollo económico, político, ético y cognitivo, tanto en el ámbito social como individual.
- La distinción conceptual entre *modelo autónomo* y *modelo ideológico* de literacidad, y la tesis de que el modelo ideológico permite comprender mejor la naturaleza sociocultural de la literacidad. El gran aporte de los NEL fue, entonces, cuestionar el modelo autónomo y afirmar que leer y escribir no son actividades ideológicamente neutras, ni separadas de las prácticas sociales en que tienen lugar (trabajo, educación, etc.).

Hernández (2019), señala, además, la existencia de dos líneas en los NEL: “aquellos que se limitan a documentar y describir las prácticas cotidianas de literacidad, y aquellos que, implícita o explícitamente, adoptan una perspectiva decolonial que interroga y cuestiona dichas prácticas”. Y apunta que es necesario complementar, en países como Ecuador, con un pasado colonial y un presente neocolonial —o cuasi neocolonial—, los aportes teórico-conceptuales y metodológicos de los NEL con una perspectiva decolonial (Hernández, 2019).

En América Latina la inquietud por los procesos orales aparece paralelamente a la necesidad reivindicativa de los pueblos considerados como subalternos. Desde la antropología, se comenzó a pensar en la interrelación de las sociedades orales con sus

discursos, pero también se pudo reflexionar sobre el fenómeno de la diversidad de sujetos en emergencia. Así, surge la necesidad de construir una lectura introspectiva que genere una independencia cultural. En ese sentido, tanto el intento de construcción literaria propuesto por Arguedas (1975) como su producción ensayística resultan también un apoyo trascendental para el estudio de la oralidad. Sin embargo, los mayores aportes para este tipo de estudios en los pueblos andinos son los de Beyesdorff (1986) y de Lienhard (1988), que son publicados en Alemania antes que en la región andina. A partir de la aplicación de diferentes tipos de pruebas y de un largo trabajo etnográfico, estos investigadores lograron separar la variable literacidad de la escolarización y determinaron que muchas de las consecuencias que se le atribuían a la literacidad en realidad derivaban de la escolarización como proceso de instrucción formal a partir del concepto de práctica letrada. Ellos plantearon que las actividades socialmente organizadas pueden tener consecuencias en la mente humana y que la naturaleza de esas prácticas es la que determina los tipos de destrezas que se asocian con la literacidad. Las habilidades adquiridas se relacionan directamente con las prácticas sociales que determinan su condición y el contexto de su uso.

En las últimas décadas, la revisión sobre la oralidad en el marco de los pueblos originarios de América ha abierto un gran campo de debate desde la perspectiva de los estudios multidisciplinarios. Los análisis que se realizan acerca de la literacidad como fenómeno cultural variable recurren a herramientas etnográficas, históricas, antropológicas, semióticas y lingüísticas. Entonces, desde los intereses de la tradición oral como objeto literario se han podido enmarcar estos estudios que se apoyan en metodologías de otras disciplinas como Estudios Andinos, y a través de ellos se han identificado características, necesidades y particularidades de los objetos literarios producidos en sociedades que han atravesado procesos diferentes en la configuración de su estructura de pensamiento, y, por lo tanto, en la construcción de sus distintos objetos estéticos y literarios.

De tal manera, han sido objeto de investigación varias narraciones provenientes de la tradición oral quechua y quichua para poder analizar su simbología y deconstruir procesos de creación y transmisión de saberes en las comunidades a las que pertenecen esas lenguas, con sus respectivos alcances. El análisis de estos objetos ha generado la

necesidad de replantear los cánones literarios de América Latina. En Ecuador, algunos estudios se han interesado en visibilizar el problema de la elaboración de una tradición literaria que oculta e invalida esta forma particular y distinta de pensamiento, sobre todo desde el ámbito de la educación y la configuración de la cultura. Aura González (1999), por ejemplo, ha propuesto una lectura que vincule las prácticas de aprendizaje escolarizado de la lectoescritura con los conflictos identitarios y de configuración de discursos ligados a la dominación y a la colonización.

También se han realizado estudios de algunos fenómenos de la literacidad que han propuesto distintas perspectivas de lectura de las recopilaciones transcritas de relatos y poemas de tradición oral provenientes de las culturas originarias de Centroamérica y Sudamérica, como el realizado por Regina Harrison (1989), que establece un análisis simbólico de una pequeña compilación de materiales literarios. Entonces, el debate oralidad/literacidad se torna un punto clave para pensar la identidad y sus mecanismos de expresión y acción.

En una sociedad que tiene un registro oral de su historia y un comportamiento que responde a otras bases, el proceso de lectoescritura presenta grandes dificultades en el aprendizaje y el dominio de esta herramienta. De hecho, se evidencia una resistencia que genera problemas en el aprendizaje tanto de la lectoescritura como de una lengua que no es la materna; en el caso de Ecuador, del castellano. En ese contexto, ha sido fundamental revisar la estructura de las manifestaciones artísticas orales en las comunidades andinas de Ecuador; para lo cual nos hemos apoyado en una cartografía realizada por Alba Moya (2006). El trabajo de Moya proporciona herramientas de estudio de las formas de oralidad; distingue entre formas de oralidad primaria y secundaria (Ong, 1987) y propone fórmulas para identificar y analizar sus manifestaciones. Para Moya, las sociedades que tienen formas de escritura son capaces de producir formas de oralidad secundaria ya que han atravesado por procesos de colonización y de transculturación que reconfiguran signos y símbolos, además de sus maneras de transmisión. Moya plantea, además, la necesidad de la articulación de políticas culturales y educativas que fortalezcan los contextos socioculturales en donde se cultivan las manifestaciones orales. Esta línea de pensamiento es útil para los fines de este trabajo de investigación, el cual

propone un cambio de paradigma en la forma de transmisión y construcción de la cultura a partir del reconocimiento de la pluriculturalidad propia de la sociedad ecuatoriana.

Es importante señalar que, en Ecuador, aunque la tradición oral indígena comprende fundamentalmente la transmisión de relatos, cantos y poemas en lenguas originarias, también, debido a los procesos de transculturación, se transmiten en castellano, caso este en el que se resignifican y recomponen símbolos y signos que permean la sociedad mestiza y complejizan aún más sus múltiples manifestaciones literarias.

Para esta investigación, el *Jahuay, el canto de la cosecha*, constituye un caso de estudio en el que se plasman todos los procesos antes mencionados permitiendo un análisis más profundo del funcionamiento de la sociedad indígena campesina en Ecuador. Como ya señalamos en la Introducción, este canto se construye a partir de un conjunto de coplas que se cantan durante el proceso de segado de cebada que comienza en el mes de junio y se prolonga aproximadamente hasta el mes de septiembre en las comunidades del centro sur de la región andina del país. En este marco geográfico, el quichua es el idioma materno y el idioma oficial de los pueblos indígenas de la región; pero los siglos de colonización hicieron que el español —actual idioma oficial del país— ocupara un lugar predominante en las formas de comunicación y educación, y, por tanto, que las coplas terminaran cantándose también en español. Sin embargo, el ritual en el que se enmarca este canto proviene de una cosmovisión que responde a la lógica de la lengua quichua, la cual ha sido mutilada en los procesos de unificación y de construcción de una “cultura nacional”.

En cuanto a los estudios específicos centrados en el *Jahuay*, es posible encontrar acercamientos antropológicos y musicológicos, así como registros y traducciones de algunas de las coplas. Así encontramos, por ejemplo, el trabajo de Carlos Álvarez Pazos (2002), quien realizó un estudio del *Jahuay* en el contexto de la fiesta religiosa del Corpus Christi, en el cual recogió algunos versos para su traducción con el objetivo de realizar un análisis antropológico del ritual que le permitiera deconstruir los límites simbólicos que subyacen en la actual cultura andina del sur de Ecuador. En este estudio se realiza un rastreo de los vestigios de las culturas preincaicas presentes en los versos, así como de

las simbologías incaicas y de su posterior mestizaje con la adopción de una religión e idioma occidentales.

### **1.2 Panorámicas acerca del problema de la relación lenguaje y sujeto**

Para poder establecer un vínculo entre el concepto de sujeto y el concepto de lenguaje es necesario encontrar elementos que revelen la interacción que existe entre ambos componentes de la cultura.

En primer lugar, el lenguaje se constituye en tanto que se produce en la relación que existe entre distintos participantes de una comunidad de habla. El conocimiento común de códigos produce discursos que son portadores de información perteneciente a la cultura. Para analizar estos discursos se han desarrollado distintas herramientas teóricas que descifran las unidades de sentido en las que se configura el lenguaje. Estas herramientas parten del análisis de estas unidades y, dependiendo del paradigma, el centro en el que se sostiene el lenguaje es distinto: en algunos paradigmas se concibe el lenguaje como fenómeno mental y como sistema autónomo, homogéneo y uniforme; en otros, se priorizan las formas de hablar y los sistemas del habla, y en otros se entiende el lenguaje como un fenómeno social cuyas funciones lingüísticas internas son influidas por fenómenos externos al lenguaje mismo.

Es importante reflexionar acerca del lenguaje desde diferentes perspectivas, puesto que podremos tomar estas reflexiones como punto de partida para poder acercarnos al objeto de estudio con mayor acierto. De hecho, ellas permitirán revisar desde dónde se han construido las nociones de literatura y de oralidad, así como la relación de la literatura oral con las comunidades que comparten los mismos códigos. Descifrar esos códigos permitirá una “puesta en vida” de aquellos actos que han sido relegados al lugar de objetos inamovibles, como suspendidos en el tiempo y en la historia.

Es necesario, entonces, entender el lenguaje como un espacio de relaciones, un espacio que corresponde a la interacción. Para concentrarnos en esta perspectiva, resulta útil observar que en esta dinámica para la existencia del lenguaje es necesaria la existencia de sujetos que lo emitan, lo utilicen y lo pongan en movimiento, aunque el sujeto a su vez pertenezca a la trama histórica (Foucault, 2005). También es importante saber que en el caso de la interacción humana puede haber muchas formas de abordar el problema del lenguaje y de percibir su alcance. En la presente investigación nos

interesa abordar ciertas apreciaciones foucaultianas sobre el sujeto, para vincularlo con el problema del lenguaje y, así, darle a este último una dimensión particular. Es decir, que pondremos como centro al sujeto para que, a través de su relación con el entorno, o las cosas, como las nombra Foucault (2005), se pueda dilucidar la dimensión del lenguaje.

Pues bien, la idea que propone el autor francés es que para el desarrollo del conocimiento existen dos regiones: las palabras y las cosas, esto es que por un lado existen las cosas y por otro, lo que decimos de ellas (Foucault, 2005). Normalmente, se piensa que la correspondencia entre ambas regiones depende de la eficiencia del lenguaje que describe las cosas. Existe, por tanto, la idea de que las palabras son mediadoras que permiten la representación de la realidad. Por su parte, desde esta perspectiva, las cosas anteceden a las palabras, esto es: las cosas son las que permiten que se genere un saber sobre la realidad.

Ante estas percepciones, Foucault (2005) realiza una crítica y registra algunos quiebres, discontinuidades y positividades discursivas que se hallan en el orden del saber desde el siglo XVI, específicamente en lo que se conoce como el discurso científico. De ahí que encontramos que lo que permite el saber y la relación que existe entre las palabras y las cosas es el discurso, y no el lenguaje en sí mismo. Lo que media entre sujeto y realidad es la relación lenguaje-discurso.

Para Foucault (2005), existe un quiebre entre las palabras y las cosas, es decir, una brecha que posibilita que el saber se configure históricamente de distintas maneras. Cada saber correspondiente a determinada época obedece a un dominio discursivo constituido por distintos objetos (cosas) por nombrar: espacios para que los sujetos puedan hablar de los objetos, apropiación ofrecida por el discurso.

El quiebre situacional, según Foucault (2005), se produce de la época clásica a la modernidad. En este quiebre se cambian los paradigmas que configuran la realidad y, con ello, el lenguaje se va transformando. Esto se debe a que en la época clásica el conocimiento se relacionaba con la representación, mientras que en la época moderna este fue edificado a partir de la aparición de la figura epistémica del "Hombre". Es por esto que el saber, como habíamos mencionado anteriormente, no es independiente, sino que se construye a partir de prácticas discursivas, las cuales dan lugar a figuras epistemológicas, que a su vez generan ciencias, y estas, sistemas formalizados. Este



proceso permite dilucidar cómo se construyen los saberes; en el caso del poder, el saber generalizado. El saber de las cosas, desde este punto de vista, no depende de las cosas en sí mismas sino de otros elementos, y surge en medio de relaciones de poder, depende de las prácticas discursivas en medio de las cuales se produce ese saber, las cuales también son relaciones de poder.

Para Foucault (2005) ese es el poder de la palabra: no nombra la cosa, la construye. Por lo tanto, su significado está mediado a su vez por las relaciones de poder, para cuya reproducción es necesario que se piense las cosas de determinada forma, de tal manera que la significación esté ligada al discurso y al contexto. Lo que está detrás del discurso, entonces, es la intensión relacionada con el poder. El discurso delimita lo pensable, ya que se puede pensar solo lo que se puede nombrar. El discurso es un elemento que produce y transporta poder. De ahí que el saber depende de toda esta relación ligada al discurso y de la ideología que este lleva consigo.

En este sentido, es de vital importancia revisar los discursos alrededor del lenguaje y su relación con los sujetos de diversas comunidades. Más aún si miramos que los sujetos que producen el objeto que interesa a este estudio son aquellos que han estado por fuera de la generación del discurso del poder, y que desde ese lugar han sido objeto de descalificación proveniente del discurso predominante, lo que implica que su creación, su estética y su propio discurso han sido deliberadamente marginados.

Pues bien, es trascendental que revisemos la relación de sujeto-lenguaje y revisemos el concepto de sujeto para separar los discursos que nos atañen y para mirar las diferencias que surgen entre unos y otros, además para observar así el discurso que ha sido deliberadamente marginado y entender cómo ha sido producido y cuáles son sus alcances.

La noción de sujeto nace con la modernidad en occidente, como expresión de un hecho singular: la diferente relación que el ser humano establece con su medio. Es necesario recalcar que el sujeto es ante todo un resultado social que, según los distintos momentos y épocas históricas, se presenta bajo diversas formas, todas ellas resultantes de prácticas sociales.

La noción de sujeto, entonces, aparece a partir de la conciencia del “poder de crear”, que está ligada a la ruptura con el pensamiento premoderno instaurado en la Edad

Media, cuyas relaciones se determinaban desde el ser colectivo, que se conforma de varios particulares en “singular particular” con características y cualidades propias desde su nacimiento, que son, sin embargo, naturaleza socializada. Después, este hombre establecerá determinadas relaciones con hombres, objetos y sistemas de aspiraciones sociales que se traducen como experiencias de aprendizaje del uso de las condiciones propias de su mundo, proceso atravesado, además, por cargas afectivas y valorativas. Individuo lo sería en un segundo momento, el que requiere del paso de la simple adaptación interiorizada —experiencia del particular— a la sintetización cotidiana, la capacidad de actuar y de comunicar la experiencia de su percepción, es decir, el nacimiento del sujeto moderno. Por lo tanto, tendremos siempre la reproducción de un particular bajo formas sociales distintas, dependiendo del momento histórico, pero eso sí, los dos existirán inseparablemente.

El camino de la modernidad es un camino en el cual la diferenciación y secularización presentes en la vida humana están acompañados por una creciente intelectualización y racionalización de sus relaciones.

La relación que el hombre establecerá con su medio será la de una progresiva diferenciación con la naturaleza, a la que mediante el trabajo puede transformarla con fin de optimizar su uso. En este proceso el hombre adquiere conciencia de creación y por tanto de liberación con respecto a un anterior destino preestablecido. Políticamente se produce una deslegitimación del ejercicio de poder como herencia divina, y los esfuerzos estarán encaminados a crear un orden político social que dará paso al Estado, a la conformación de la nación y a la formación del ciudadano.

Recalcando que, entonces, el sujeto nace con la modernidad, es necesario mirarlo como una construcción que se gesta en el interior de la historicidad de varias prácticas sociales en las cuales el hombre se encuentra inmerso. La vivencia del proyecto de constitución del sujeto va a concretizarse bajo la forma de individuo, que está caracterizado en momentos de post-ilustración, en que se yergue con la primacía de la razón, pero como razón instrumental, cuantificándolo todo detrás de la utilidad, la eficiencia y el progreso (Badiou, 1990). El hombre, convertido en sujeto, sufrirá la libertad del individuo en términos productivos con el advenimiento de la constitución del sistema capitalista moderno, como enajenación de su trabajo, del objeto y de los medios de

producción. Ese sujeto, “libre”, se encuentra como propietario únicamente de su fuerza de trabajo, que bajo la forma de propiedad privada será posible de ejercerse, comprarse o venderse en el mercado del trabajo. Este alejamiento o enajenación que se da en el ámbito de la producción se evidenciará, también, como la ruptura del individuo con su cotidianidad, o sea, en la esfera de la cultura, que es el lugar desde y donde se construyen significaciones y simbolizaciones que dan sentido a la vida. Vida que, para el individuo, sujeto moderno, se encuentra escindida en real e ideal, y entre su ser social colectivo e individual (Heller, 1994).

Desde la modernidad, la concepción de lo colectivo se ve modificada y se vuelve una construcción consciente y deja de ser una forma de existencia espontánea, como en el caso del individuo premoderno. Este fenómeno es el resultado del desarrollo de una nueva eticidad fundada en valores distintos a aquellos que dan origen a la formación del individuo como sujeto social de la modernidad capitalista. “El sujeto individuo está dividido tanto en su interior —con el yo— como dividido de los otros” (Foucault, 1989, p. 80).

El sujeto colectivo es una construcción que, si bien tiene como precedente al individuo, este se levanta en contra de esa práctica, con una carga valorativa diferente.

La emergencia de un sujeto colectivo, que acontecería justamente en este momento bajo la forma de conciencia común, es entonces la posibilidad de reencontrar al hombre en su totalidad gracias a la construcción consciente de una forma y un sentido de vida diferente a aquella que se organiza alrededor del individuo. Es decir, con valores colectivos que provienen de otra eticidad distinta a la capitalista moderna, valores como la solidaridad, la libertad, la reciprocidad y complementariedad, siempre colectivas e individuales, contrarias a las del individuo egoísta del capitalismo moderno. Es por esto que decimos que en la construcción del sujeto colectivo se lograría retotalizar al hombre individuo, pues el reencuentro con su yo a través del no yo y con el nosotros, supera parcialmente su escisión moderna.

Este largo pero apretado recorrido, que puede haberse abstraído de algunos otros cambios en las diferentes esferas de la vida del hombre, ha tratado un poco de dar cuenta de la constitución de este sujeto que como categoría y hecho mismo se conforma en Europa, y desde la cual se han intentado esbozar teorías —como la de los llamados “viejos y nuevos movimiento sociales”— que pretenden entender procesos que

parecerían similares en la constitución de sujetos de esta época y que no se restringen a la geografía ni a la historia occidental. Aun cuando los sujetos colectivos y políticos sean en todos los tiempos y espacios transcendentales, en su formación comportan particularidades distintas.

Sin embargo, no se puede pasar por alto este pensamiento matriz, pues como construcción de conocimiento que intenta entender la realidad, los latinoamericanos somos herederos de esta tradición que en muchos casos no ha reconocido las particularidades de la formación y constitución de los sujetos latinoamericanos.

Concebir la existencia de sujetos colectivos forma una base desde la cual se constituyen nuevas y diversas formas de relaciones humanas y culturales, entre las que se puede contemplar la relación con el lenguaje. La construcción de un lenguaje que parte de un individuo que es en tanto existe con otros nos permite afirmar la existencia de una estructura cultural que constituye relaciones con el universo basadas en la existencia colectiva, en el quehacer colectivo y, además, en la posibilidad de transformación de la realidad —y con ella su lenguaje— en tanto es un proceso que se-va-haciendo en la marcha y no sigue una linealidad virtual. En el ámbito de construcción de sujetos políticos esta característica ha permitido constituir identidades que emergen dentro de un tejido social aparentemente homogéneo y sostener propuestas como la de la interculturalidad, que visibiliza dichos funcionamientos y los descubre insertos en las dinámicas de la sociedad. El poder genera sujeto, saber, verdad y realidad, revelando en él una condición y una posición estratégicas en las relaciones en las que se inscribe; es así que el poder no se posee, sino que se ejerce.

De ahí que debemos analizar el lenguaje —constituido como discurso que proviene de sujetos colectivos— como una manera de resistencia ante los mecanismos homologadores del discurso del poder imperante. Para desentrañar estos mecanismos hemos utilizado herramientas aportadas por Barthes (2009); estas nos ayudarán a realizar un análisis textual para encontrar fuentes de significado y relevancia que construyen otros discursos —en este caso, literarios— al margen del discurso del poder. Este es el punto de encuentro que puede enlazar las reflexiones acerca del lenguaje que tienen estos dos autores: debido a que ambos coinciden en la polisemia de las palabras y además coinciden en que existe una estructura subyacente en todas las formas de

comunicación, y por ello son artificiales. Para los fines de este trabajo, tomaremos la idea que propone Barthes (2009) de que la literatura debe ser analizada como actividad de escritura y no como un objeto; por ello se intentará abarcar la actividad relacionada con el canto del *Jahuay*, lo cual implicará revisar las relaciones de dichos sujetos como productores de este discurso en particular. Además, pensar la literatura oral desde la relación con el lenguaje nos posibilitará detenernos en ella entendiendo que está “atiborrada de significados suplementarios; al ser, simultáneamente, referencia cultural, método retórico, ambigüedad voluntaria de enunciación y simple unidad de denotación” (Barthes, 2009, p. 28), podremos afirmar que nos encontramos ante un espacio. Este espacio complejiza los alcances del lenguaje y permite que no sea observado como un simple objeto utilitario o decorativo del pensamiento, por lo tanto, es necesario abarcar lo más posible el espacio en donde se desarrollan, entendiendo así el funcionamiento —o una parte de él— de la cultura que comparte la lengua *kichwa*.

Podremos enlazar de esta manera elementos como el tiempo específico de enunciación (Barthes, 2009, p. 30), que produce un tiempo específico en el discurso, que a su vez construye el imaginario de la cultura: “tiempo-espacio determinan la visión que tiene la cultura de sí misma” (Barthes, 2009, p. 32). Esto quiere decir que la construcción discursiva, en fin, determina la relación de los sujetos con el tiempo y el espacio, y simultáneamente con otros sujetos y discursos. Lenguaje y discurso permiten comprender la magnitud de la configuración de sus prácticas discursivas. De igual manera es importante mostrarlo a la luz de la triada saber-verdad-poder (entendida como noción de poder), por cuanto es en esta relación de fuerza donde están “inmersos los juegos de saber y verdad” (Foucault, 1998, p. 67). Consideramos, por tanto, que existe en la base de todas las relaciones una estructura que determina el funcionamiento de la comunicación y de los sistemas de símbolos. Este complejo entramado de relaciones construye una red de apartados de enunciación desde donde se tejen diversas nociones, entre ellas la historia y los sujetos que generan el discurso más abarcador, lo cual constituye en general el movimiento de la cultura. En el caso de sociedades que tienen una fuerte presencia de otras culturas subyacentes, la contraposición de discursos, o más bien la emergencia de enunciados que pertenecen a culturas marginadas, excluidas por

el discurso predominante, constituye otras relaciones que de alguna manera permean los símbolos pertenecientes al discurso del poder, y que resultan, además, resistencias a él.

Como hemos visto anteriormente, es necesario el reconocimiento y revalorización de estos lugares de enunciación, y con ello observar estos componentes ideológicos que componen una cultura, en particular una cultura en resistencia. El término *resistencia* hace referencia al acto de resistir, que a su vez implica rechazar, repugnar, contrariar y contradecir, oponerse con fuerza a algo. Sin embargo, la resistencia a la que nos referimos más bien tiene que ver con mantenerse firme y constante en algo, durar por largo tiempo, por lo cual el término *persistencia* es más acertado, ya que el lenguaje y sus relaciones en estos contextos han encontrado su espacio y han permanecido vivos, actualizándose y resignificándose en la medida de su uso y vigencia.

### **1.3 La oralidad como performance**

Entender la oralidad como performance implica que no tenemos solo un texto, sino también un evento que debe estudiarse en su condición de producción, es decir, que hace “referencia a un determinado tipo de interacción social” (Vich y Zavala, 2004, p. 11). Esta condición de producción se refiere a una experiencia específica, se manifiesta en situaciones y eventos concretos.

Es necesario afirmar que todos los discursos orales tienen significado no solo por las imágenes que contienen sino, además, por el modo en que se producen, por la circunstancia en la que se inscriben y por el público al que se dirigen. (Vich y Zavala, 2004, p. 11)

Con este punto de partida, se puede considerar lo mencionado ya durante las reflexiones sobre el lenguaje que hemos hecho. Es decir que la lengua tiene un tiempo específico, que responde a una unidad en el campo simbólico y la cultura. Por ello, la visión que lee la literatura oral como un objeto textual se ha limitado a describirla, a recopilarla, pero no se ha detenido a reflexionar sobre los contextos particulares en los que han sido producidos. Es importante reconocer que existen limitaciones en las lecturas que dejan al margen los contextos en los que se producen los objetos de literatura oral no son una proyección de la literatura escrita.

En efecto, muchas veces los mitos publicados constituyen objetos casi ficticios que responden a los cánones de la prosa escrita y se diferencian sustancialmente de los patrones orales de las diferentes comunidades donde fueron extraídos (Mannheim, 1999, p. 18).

Por ello, ha sido necesario estudiar el fenómeno en particular que nos interesa tomando en cuenta sus particularidades de producción y sobre todo puesto que el entorno que mueve dicha producción responde a patrones de pensamiento determinados por otra lengua, por otra relación con lo significado. Al pensar en performance estamos visualizando un acto, una acción en curso. Por lo tanto, para la literatura oral su existencia está determinada en tanto acción concreta, pues es un acto de creación y re-creación: existe en tanto es ejecutado, no antes ni después. A diferencia de la escritura, las peculiaridades que responden a la oralidad necesitan de un universo en movimiento y ejecución, no solamente responde a convenciones, sino que también a relaciones determinadas por su uso en tiempo y lugares específicos. A decir de Vich y Zavala (2004):

La performance se entiende como el espacio encargado de dramatizar tales características y de revelar las posibilidades de agencia de los sujetos en la constitución del mundo social: ella nos permite visibilizar los procesos de constitución de las identidades en sus múltiples negociaciones frente al poder. (p. 13)

Ahora bien, hay que entender como acto oral todo lo que rodea al objeto, y así mismo hay que considerar la emergencia y la identidad del sujeto que enuncia el discurso, es decir, el que se vuelve actor-creador del discurso, quien se transforma en referente y enunciador de imaginarios sociales, formas de recepción, historia de la cultura a la que pertenece, etc. No pueden leerse los textos orales como objetos aislados o autónomos, sino que su análisis debe abarcar el espacio de enunciación, esto es el contexto material y simbólico específico en donde se inserta el discurso.

De ahí que el espacio al que nos hemos referido comprende un tiempo y un lugar que construyen historia y que además derivan de ella. Esto se puede encontrar en la performance del orador-creador, ya que intervienen en esta construcción discursiva el tiempo, la disposición del espacio físico en el que se desarrolla la narración y la interacción con el oyente-lector. El oyente se transforma en lector debido a que para relacionarse con la narración debe decodificar —leer— todos estos elementos para construir en sí mismo una interpretación del discurso en progreso. Siguiendo la concepción de Vich y Zavala (2004), la autoría implica una re-contextualización que se actualiza en cada evento e involucra la coparticipación de los presentes, por ello, cambia de acuerdo a cada ocasión. Esta visión de la construcción literaria como una elaborada coparticipación nos resulta de suma importancia para abordar el canto de la cosecha

cantado por las comunidades indígena-campesinas en Ecuador. Más adelante, abordaremos el análisis de la construcción coparticipativa del objeto literario en el caso particular que nos atañe.

Otro aspecto fundamental que sistematizaron Vich y Zavala (2004) es que la performance oral constituye a la audiencia y viceversa. De hecho, como señalan Vich y Zavala (2004), “la audiencia no constituye una entidad homogénea sino que puede diversificarse de acuerdo al desarrollo del propio discurso, a la temática abordada, o a la relación existente entre los participantes” (p. 16). Por tanto, para el estudio de la oralidad como acto performático es necesario cambiar el paradigma desde donde ha sido leída, es decir, que la propuesta deja a un lado el análisis preponderantemente fonocéntrico, el cual ha omitido aspectos simbólicos de la trasmisión discursiva y cultural que la literatura oral trae en su interior. Por otro lado, también obliga a tejer la palabra con otros elementos no lingüísticos que son vitales para el desarrollo de la performance, como el baile, el canto, el cuerpo, etc.

El presente estudio pretende, precisamente, desmenuzar las dinámicas y estructuras presentes en la interacción generada durante la ejecución del *Jahuay*. La producción del espacio en el que se inserta el canto-ritual implica el conocimiento y decodificación de muchísimos elementos, el principal, y sobre el que se sostiene la persistencia de la ejecución del mismo, es el retorno y resignificación de “lo pasado”. Lo pasado en esta performance se vuelve un elemento contenido por el presente, no distanciado de él. Es un llamado a la memoria y a la construcción permanente de un lugar en donde esta habite. Según Lienhard (1991), la memoria no es un objeto claramente identificable, sino el resultado de una práctica que es siempre performativa y se actualiza en cada instante. Por eso el espacio constituido es a la vez pasado y presente, un llamado a la vivificación de la historia y, por tanto, reafirma el sentido de comunidad desde su ejecución. Entran en juego identidades, saberes, códigos culturales, que, como veremos más adelante, ejecutan un sentido de pertenencia y de persistencia en los sujetos que viven la performance, como si renovase su discurso de verdad y lo ratificase.

Entonces, desde el punto de vista metodológico, entender la oralidad como performance implica sostener que el trabajo de campo debe ser una práctica privilegiada en tanto su técnica nos permite acceder a la estructura y a la política de los eventos orales. (Vich y Zavala, 2004, p. 20)



## Capítulo 2

### Oralidad, identidad y canon en un contexto pluricultural

#### 2.1 Construcción del pensamiento escrito en sociedades orales y el discurso colonizador de la modernidad

El proceso de aprendizaje de la cultura quichua sobrepasa los límites del aprendizaje lingüístico. Es necesario entender que para tratar los objetos literarios orales propios de este idioma es imprescindible manejar la idea de que la sintaxis propuesta responde a una estructura de pensamiento y tiene unos marcos de referencia particulares.

Las formas propias en que las comunidades campesinas de origen quichua se mantienen en relación con sus ciclos agrarios marca directamente el ethos y, en consecuencia, la construcción de su lenguaje, incluso cuando este ha estado permeado históricamente por el español. Esto quiere decir que la estructura de pensamiento de estas comunidades se encuentra todavía directamente ligada a la acción (al quehacer de la agricultura). La relación con la producción de la tierra es determinante para construir los objetos literarios que ha conservado la tradición oral —a través de la cual se conserva y resignifica la estructura de pensamiento antes mencionada— y para su estudio en el interior de la comunidad. Es en el “hacer” en donde se produce la trasmisión del objeto; a diferencia del pensamiento escrito que reproduce sonidos en papel, la estructura de pensamiento oral de las comunidades campesinas de los Andes es capaz de traducir otros sistemas de signos relacionados con las actividades humanas en su entorno, que pueden ser codificados y aprehendidos.

Considerando este tipo de funcionamiento, resulta relevante para los fines de este trabajo revisar algunas reflexiones sobre la construcción de la identidad nacional, así como de un canon que ha dejado fuera las manifestaciones literarias provenientes de los quichuahablantes. Para ello es necesario tomar en cuenta algunos de los trabajos acerca del problema de la construcción de los horizontes culturales de América Latina (entre ellos el de Ecuador) y dentro de estos límites la construcción del mencionado canon literario, el cual construye un imaginario social que constituye una “identidad nacional”. En este campo existen varios estudios —entre los que podemos subrayar el de Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina* (1984), y el de Dardo Scavino,

Narraciones de la independencia (2010)— que ponen de manifiesto los procesos de construcción literaria y que ofrecen una panorámica del contexto de creación y producción de la estética literaria latinoamericana, contando con las particularidades concretas de cada región.

Estos trabajos resultan cruciales para revisar el debate sobre la oralidad en Ecuador ya que permiten reflexionar sobre la problemática de la transculturación y del discurso predominante en una sociedad poscolonial. Al mismo tiempo estos trabajos permiten realizar un análisis de la construcción de una identidad en particular basada en el predominio de una cultura escrita, la cual, no obstante, manifiesta grietas por las que se filtran otras formas de pensamiento que se muestran en las formas comunicacionales y educativas, entre las cuales debemos considerar con gran preponderancia a la literatura.

De ahí que algunas perspectivas sobre modernidad y colonialidad sean útiles para poder entender el problema de la estructura de pensamiento y de la construcción de identidad en Ecuador. Es necesario entender algunos mecanismos de imposición cultural y tener una mirada —en el caso de este estudio— general de cómo operan y en qué discurso se sostienen. Para Quijano (1988), la modernidad se inaugura con el descubrimiento y conquista de América; con la conquista de las sociedades y de las culturas que habitan lo que hoy es nombrado como América Latina comenzó la formación de un orden mundial que culmina, 500 años después, en un poder global que articula todo el planeta (pp. 16-17). La modernidad representa una ruptura con respecto a las formas anteriores: sociedades predominantemente agrarias, culturas muy diversas con relaciones sociales directas y jerarquizadas, cuya base de legitimidad política y social era religiosa y el poder, sacralizado y absoluto. En la modernidad se privilegia el valor de cambio en detrimento del valor de uso, y la uniformización homogeneizante en menoscabo de la diversidad cultural. Las sociedades mutan de rurales a urbanas. Desde la mercancía hasta el Estado, las intermediaciones son las nuevas determinantes de las relaciones sociales, generando una enajenación económica y política. La base de legitimidad socio-política se fundamenta en la racionalidad; el poder condensado en el Estado se vuelve impersonal y está definido por instituciones y constituciones.

Una de las definiciones más completas sobre la modernidad desde una perspectiva crítica, la encontramos en Echeverría (2008):

Es un fenómeno que consiste en una sustitución radical de la fuente del saber humano. La sabiduría revelada es dejada de lado en calidad de “superstición” y en lugar de ella aparece como sabiduría aquello de lo que es capaz de enterarnos la razón que matematiza la naturaleza, el “mundo físico”. Por sobre la confianza práctica en la temporalidad cíclica del “eterno retorno” aparece entonces esta nueva confianza, que consiste en contar con que la vida humana y su historia están lanzadas hacia arriba y hacia adelante, en el sentido del mejoramiento que viene con el tiempo. Y aparece también el adiós a la vida agrícola como la vida auténtica del ser humano (...) la consigna de que “el aire de la ciudad libera”, el elogio de la vida en la Gran Ciudad. (p. 4)

Pero, además, el autor agrega una característica primordial para entender el peso colonizador con que surge la modernidad y que más adelante ampliaremos. Esta característica es su tendencia civilizatoria, esa estructuración de una nueva “lógica” que sustituye lo “tradicional/ancestral”, seculariza la vida y la política, e individualiza las relaciones, sin lograr, empero, sustituir ni estas sociedades ni la pre-modernidad que les asigna, con lo cual la modernidad es para el autor “un proyecto inacabado” (Echeverría, 2008).

Finalmente, para Echeverría (2008) una característica inmanente de la modernidad es el “recentramiento tecnológico”, como cimiento de la vida civilizada que permitiría escindir a lo humano de lo natural, interdependencia que caracterizó el accionar de las anteriores sociedades.

Se trata de un acto emancipatorio de la razón que libera al ser humano del orden teocéntrico del mundo, lo erige en sujeto actor de su vida, en tanto todo cuanto le rodea deviene en objeto de su gobierno. Este acto emancipatorio es lo que Quijano (1988) denomina la racionalidad histórica, que se vería casi inmediatamente eclipsada por la asociación entre razón y poder, propia de la racionalidad instrumental (Pajuelo, 2002, p. 299); es la ontologización de la razón como la única forma de entender el mundo.

Al redefinir la imagen occidental del ser humano desde la «razón» cartesiana, se consagró la era del colonialismo, aniquilador de las culturas llamadas primero “salvajes” y luego “nativas”, y del capitalismo, explotador de las mayorías nacionales. Los imperios mundiales se enfrentan y se relevan unos a otros, pero, sobre todo, saquean implacablemente a los pueblos de la periferia del planeta, ahora etiquetados como

subdesarrollados (teniéndose al desarrollo como exponente por antonomasia de la racionalidad occidental).

Entonces, debemos agregar que una característica fundamental de la modernidad, además de todas las descritas, es su carácter colonial configurado casi en sus mismos orígenes.

Entenderemos para los fines de este estudio que, según Echeverría (2008), la colonialidad/modernidad presente en el discurso del control tecnológico del ser humano sobre la naturaleza también contempla el desarrollo de la escritura, el dominio del español para la comunicación oral y escrita y el conocimiento estético de las posibilidades escritas del idioma para la construcción de objetos literarios.

La modernidad y la organización etnocéntrica del mundo, fundadas con la ocupación europea de América, se instauran por oposición a la existencia de los “otros” pueblos y culturas, los que no son lo moderno, ni el centro, y deben ser integrados por fuerza en su gran narrativa universalizante pero jerarquizada, donde lo europeo occidental ocupa un lugar privilegiado en la enunciación dado el carácter universal que se le otorga a su experiencia (Lander, 2000).

Ahora bien, durante la ocupación colonial, la asimilación de los pueblos originarios resultó un proceso conseguido a medias; las alteridades se mantuvieron de tal modo que incluso provocaron el establecimiento de legislaciones paralelas, siempre en el marco del ejercicio de control y siempre teniendo como base su subalternidad, a fin de garantizar su codificación y sujeción.

Tras la independencia política, los ideales modernizadores de las élites criollas para configurar los nacientes estados se fundaron en los principios liberales de la igualdad de las gentes, y así los plasmaron en sus cartas políticas constitutivas, en ellas desaparecen los indios para devenir en ciudadanos. Sin embargo, este nuevo proceso de homogeneización debía conservar un sistema jerárquico donde, siendo todos ciudadanos, unos tenían más derechos y autodeterminación que otros. Tal igualamiento en la naciente república ecuatoriana provocó la insubordinación de los ciudadanos de segunda clase y obligó a la reformulación casi inmediata de su Constitución. El indio — lo indio— continuaba siendo un problema por su tortuosa resistencia a dejar su alteridad y por su ambivalente sometimiento a la asimilación.

Después de 1830, desde la fundación de la República de Ecuador, y hasta 1857, cuando regía el tributo indígena como obligación fiscal para la población indígena, el indio era el que pagaba un tributo y se hallaba incluido en un concepto legal protector con legislación específica acerca de tierras, autoridades propias y obligaciones ante el gobierno. Luego de 1857, al suprimirse el tributo, los indígenas de la Sierra, residentes en haciendas, pueblos y comunidades «libres», son integrados dentro de la legislación general, asumiéndose implícitamente que son formalmente ciudadanos, pero esta definición no era operativa para fines electorales, ya que la población rural y analfabeta se hallaba excluida del ejercicio del voto.

En los conceptos del Estado, se creó en el siglo XIX la noción de raza para definir a los distintos grupos étnicos nativos existentes en Ecuador. Se trataba de un indio genérico, cuyas características para los indígenas serranos eran el quichua como una lengua específica, ciertos rasgos físicos y costumbres diferentes. Los conceptos raciales también se hacían extensivos al resto de la población, puesto que se conceptuaba también a blancos y mestizos como las otras razas. Se construyó de esta manera una identidad negativa como una visión oficial y representación del indígena moderno (Ibarra, 1999, p. 75).

Estas construcciones uniformizantes diluyeron de tal modo la existencia de los indígenas que estos terminaron confinados a la estructura semifeudal de la hacienda y a merced de la tríada descentralizada de gobierno, conformada por hacendado, cura y teniente político, con tal eficacia funcional que se mantendrían hasta finales del siglo XX, cuando la irrupción del Movimiento Indígena estableció demandas tales al Estado que forzaban al reconocimiento institucional de su otredad, no así de sus derechos.

Debemos, sin embargo, matizar esta afirmación en tanto es precisamente en ese espacio de aislamiento para el control donde se recrea la más larga figura de resistencia indígena al poder, construida desde la cotidianidad. Es aquí donde se libran las primeras batallas contra el enemigo inmediato, contra los efectos del poder, de ahí su aparente anarquía. Esto explicaría la heterogeneidad de las sucesivas revueltas campesinas en las haciendas, las cuales, en ocasiones, afectaron exclusivamente a los terratenientes locales, mientras que en otros momentos ponían en cuestión las estructuras mismas de

la hegemonía: la legitimidad del poder estatal constituido blanco mestizo, terrateniente, católico, expoliador.

En la búsqueda por visibilizar las expresiones de una otredad deslegitimada, los trabajos enmarcados en los Estudios Andinos ponen de manifiesto la necesidad de generar un pensamiento abarcador, no totalizante, en el que los principios de la interacción entre formas de percibir el mundo puedan entrar en diálogo. Asimismo, los análisis de los discursos constitutivos de las identidades sociales a través de los procesos de la producción literaria permiten repensar y discutir la composición de sociedades en las que convergen varias manifestaciones culturales, es decir, sociedades pluriculturales que tienen presencias fuertes de pueblos originarios, como la de Ecuador.

## **2.2 El debate de “lo nacional” para las literaturas colectivas y populares**

Para abarcar de un modo sintético el problema de la construcción de un canon literario en Ecuador, es necesario comenzar planteando que este proceso ha sido fragmentario y siempre a la sombra de la tendencia regional. La crítica en torno a la producción literaria en dicho país es muy escasa y tiene la tendencia a comparar los procesos particulares locales con otros muy distintos en cuanto a los referentes culturales regionales, que a su vez se ciñen a los ritmos de estos (sobre todo occidentales, y más abarcadores).

Cornejo (2003) ha hecho una interesante revisión acerca de las perspectivas de la crítica latinoamericana del siglo XX y su relación con las manifestaciones populares de la cultura literaria. Este autor ha dividido la producción crítica en tres agendas problemáticas: en primer lugar, la revolución, ubicándola en los años 60 de la primera década del siglo XX, en la que el campo crítico atravesó un proceso de modernización —un tanto caótico, según el autor— de su arsenal teórico-metodológico; en segundo lugar, desencadenada por la anterior, aborda problemas como la identidad nacional o latinoamericana, girando el debate teórico en torno a “la pertinencia de construir una teoría específicamente adecuada a la índole de la literatura latinoamericana. Por esos años el marco referencial casi obligado era el de las versiones más duras, y tal vez menos perspicaces, de la teoría de la dependencia” (Cornejo, 2003, p. 6); la tercera agenda se centra en el estudio de la heterogeneidad cultural, la cual propone la revalorización de las literaturas étnicas y marginales —categorizando el corpus en literatura transcultural, literatura otra, literatura

alternativa, literatura heterogénea— de manera que la propuesta epistemológica se torna más compleja y se reformula el concepto mismo de literatura.

Es interesante el planteamiento de este autor, porque permite mirar a la literatura latinoamericana como un proceso diverso, que, además, responde a una construcción discursiva que propone una búsqueda de apropiación de una identidad, con una historia y un devenir. “Nacionalizar” la tradición literaria fue una estrategia que adoptó la crítica tanto en el siglo XIX como en la primera mitad del siglo XX. En el caso del siglo XIX, la historiografía literaria se concentró en dar un espacio a la literatura colonial y ubicar los aportes locales, revivificándolos. Durante el siglo XX se intentó, más bien, “nacionalizar” (Cornejo, 2003) la tradición literaria prehispánica; para ello se levantó un discurso que procuraba generar su pureza, como si se tratara de un proceso unilineal, lo que desembocó en la construcción de un imaginario que ponía a las manifestaciones de literatura precolombina en un tiempo “que asemejaba ser arqueológico, presuponiendo (...) que aquellas literaturas habían dejado de producirse con la conquista” (Cornejo, 2003, p. 8). Sin embargo, el fenómeno ampliaba su problemática —debido a la heterogeneidad y amplitud del corpus—, así que fue necesario replantearse el lugar desde dónde se estaba abordando la literatura amerindia, reconociendo su incesante transformación, que, por supuesto, incidía en todos los procesos históricos de formación de discursos identitarios culturales.

De ahí que el problema del canon literario en Latinoamérica no haya encontrado acuerdo. Es más, bajo la influencia de la posmodernidad y las teorías posestructuralistas se produjo el particular fenómeno paradójico de una crítica que construía un canon que buscaba, a su vez, huir del canon.

Sin embargo, esta peculiaridad ha permitido que se revele su condición multi- y transcultural, de manera tal que se multiplica también la posibilidad de lecturas y de abordajes, ampliándose además los criterios sobre lo que es la literatura. Tenemos así que pretender construir un canon en países como Ecuador resulta una tarea inútil y siempre en desmedro de la diversidad de producciones. Es importante tomar en cuenta el fenómeno de la oralidad, sobre todo en los países andinos. Esta es una compleja problemática que puede ser abordada desde varios puntos de vista, pero para los fines de esta investigación es precisamente la idea de que todo conocimiento sobre la otredad

parte de un ocultamiento de los valores de la misma y se figura desde la perspectiva de un discurso único de verdad que además constituye al otro. De hecho, el canon “anticanónico” propuso la visión del otro como un “algo” categorizable, y así planteó los grandes sistemas literarios: “el culto”, “el indígena”, “el popular” (Cornejo, 2003, p. 9). Esta distinción, también produjo o, más bien, permitió a algunos estudiosos organizar la literatura en regiones (Losada, 1975): andina, rioplatense y caribeña o según su contexto de producción, por ejemplo, aquellas literatura que se producían en las grandes urbes, abiertas a la modernidad transnacionalizadora, y las que son propias de ciudades provincianas, fuertemente influenciadas por la ruralidad (Rama, 2008)

Según Vitagliano (2007), pensar los estudios de la literatura desde sus propias teorías, hacer teoría con las tácticas que esta propone, es vital para poner a la literatura como eje de sus propios estudios y, desde los estudios específicos, mirar la realidad a través de sus ojos, para no transformar al estudio del objeto literario en una preocupación enmarcada dentro del área de los estudios culturales, cuya interdisciplinariedad resulta peligrosa en tanto que responde a un discurso con afanes globalizantes en el que se difuminan discursos particulares, fractales, y que distorsiona la mirada sobre lo otro.

En este sentido, resulta urgente retornar a una mirada desde adentro de los procesos de la creación literaria en determinadas regiones de Latinoamérica.

En sociedades como las andinas, que no desarrollaron textos escritos, resulta un despropósito dedicar una búsqueda del texto original. Pero, por otro lado, es de esperarse que el aprendizaje de la lectoescritura, y, por consiguiente, la absorción de la cultura escrita en toda su dimensión, haya tenido ciertas resistencias que tienen implicaciones en la relación con la producción literaria.

Desde la perspectiva de Rama (2008), existían centros desde donde la literatura se proyectaba. Estos centros provenían de los países europeos y se instalaron en los puertos y las capitales de América. Este fenómeno generó entonces una escisión en la producción literaria durante todo el siglo XX, heredera de la producción literaria de finales del XIX y en permanente conflicto con sus propios modelos. En este contexto, la literatura en su relación cercana con la historia fue modelando una identidad y mutando diferentes técnicas que desarrollaron discursos que marcaron épocas de producción.



El proceso de conformación de estas literaturas ha sido estudiado, tanto desde los estudios literarios con su herramienta crítica como desde los estudios culturales, lo que nos resulta pertinente ahora es repensar estas herramientas para visualizar los procesos actuales de creación, sobre todo desde el problema de la mirada hacia adentro que tienen los escritores en países como Ecuador. Nos llamó la atención que dentro de la especie de canon que devela un estudio de Rama (2008) no se mencione más que el nombre de Jorge Icaza y que en la evolución técnica y estilística que menciona no se vuelva sobre ningún otro escritor ecuatoriano. Ese particular abrió varios cuestionamientos que, lejos de intentar adaptar a un escritor en particular en las características de esa enumeración, interpelan a la creación literaria en Ecuador y su aporte para una "identidad literaria latinoamericana".

Otro asunto que nos llamó la atención reflexionando acerca de las construcciones identitarias es el momento actual en el que se encuentran los discursos literarios en América Latina, que se puede revisar en una franja de tiempo de los últimos 20 años. ¿Qué discursos se pueden rastrear en las construcciones literarias? ¿Cómo se conciben las construcciones literarias? Y ¿desde qué lugar se están planteando estos discursos? De ahí que podamos revisar entonces las perspectivas de los críticos del discurso de la dependencia, las especulaciones teóricas y críticas de los estudiosos del fenómeno cultural en América Latina y al mismo tiempo generar un diálogo con otros acercamientos teóricos que se relacionan, como los que revisan los discursos de verdad y las grietas por donde se debilitan estos discursos, los que estudian las tensiones discursivas desde donde se producen bifurcaciones de sentido (Butler y Spivak, 2009).

Para poder pensar esta porción particular de producción discursiva resulta necesario, entonces, revisar varias herramientas relacionadas con las periferias culturales.

En el contexto de Ecuador, en particular, es indispensable mirar con atención esta relación que se plantea entre las diversas producciones literarias. El fenómeno de la oralidad permea la escritura, pero no solamente en su uso cotidiano sino también en su influencia en la producción de la literatura escrita, en la concepción de la literatura en sí misma, como un sistema de relaciones.

En los márgenes de este trabajo no es posible rastrear los últimos 20 años de producciones literarias, ni hacer el cruce que estas podrían tener con las producciones anteriores, a las que se refiere Rama (2008); sin embargo, podemos tomar como referencia la crítica y las teorizaciones que surgieron a partir del fenómeno latinoamericano, su revisión y análisis histórico en función de la revisión de estas periferias, además de colocar a la teoría literaria como eje en un contexto en el que se vuelve imprescindible para poder ejecutar entradas y salidas de los discursos de verdad y unificadores de la cultura, de la identidad y de la “función de la literatura”. En principio, nos es importante plantear que en el caso concreto de Ecuador resulta muy complejo establecer una literatura. A pesar de los constantes intentos, en la práctica, en la producción, ha resultado imposible establecer una literatura nacional dada la resistencia y persistencia de diferentes formas de literatura que subyacen siempre en el discurso en calidad de subalternas (Spivak, 2011).

Empecemos por revisar qué es la periferia y cómo se establece. Una perspectiva histórica nos resulta útil para visualizar las preceptivas que se pusieron de manifiesto desde el pensamiento latinoamericano. Al iniciar los procesos de independencia en América, las literaturas surgieron con un afán parricida. Existe una ruptura signada por un discurso que busca una independencia cultural, una identidad particular. Desde la lectura de Scavino (2010), se trata de la búsqueda de una voz que legitime la “americanidad”. Este fenómeno particular tenía que ver con una pugna con los países colonizadores por el reconocimiento. Para la preceptiva de estos países, lo criollo era la expresión de una otredad deslegitimada. El criollo no era español (en el caso de las colonias hispanoamericanas) pero tampoco era indio ni negro. Por ello estamos ante el nacimiento de una clase social, la identidad criolla se construye de acuerdo con la identidad de clase. Según Scavino (2010), se trata de “la dominación de un pueblo (español) sobre otros (indios, negros) y la hegemonía de una clase (de origen español) sobre las demás” (p. 236). A nivel de discurso opera el recurso retórico de la sinécdoque y de la catacresis, en la que una parte se convierte en el todo. Esto quiere decir que un grupo particular se vuelve hegemónico cuando empieza a representar la totalidad de la cual él forma parte (Scavino, 2010).

De ahí que la historia de Hispanoamérica surge de una retórica que busca homologar diferentes sujetos que componen una sociedad particular como la de las colonias españolas en América (Scavino 2010).

Es interesante ver cómo operan las construcciones discursivas, entre las que la literatura se constituyó como eje fundamental. La historia empieza a construirse entonces desde el discurso de la independencia con un afán de autonomía. El afán homologador fue una operación útil que permitió prevalecer como hegemonía ante las minorías. Esto constituyó un Estado nación, con símbolos y discursos que dieron voces a los sectores marginados desde la mirada de la nueva hegemonía. La literatura se constituyó en un discurso principal hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Las construcciones literarias, según Rama (2008), se convirtieron en el campo de batalla desde donde se edificó la independencia de las colonias. Como señala Rama (2008),

Esas mismas letras atizaron el demagógico celo de los criollos para que recurrieran a dos reiterados tópicos —el desvalido indio, el castigado negro— para usarlos retóricamente en el memorial de agravios contra los colonizadores, pretextando en ellos las reivindicaciones propias. (p. 16)

Rama (2008) aborda el problema de los ejes constitutivos de la literatura: la originalidad, la representatividad y la independencia. A partir de estas distinciones se permite leer la evolución de la historia de la literatura americana como un devenir que se basa en las pugnas por la autonomía de las formas propias del continente. La originalidad que buscan los escritores americanos solo podía alcanzarse, según Andrés Bello (citado en Rama, 2008), mediante la representatividad de la región en la cual surgía.

De ahí que la mimesis de un continente, de una región, se convirtió en herramienta esencial. La diversidad geográfica, étnica y de desarrollo económico surgieron como pictogramas específicos de la región, en contraposición al modelo de progreso europeo. Las voces hegemónicas surgidas a partir de la independencia proclamaban una identidad regional con la finalidad de posicionar con un afán internacionalista las expresiones generadas a este lado del mapa. Como apunta Rama (2008):

La que fue consigna inicial de Simón Rodríguez, “o creamos o erramos”, se convirtió en Ignacio Altamirano en una “misión patriótica”, haciendo de la literatura el instrumento apropiado para fraguar la nacionalidad”. (p. 18)

Tenemos así que el paso a la modernidad reafirmó la necesidad de una firma y sello únicos. Los criterios de representatividad, originalidad e independencia fueron una

constante en la evolución literaria de la región, que a pesar de repliegues nacionalistas no perdió criterios homologadores.

El análisis realizado por Rama (2008) respecto a las tendencias literarias que se sucedieron después permite enmarcar las características particulares de las literaturas en países como Ecuador. El proceso sociológico que atravesó América Latina después de la incursión de la modernidad es muy particular. Se va construyendo a la sombra de las metrópolis culturales y de los centros de producción del conocimiento. La modernidad produjo en toda la región centros en donde se anclaban las ideas provenientes de Europa y desde esos centros se generaba una mirada hacia adentro (con los criterios mencionados anteriormente) y esto produjo hacia la mitad del siglo veinte incorporaciones a nivel de innovaciones en la forma de producción, en el lenguaje utilizado y en las figuras representadas. También estas operaciones llevaron a repensar el papel del escritor y su relación con las fuentes nutricias de renovación artística proporcionada por la movilidad permanente de su entorno. Como refiere Rama (2008):

Las obras literarias no están afuera de las culturas sino que las coronan y en la medida en estas culturas son invenciones seculares y multitudinarias hacen del escritor un productor que trabaja con las obras de innumerables hombres. (p. 24)

Así, se produjo un cambio de paradigma que reconoció las vertientes nutricias de renovación artística como una cosmovisión y el desarrollo propio de una lengua como una técnica para la producción de obras literarias. Rama (2008) califica a este cambio de paradigma como un

esfuerzo de descolonización espiritual, mediante el reconocimiento de las capacidades adquiridas por un continente que tiene ya una muy larga y fecunda tradición inventiva, que ha desplegado una lucha tenaz para constituirse como una de las ricas fuentes culturales del universo. (p. 25)

Sin embargo, la perspectiva de Rama (2008) no contempla las irresoluciones de la transculturación que se produjo en América Latina. Al plantear que la particularidad de la producción literaria se da en dimensiones similares a nivel región y al pretender resolver el proceso identitario en la transculturación, Rama deja por fuera manifestaciones culturales que solo han sido absorbidas en la medida en que les son funcionales a este discurso homologador, ya no con el discurso y la marcación rítmica europea sino más bien con el discurso constructor de esta latinoamericanidad, que deja afuera, como en la época independentista, a discursos orales y manifestaciones

indígenas en países como Ecuador. Esto quiere decir que en realidad estas manifestaciones culturales solamente son absorbidas en función de la construcción de una identidad mestiza que ya a mediados del siglo XX había incorporado las variaciones artísticas propuestas desde los centros culturales del primer mundo. Aunque debemos reconocer que esta identidad mestiza implica una permanente transculturación y evolución, las expresiones literarias resultantes de este reconocimiento siguen generando periferias y petrificando diversidades vivas al incorporarlas en su discurso.

Efectivamente, el proceso de transculturación implica una transición de una cultura a otra en la que superviven rasgos de la cultura propia, tradicional; como señala Rama (2008),

el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial desculturación, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse neoculturación. (p. 39)

Aunque Rama (2008) supone que existen culturas internas y culturas externas en este proceso, su procedimiento no alcanza para leer en clave multiculturalidad. Nos encontramos ante espacios que se construyen a partir de la convivencia (conflictiva siempre) de múltiples culturas y cosmovisiones.

Ante la mirada de los criollos y posteriormente de los mestizos, los pueblos amerindios se convirtieron en paradigmas de liberación y en sujetos visibles dentro de las narraciones de la independencia y esta misma figura sobreviviría, sin demasiadas modificaciones, en los relatos revolucionarios del siglo XX. Esta aguda observación de Scavino (2010) justifica entonces la homologación detectada por Rama (2008), pero Scavino (2010) va más allá cuando identifica en el discurso la contradicción más latente y permanente en los países americanos:

Estos países suelen elevar la figura del indígena al rango de padre totémico de la nación, como cuando los mexicanos evocan en su escudo los orígenes de Tenochtitlán, los peruanos o los bolivianos exaltan la magnificencia de Cuzco o de Tiahuanaco, los chilenos hacen alarde de su coraje araucano y los uruguayos de su legendaria "garra charrúa". En esas mismas naciones, no obstante, la minoría blanca sigue sometiendo a los indígenas y sus descendientes a las discriminaciones más abyectas y los miembros de este estamento se sienten inexplicablemente ultrajados si un europeo insinúa que sus países están poblados de indios. (p. 20)

Esta perspectiva crítica explica muchas de las relaciones que atraviesan las construcciones literarias y que se autoproclaman voceras de los que “no tienen voz”, al asumir que los indios y los negros no tienen voz, o que su voz solamente (como demuestran las obras y los autores de la segunda mitad del siglo XX) existe a través de este proceso de transculturación en la medida en que constituye una identidad, con afán de legitimarse ante los procesos de producción de los centros de la cultura occidental (entre ellos ya se enmarcan los puertos y capitales de América Latina). Incluso, y acá empezamos a intentar dilucidar las cuestiones planteadas como preguntas en este estudio, la mirada desde los centros se convirtió en mirada hegemónica y dejó entonces (como en las operaciones que caracterizan a los estudios orientalistas) momificadas, disecadas, expresiones vivas y en constante fluctuación como las que provienen de las literaturas orales de los pueblos y nacionalidades tanto provenientes de la región andina como las que siguen creando en la Amazonia. De hecho, la mirada sobre los indígenas de las regiones selváticas no ha variado radicalmente desde principios del siglo XX: sigue siendo el salvaje no contactado al que se debe llevar el progreso, y que desde el punto de vista literario tiene poco o nada que aportar. Pareciera entonces que las expresiones literarias indoamericanas solamente existieran en tanto mestizas o como parte de esta mirada occidental. Esto causa también una crisis en la producción propia de los pueblos y nacionalidades ya que interfiere en la visión sobre sí mismos: más de quinientos años de dominación económica y cultural produjeron una operación de reconstrucción, interpretación y reinterpretación de lo indio para la mirada de occidente.

Desde esta lógica podemos inferir que la construcción de la modernidad en América es un proyecto occidental. García Canclini (1990) confirma esta afirmación al decir que “fuimos colonizados por las naciones europeas más atrasadas, sometidos a la contrarreforma y otros movimientos antimodernos, solo con la independencia pudimos iniciar la actualización de nuestros países. Desde entonces, hubo olas de modernización” (p. 20).

Esta modernización terminó de instalar su discurso después de la segunda mitad del siglo XX y se caracterizó por ser funcional a las clases dominantes, quienes afianzaron su hegemonía a través de distintos mecanismos. Según García Canclini (1990), uno de los caballos de batalla de esta modernidad (del proceso de modernización)

fue la escolarización, la estrategia de limitar la escolarización, pero además de volverla obligatoria. Esto implicó para las “minorías”<sup>10</sup> que la transmisión oral de sus formas particulares de expresión literaria fuera asimilada desde la mirada hegemónica convirtiéndolas en folklore o en una porción de historia que legitima el discurso de la independencia, la “benevolencia” criolla, la instalación de una clase social que se hizo vocera de una identidad nacional y desde ese lugar han sido asumidas como un objeto de museo. Como señala Cornejo (2003):

Considerar a los pueblos y nacionalidades en países como el Ecuador resulta una trampa discursiva que se basa en las operaciones de la modernidad, el progreso y su discurso hegemónico. En este sentido amestizarse se convirtió en sinónimo de “progreso”. El mestizaje urbano, el abordaje agresivo que ejerció la modernidad sobre las comunidades campesinas se dio con las siguientes estrategias: escolarización obligatoria, cedulação obligatoria, programas de vivienda que incorporaban materiales como el cemento, el acero y el aluminio, depreciación de la jornada laboral en el campo, modernización de tecnologías agrarias a través de programas extranjeros de financiamiento y finalmente focalizar la urbe como el “mundo de posibilidades”, (llamémoslo “la fantasía urbana”) en la que la única posibilidad de supervivencia (garantía de conseguir empleo y esquivar la hostilidad racial) era el amestizamiento y la homologación al sujeto urbano. La pérdida de la lengua materna, al contrario de lo que se ha especulado, fue mucho más fuerte en los periodos correspondientes a la independencia y a la modernidad que en la colonia.

Sin embargo, las tendencias revolucionarias aportaron un cambio de enfoque en la mirada de esta otredad y admitieron una subyacencia de elementos indígenas en la forma de concebir el mundo de los latinoamericanos. Esta reconciliación inicial, para Rama (2006), se comprende como un proceso de hibridación. Esta cultura híbrida podría ser capaz de seguir transmitiendo la herencia recibida. Sin embargo, se mantienen en la periferia las expresiones artísticas orales (en el caso de la literatura) y quedan por fuera también las iconografías particulares. Las revoluciones y los movimientos culturales de izquierda generaron acciones destinadas a la socialización del arte, a la comunicación de las innovaciones del pensamiento a públicos mayoritarios y a hacerlos participar de algún modo en la cultura hegemónica (García Canclini, 1990).

Cuando las industrias culturales en Ecuador se convirtieron en los puntos de partida para la creación artística, el repliegue del diálogo que se intentó establecer entre vertientes diversas de expresiones artísticas fue significativo. Durante los años noventa el diálogo quedó silenciado y se promovió la idea de un consumo de alta cultura, de una

hiperpromoción de actividades culturales; la producción literaria fue apropiada por las empresas privadas y la innovación se puso a merced de las necesidades de un mercado regido por grandes monopolios empresariales, no necesariamente de empresas dedicadas al arte.

Ahora bien, este fenómeno influyó en un proceso inverso: desde las periferias sociales y culturales se empezó a sistematizar, ordenar y tomar conciencia de la apropiación de elementos exógenos dentro de las comunidades indígenas (sobre todo las de la sierra andina). Este proceso de hibridación dio resultados a la inversa. Se comenzaron a construir periferias culturales que tomaron conciencia de los elementos que no les son propios y de cómo se ha dado el proceso de adaptación de estos a sus territorios, y desde esta concepción territorial a sus propias cosmovisiones. Este fenómeno se dio en la música, en las artes plásticas y también en este acontecer extraño que es la literatura para las nacionalidades andinas en Ecuador.

Hablamos de la literatura como un acontecer porque nos referimos a sociedades en las que la lectoescritura representa un modo de dominación y no de emancipación. Se trata de comunidades en las que la lengua viva es la de la creación, la memoria, el porvenir. La escritura sirve para pertenecer a ese aparato que al mismo tiempo les recuerda su exterioridad, pues no pueden ser homologados. Entonces la expresión viva está enmarcada en la periferia de la periferia: se renueva, pero a la vez sirve para la memoria; es popular, pero al mismo tiempo enlaza sensible y estéticamente realidades. Ahora bien, es popular porque sirve para reconocerse como un pueblo, pero sigue estando en la periferia.

Esta periferia es incluso una periferia territorial. Para Ludmer (2010), el territorio es como el tiempo: una noción "abstractoconcreta" (p. 122). El territorio que los pueblos y nacionalidades de Ecuador reivindican como suyo es contenido por el Estado. Sin embargo, está afuera porque es el campo, está lejos del progreso. Es un campo que se ha resistido a la industria agraria. Es un campo "arcaico", "antiguo", que se resiste a la modernización agresiva; es un campo "antimoderno". Entonces, desde la mirada que Ludmer (2010) recoge de Deleuze y Guattari sobre la noción del territorio, se define este como la distancia crítica entre dos cuerpos de la misma especie. Los cuerpos son anexos al territorio; desde esta perspectiva, un territorio es una organización del espacio por



donde se desplazan cuerpos, una intersección de cuerpos en movimiento: el conjunto de movimientos de cuerpos que tienen lugar en su interior y los movimientos de desterritorialización que lo atraviesan (Ludmer, 2010, p. 123). De ahí que el “arcaísmo” de estos pueblos, nos atrevemos a afirmar, sea una forma de resistir al afán de control territorial que ejerce el Estado, con sus diferentes intereses de mercado. El fenómeno de asimilación también es una manera de resistir la homologación, opera no en la idea de parecerse o encontrarse en las propuestas hegemónicas, sino de resignificarlas y asimilarlas entendiendo otras posibilidades de la cultura. Entran y salen de los juegos del Estado. Se convierten en sin-estado, según Butler y Spivak (2009). Pues desde sí mismos, desde sus formas de organización social, han logrado entenderse como nacionalidades. Ecuador es un Estado (al igual que Bolivia, Perú, Colombia, Venezuela) que convive con nacionalidades y pueblos distintos, que en lo real habla quichua, shuar, achuar, cecoya, zápara, etc., y cuyas expresiones artísticas y literarias son así de diversas en tanto que la oralidad permite esta vida móvil, aunque la lengua oficial sea el castellano. El quichua (y algunas otras lenguas) ha incorporado durante siglos elementos del castellano y así se ha reinventado y sigue creando. Crea para la memoria y, como un instrumento (al igual que el territorio), para la autodeterminación. Entendiendo, como señalan Butler y Spivak (2009), que

la autodeterminación es una noción diferente que nacionalismo, que Estado nación. La autodeterminación puede a veces tomar una forma que no aspire a un Estado, sino a otro tipo de autoridades regionales que desnacionalizarían dicho territorio (...) La autodeterminación puede ser una variante de soberanía. (p. 119)

De ahí que resulte interesante intentar desde los estudios literarios producidos en estos países, y con particular urgencia en Ecuador, la operación inversa: desarrollar herramientas que permitan entender estas entradas y salidas, esta movilidad y proponer la existencia de dos literaturas: la de la periferia (que incluirá siempre a las formas de literatura de los pueblos y nacionalidades) y la central, hegemónica, que pretende establecer un canon.

Desarrollar nuevas herramientas para leer la oralidad, para aprehenderla y reconocerla en las nuevas creaciones, es de vital urgencia desde los espacios de estudio. Es urgente conocer estas manifestaciones de cultura y de vida para las generaciones más bien urbanas que han reconfigurado este territorio y que además existen en relativa

paz, con cierta abundancia y diversidad gracias a las luchas de estos otros, considerados siempre subalternos: primero como productores campesinos, luego en su “urbanización” como nanas, empleadas domésticas, albañiles, etc. La autodeterminación, la defensa de sus territorios y recursos han permitido que se frenen procesos agresivos de explotación de estos, de megaindustrialización del campo, y que, a fin de cuentas, se haya logrado sostener la biodiversidad y aplacar parcialmente el control sobre los cuerpos (que se da mediante el control de los alimentos, la salud, etc.) poniendo en valor eso “arcaico” que nos mantiene vivos.

### **2.3 La construcción de la oralidad como mecanismo de resistencia**

Hablar de oralidad ahora implica considerar las relaciones de comunicación desde estas perspectivas y requiere de un análisis que contemple el rol de las formas de narración y de las formas literarias indígenas en la vida cotidiana. Para ello se tomará un discurso literario cuya influencia se encuentre presente en el discurso cotidiano en las comunidades indígena-campesinas, que ponga de manifiesto la capacidad organizativa y de vele otra forma de percibir las relaciones humanas, las cuales están atravesadas por procesos complejos de actualización y absorción de comportamientos de la cultura occidental. Las características particulares del mundo andino y su comunidad organizada le han significado su emergencia como actor social, generador de sujetos políticos, lo que implicó un cambio en el discurso y en la percepción sobre lo indígena, así como la irrupción de un nuevo lenguaje en el debate político: aquel que pone sobre el tapete el debate sobre la identidad y la necesidad de reconocer el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano.

Como en varios países de América Latina, en Ecuador se pueden observar otros procesos ligados al proceso de colonización y de constitución de los proyectos independentistas en la construcción del Estado nacional. El discurso dominante estuvo edificado desde la legitimación del “proyecto letrado” que respondía a los intereses de una creciente clase dominante, heredera de la colonización que veía, hacia principios del siglo XIX, una nueva alternativa económica basada en los resultados de la Revolución Francesa.

Este proyecto excluía otras formas de pensamiento y orden social que se diferenciaran del modelo racionalista europeo de la República moderna y abanderaba el

pensamiento occidental como el único destinado a construir un espacio público. Introducir el pensamiento moderno implicaba el fortalecimiento de una naciente clase burguesa.

Se trataba entonces de «educar» a la población indígena, des-indianizar a los mestizos y constituir una simbología nacional homogénea que diera cuenta del nacimiento de una nueva colectividad fuertemente anclada en los derroteros del «progreso» y la «civilización». (Vich y Zavala, 2004, p. 75)

Esta construcción, por supuesto, invisibilizó casi toda la producción literaria o popular ligada a los indígenas. De esta manera reivindicó para sí un canon literario que proponía una visión homogenizada de lo indígena, basada en lo “socialmente pertinente” de acuerdo a este paradigma. Como dice Bonilla (2009):

Desde los tiempos de conquista y colonización el sector indígena experimentó la funcionalización de sus formas propias de trabajo, sometidas al poder del imperio español. Esta condición los agrupa y los divide de acuerdo a los intereses de esta economía precapitalista. Sin embargo, hay un hecho muy importante a raíz del “descubrimiento de América” que cambiará el futuro del sector indígena, la identidad basada en un sistema de castas y explotación por estratificación, que llevará a concebir al sector indígena como el “buen salvaje”, que no puede igualarse al español, y por tanto permanecerá relegado a condiciones de servidumbre y vasallaje, que lo privarán además, de constituirse por largo tiempo como sujeto en términos modernos y aún menos como individuos, ciudadanos de derechos. (p. 35)

Sin embargo, el fenómeno de la reaparición en la esfera política de los pueblos indígenas proviene de la permanencia y cuidado de ciertas instituciones (enmarcadas en el plano de los actos discursivos practicados en la vida cotidiana) relacionadas con las actividades del trabajo, como la agricultura, la manufactura textil y las labores domésticas. La construcción de un mundo letrado que los marginaba de toda participación e intervención en la estructura del estado permitió que paralelamente sobrevivieran y se fortalecieran formas tradicionales de narración que mantuvieron vivas prácticas de organización social que devinieron —después de varios procesos reivindicativos— en la constitución del Movimiento Indígena como actor político en la escena ecuatoriana a finales del siglo XX.

Según Beverley (1992), la escritura es de dominio único del transcriptor y de la comunidad lectora a la cual se dirige; todo lo contrario sucede en la relación de poder respecto a la oralidad, que es de doble vía. Contextualizando esta afirmación dentro del proceso del movimiento indígena, la interacción entre las dos formas de transmisión del conocimiento dio como resultado la aparición de otro sujeto colectivo con otras prácticas

sociales, producto de las múltiples mezclas y de distintos modos de procesamiento de los mensajes.

En este sentido, las prácticas discursivas<sup>3</sup> ligadas a la oralidad se vieron modificadas con la adopción del sistema escritural en el contexto de la escolarización. Esto se debe al fenómeno de actualización del texto oral observado por Mato (1990), el cual incorporó nuevas formas de expresividad y transmisión gracias a la alfabetización que fue inducida a una porción de la población indígena con la finalidad de incorporarla al sistema educativo oficial.

Una vez incorporada la nueva herramienta, y dado el reposicionamiento del discurso transmitido oralmente —por el advenimiento de un nuevo narrador— en la comunidad (Stuart Hall citado en Vich y Zabala, 2004, p. 78), se fueron incorporando nuevos sujetos al sistema alterno de organización e institución. Esto permitió fortalecer el planteamiento de una propuesta política que defiende los intereses de este movimiento emergente, y que exige su incorporación y visibilización dentro del Estado ecuatoriano.

El desarrollo de discursos narrativos basados en el valor de la recuperación de la memoria permitió retomar (o crear) una identidad cultural que tuvo su apogeo en el levantamiento indígena de 1990, el cual consiguió poner sobre el tapete un proyecto político basado en la redistribución del territorio nacional en el que se reconocen los territorios de los pueblos y nacionalidades indígenas, y con ello poner punto final al sistema económico de hacienda todavía vigente en Ecuador.

Revisar el contexto histórico en el que se inserta la producción de la literatura en Ecuador resulta indispensable para establecer una línea divisoria entre lo que se conoce como “alta literatura”, o “literatura culta”, y las manifestaciones de literatura popular, que en el caso de los pueblos campesinos de los Andes se enmarcaban en las festividades controladas por el patrón de la hacienda. Sin embargo, las formas de dominación consistieron en conservar festividades anteriores y resignificarlas, cargándolas con nuevas asociaciones.

La distribución social y política de Ecuador tiene como problemática principal el legado del sistema colonial y republicano del sistema de hacienda. En ese marco, la constitución de la identidad ligada a la construcción del Movimiento Indígena como actor

---

<sup>3</sup> El término es acuñado por Funes (2009) para describir todo producto discursivo.

social y sujeto político es el resultado de un proceso histórico que implica la resistencia de la comunidad como forma de organización paralela al Estado.

Desde tiempos de la colonia se han producido diversos levantamientos indígenas y sublevaciones en el marco de la estructura antes mencionada. Estas manifestaciones sociales se dieron debido a la conservación del modelo comunitario y de sistemas de interrelación entre sujetos subalternos dentro del sistema dominante y están registradas en los documentos históricos.

Durante la revolución liberal, a fines del siglo XIX, la organización indígena jugó un papel fundamental para el triunfo de este proceso y para la reestructuración del discurso del poder sobre los pueblos indígenas. Es en esta parte del proceso en la que se incorpora al indio en el sistema escolar al hacerlo sujeto del derecho a la educación. Sin embargo, el sistema de hacienda y latifundio predominó sobre el afán liberal que promovía la creación de una industria local. Este proyecto implicaba una reforma agraria y otorgar un nuevo rol social al campesinado. Sin embargo, el discurso político en Ecuador seguía teniendo un actor hegemónico, lo que hizo que se disolvieran todas las formas de organización resultantes del proceso de revolución.

Entonces este sujeto en particular vuelve a dividirse, ya que los indios dejan de ser meros trabajadores campesinos y aparecen amestizados ejerciendo las tareas de ferroviarios, de trabajadores de la empresa eléctrica y de transportistas urbanos (quienes habían desarrollado más bien una identidad de clase desde la cual se paraban para exigir mejoras en las condiciones laborales).

Ahora bien, es importante tomar en cuenta que este largo proceso histórico dio como resultado una sociedad diglósica, que se constituye desde la negación de la presencia inocultable de lo indio.

Ya entrado el siglo XX, el movimiento indígena se había incorporado al discurso y a las prácticas organizativas del partido comunista. Sin embargo, la idea de formar un discurso desde la identidad cultural recae en la Iglesia Católica, que para los años 70 había adoptado un carácter progresista. La organización de la comunidad eclesial de base se cimentó en las formas organizativas de la comuna indígena y en el sistema de *ayllus*<sup>4</sup> que permitía las relaciones sociales de los trabajadores del latifundio. En ese

---

<sup>4</sup> *Ayllu*: Familia ampliada que incluye lazos de consanguinidad, afinidad y parentesco ritual. Se

contexto emerge la organización ECUARUNARI, que agrupa bajo un sistema territorial las diferentes comunidades indígenas en la sierra de Ecuador.

En la constitución de este sujeto colectivo está activo el concepto, transformado en discurso, de memoria colectiva (Halbwachs, 2004) como la construcción de acontecimientos pasados que encuentran su continuidad en el presente y alcanzan a configurar un porvenir como unidad de vida.

La memoria del sector indígena está asociada a 500 años de resistencia, tiempo en el que han permanecido excluidos y marginados de la aceptación social para participar como elementos activos en la toma de decisiones políticas. Esto, acompañado de una práctica y un discurso engendrado desde las concepciones de lo humano como raza, fundamentan una historia de racismo y explotación al mismo tiempo para este sector.

Es indiscutible que la memoria que guardan las comunidades indígenas ha ido cambiando, pues los filtros desde los cuales sus miradas y las ajenas los buscan en el pasado reinterpretan su condición e incluso impulsan la transformación de esas observaciones paralíticas, motivando a los indígenas a recontar su historia y a comenzar a habitarla desde otros referentes. Sin embargo, es importante notar aquí que la memoria como proceso sistematizado desde la lógica occidental divide al tiempo en la linealidad de pasado, presente y futuro; en contraposición, el mundo andino mira su vida como un *continuum* en donde un ciclo interminable, acumulado y de pasos cualitativos, ordena su existencia.

Por eso, el advenimiento del levantamiento de 1990 se sostiene en la reivindicación de la memoria ligada a prácticas de la vida cotidiana de los pueblos indígenas, que les han permitido mantener una identidad propia —lo que de ningún modo significa que se trate de una “esencia” identitaria— y resistir ante el proyecto homogenizador del mestizaje iniciado en el siglo XIX, que hacia el siglo XX se fundió con el discurso del progreso.

---

trata de un grupo humano articulado afectiva y territorialmente a una comunidad.

### Capítulo 3 Jahuay, el canto de la cosecha

#### 3.1 Breve contextualización de la zona de estudio

La tradición del *Jahuay* se mantiene hasta la actualidad en dos provincias altoandinas de Ecuador: Chimborazo y Cañar con significativa presencia de población indígena. El presente trabajo desarrolló su investigación de campo en San Martín Alto y Sablog Chico, comunidades kichwas de los cantones Colta y Guamote respectivamente, en la provincia de Chimborazo, en el centro de Ecuador.

##### 3.1.1 La provincia de Chimborazo.

La provincia de Chimborazo debe su nombre al volcán nevado más alto del país que se encuentra en este territorio, está ubicada en la zona central de Ecuador. De acuerdo con el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial-PDyOT de la provincia, esta tiene una población total de 458.581 habitantes, equivalente al 3,17% de la población total de Ecuador; la zona rural cuenta con 271.462 habitantes y la zona urbana con 187.119, ubicados en una extensión territorial de 981,57 km<sup>2</sup>. La densidad demográfica provincial es superior a la nacional (56,48 habitantes/km<sup>2</sup>). Las mayores concentraciones de los indígenas se ubican en los cantones de Riobamba, Guamote, Colta y Alausí (GADPCH, 2015, p. 82).

El 40% de la población de Chimborazo se autoidentifica como indígena, forma parte de la Nacionalidad Kichwa y pertenece al Pueblo Puruhá o Puruway: se ubica principalmente en los cantones Guamote (94%), Colta (87%) y Alausí (68%) (GADPCH: 2015, p. 88). Como en la mayoría de países con alta composición poblacional indígena, las brechas coloniales de desigualdad y desatención estatal, persisten hasta la actualidad.

De acuerdo al mismo PDyOT, el promedio de escolaridad en el sector rural es de 5,39 años, menos de la mitad del promedio a nivel urbano de 11,73. Persisten niveles de analfabetismo significativamente superiores al promedio nacional, el promedio de analfabetismo en Chimborazo es del 13,51% frente al 6,75% nacional. A nivel de cantones, Colta es el cantón que mayor porcentaje de analfabetismo registra con el 26,71%, seguido de Alausí, Chunchi y Guamote con el 24,96; 21,73 y 20,14% respectivamente (GADPCH, 2015, p. 86).

La tasa de mortalidad infantil por cada 1.000 nacidos vivos, según datos del Censo 2010, es de 32,97 en el nivel provincial y 25,70 en el nivel nacional; es claro que en Chimborazo mueren más niños por causas prevenibles con relación a la media del país. Y la tasa de desnutrición es del 29%. (GADPC, 2015, p. 83).

Chimborazo está considerada como una de las provincias más pobres del país. La pobreza por Necesidades Básicas Insatisfechas es del 64,88%, siendo el cantón Guamote, en el cual el grupo étnico predominante es el indígena, el que presenta mayor porcentaje de pobreza por NBI, con un 94,27% (GADPC, 2015, p. 89).

El tejido social en la provincia es vasto y diverso, la base organizativa territorial más importante es la comunidad o comuna que, manteniendo su ancestral matriz de relaciones fundadas en el *ayllu* ha experimentado reconfiguraciones históricas hasta ser reconocida por la ley como forma jurídica de gobierno autónomo en un determinado territorio. En la provincia Chimborazo se asientan 1.235 comunidades con sus respectivos territorios (GAPCH, 2015, p. 86). La mayoría de comunidades se encuentran federadas en torno a Organizaciones de Segundo Grado, y organizaciones de nivel provincial, de las cuales la más importante es la Confederación de Movimiento Indígena de Chimborazo-COMICH, que a su vez se articulan a la ECUARRUNARI, filial regional de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE; por otra vertiente, las comunidades evangélicas (en su mayoría asentadas en Colta y Guamote) se articulan a la organización provincial COMPOCIECH, que es parte de la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos-FEINE. Son importantes también, las organizaciones del Seguro Social Campesino, Juntas de regantes y Juntas de agua de consumo, que mediante autogestión y mingas<sup>5</sup> han dotado de sistemas de riego y sistemas domiciliarios de agua de consumo a las comunidades. Las organizaciones de mujeres son otra figura organizativa relevante desde los años 1990 en que proliferaron, con fondos de la cooperación, grupos de mujeres articulados a proyectos productivos y cajas comunitarias de ahorro, lo que les ha permitido construir autonomías productivas y financieras en el interior de las unidades domésticas (GADPCH, 2015, p. 87).

---

<sup>5</sup> Trabajo comunitario.



### ***El cantón Colta.***

Se encuentra ubicado en el centro oeste de la provincia, tiene una extensión de 850 km<sup>2</sup>, su relieve atraviesa altitudes que oscilan entre los 2.500 y 3.500 m s. n. m. y una temperatura promedio de 12 °C. De acuerdo a los datos del censo INEC 2010, tiene una población total de 44.971 habitantes, el 95% asentado en el área rural. Este dato no ha variado significativamente respecto a los datos del censo del 2001, debido a que las comunidades mantienen dinámicas de retención-expulsión de su población, de modo que se mantenga el número de miembros que puede sostenerse con los recursos disponibles en cada comunidad (León, 2017).

La producción agropecuaria y las áreas de conservación y protegidas ocupan la mayor parte del territorio cantonal; las primeras representan un tercio, mientras que las segundas abarcan más de la mitad del total territorial.

La producción agrícola, con un 14,79 %, de la superficie del cantón, abarca diferentes cultivos de altura, como cebada, quinua, maíz, avena, papa y otros tubérculos andinos (haba, chochos, hortalizas diversas). En el cantón Colta apenas el 3,3% disponen de riego para pequeñas parcelas de pasto y otras para el cultivo de hortalizas; la gran mayoría de cultivos no disponen de riego. La producción pecuaria corresponde al 20,67 %, incluye al pasto cultivado para ganadería bovina, localizado en todo el cantón (León, 2017, p. 8).

La producción campesina, en general, combina la agricultura diversificada de subsistencia (chacras) con pequeñas extensiones de productos para el mercado (papa, cebolla, quinua) y crianzas de traspatio de animales menores, principalmente cuyes, cerdos, ovinos, llamas y aves de corral.

Las áreas conservadas o protegidas, incluyen zonas de páramo, bosque nativo, matorrales, humedales con diferentes niveles de intervención, y constituyen el 52,64% del territorio del cantón. Se ubican en las cumbres y partes medias de las cordilleras (León, 2017, p. 8).

En general, las familias del cantón Colta se dedican principalmente a la agricultura de altura (sobre 3000 m s. n. m.), cuentan con una edad promedio de 40 años y poseen extensiones de tierra promedio de 1,95 hectáreas. De acuerdo al estudio de León (2017),

las familias en las comunidades encuestadas presentan condiciones difíciles para tener una producción agrícola rentable y diversa, ya que no cuentan con UPAs con

los recursos que los agricultores promedio a nivel nacional tienen. Sin embargo, pese a las condiciones adversas, han logrado realizar agricultura eficiente en muchos aspectos. (p. 30)

La mayoría de las mujeres están a cargo de la unidad productiva familiar, sobre todo porque los jóvenes se dedican a otras actividades tales como el estudio o trabajos temporales en las ciudades (trabajos semanales en construcción y mercados principalmente).

Su población conserva una memoria histórica de lucha y resistencia, y es clara la persistencia de modos de vida, identidad y cosmovisión propias. Las comunidades comparten, además, las huellas dejadas por tres siglos de la hacienda: formación socioeconómica caracterizada por una relativa autosuficiencia productiva, la sujeción de la fuerza de trabajo indígena a través de relaciones extraeconómicas de coerción (concertaje), la expropiación constante de tierras comunales fértiles y el desplazamiento de comunidades hacia los páramos, así como una producción agropecuaria y artesanal (sobre todo, textil) destinada fundamentalmente al mercado local.

Las familias indígenas manejan sistemas de cultivo basados en rotación y relevo, y en menor escala asociación. Cuentan con diversidad de crianzas de animales menores, fundamentalmente destinadas a la alimentación familiar y venta eventual para garantizar liquidez. Mediante mingas han construido sistemas de riego que lo administran comunitariamente. Generalmente las parcelas con riego las destinan a la producción de mercado con productos como cebolla y hortalizas varias, papa y quinua. Los principales mercados de venta de los excedentes de las familias encuestadas son la feria de Guamote y la feria de Cajabamba. Coprobich<sup>6</sup> aparece como un comprador importante sobre todo de Quinua, que conjuntamente con la Escuelas Radiofónicas, son los principales centros de acopio de este producto en el territorio. En cuanto a ventas de los productos que se producen en la chacra o parcela, se puede observar, que casi la totalidad de las familias vende sus excedentes, estas ventas representan un promedio de 125,96 USD mensuales (León, 2017). Cabe señalar que, exceptuando la quinua que se exporta como producto orgánico a través de circuitos de comercio justo, la mayoría de

---

<sup>6</sup> Corporación de Productores y Comercializadores Orgánicos Bio Taita Chimborazo (COPROBICH) es una organización comunitaria de acopio, industrialización y comercialización (interna y externa) de quinua.

los productos han experimentado una tendencia sostenida a la baja en sus precios de mercado.

Entre las principales actividades extra finca se destacan los trabajos eventuales como albañiles, cargadores, jornaleros en plantaciones de la costa y de comerciantes informales de verdura en las zonas urbanas; a los que se suman en las dos últimas décadas, actividades como promotores o educadores. Las familias cuyos miembros trabajan en otras actividades (aprox. 41%) reciben en promedio, un salario de 259,70 USD mensuales, ingreso clave para mantener la liquidez en la economía familiar.

Todo ello explica la persistencia extendida de estrategias de autoconsumo y minimización de costos y riesgos. Según el estudio de León (2017), las familias consumen el 67,5% de lo que producen, destinando sus cosechas a la alimentación familiar y de animales, a la distribución de porciones (medianos) entre familiares y vecinos, y al intercambio ritual en festividades, todos como mecanismos de reciprocidad y circulación de bienes y servicios necesarios para la reproducción familiar. Son extendidas las prácticas de “prestamano”, o intercambio de trabajo a cambio del préstamo de yuntas (*maqui mañachi* y *randimpak*). La mayor parte de su producción procede de su propia semilla o material vegetativo.

#### ***Las Comuna San Martín Alto y Sablog Chico.***

Esta comuna está ubicada en el cantón Colta, parroquia Columbe, en el kilómetro 38 al sudeste de Riobamba. Se encuentra a 3.350 m s. n. m. Fue reconocida jurídicamente por el Estado en 1978, tras la reforma agraria. Comparte territorio con 8 comunas que se conformaron a raíz del reparto de las haciendas La Merced, Troje Grande, San Bartolo y Pulucate (Comuna San Martín Alto, 2017).

La comuna tiene 227 habitantes (67 familias), 28 de ellos son analfabetos (todos adultos mayores), según su propio registro. Actualmente, las familias otorgan gran importancia a la educación de sus hijos como mecanismo de mejora social; tanto hombres como mujeres son estimulados a terminar al menos su educación básica y el bachillerato. Existen, en menor número, jóvenes que alcanzan formación universitaria. La mayoría de los pobladores son practicantes del cristianismo protestante, aunque con manifestaciones de sincretismo con formas ancestrales de religiosidad andina.

Sabloc Chico, pertenece al Cantón Guamote, provincia Chimborazo, ubicada entre los 3300 y 3500 m s. n. m. En ella, viven 120 familias, que en su mayoría se dedican a la agricultura y crianza de animales, además del comercio y el trabajo temporal en ciudades (Chancusig y Vallejo, 2011). Además de su cercanía geográfica, guarda muchas similitudes culturales, sociales, económicas y ecológicas con San Martín Alto. Al igual que esta última, Sablog Chico se constituye como comuna en lo que fue el territorio de las haciendas Troya y Sablog.

El testimonio de un comunero recogido por Guilcamaigua (2008) describe un poco la vida de los *huasipungueros*<sup>7</sup>:

La hacienda Troya era grande, tenía 400 ha, se sembraba cebada, trigo, papas, mellocos, ocas; la gente cogía raciones (1 saco de papas) para la comida, a cambio de trabajo o del pastoreo de sus animales. Los patrones daban un pedacito de tierra (1 solar) a nuestros padres para que puedan vivir. El trabajo de ellos era producir, cosechar y luego llevar los rendimientos en burros hasta la estación del tren en Guamote, en donde aguardaba el mayordomo para llevar los productos a las ciudades de Riobamba, Guayaquil y Ambato. Las madres trabajaban en la casa de los patrones, ellas lavaban, cocinaban y hacían los mandados. Los hijos también iban al trabajo en las haciendas para poder coger más raciones. Eran duros esos tiempos, no solo con los patrones sino con las autoridades en el pueblo. Así vivíamos nosotros, desde nuestros abuelos han sido huasipungueros". (p. 6)

Pero el más distintivo elemento compartido por las dos comunas y las del resto del país es que se organizan bajo la autoridad del gobierno comunitario que se elige y renueva cada año. La Asamblea Comunitaria es el espacio máximo de decisión. El gobierno comunitario y la Asamblea constituyen el centro de la gestión social, productiva y económica de las familias; en este espacio se resuelven los temas fundamentales para la reproducción de la vida cotidiana, tanto ritual como festiva (construcción de sistemas de agua de consumo o riego, mantenimiento de vías, construcción de centros educativos o iglesias, apoyo en la construcción de la vivienda de los matrimonios jóvenes, juzgamiento de robos, solución de rencillas familiares y participación en movilizaciones por la defensa de derechos). Pero, sobre todo, organiza el tiempo agrario y de cuidado de sus recursos naturales (fuentes de agua, bosquetes, páramos comunitarios, etc.).

---

<sup>7</sup> Nombre con que se designa a los peones sujetos a la hacienda, que, a cambio del trabajo para los cultivos del patrón durante 6 días, recibían un lote de terreno para la siembra de sus alimentos.

La vida se estructura alrededor de un calendario agrofestivo, que organiza los ciclos de siembra, cosecha, celebraciones rituales de pago a la *Ashpamama*<sup>8</sup>, Inti Raymi, entre los más importantes, en una continuidad histórica de largo aliento que ha sobrevivido las distintas imposiciones coloniales y del desarrollo; continuidad dentro de la cual se encuentra el canto del *Jahuay* para la siega en tiempo de cosechas.

### **3.1.2 El Pueblo Puruhá o Puruway: etnohistoria, persistencias, continuidades y reconstituciones.**

En Ecuador existen 14 nacionalidades y 18 pueblos. La nacionalidad kichwa es mayoritaria y se extiende a lo largo del callejón interandino y parte de la Amazonia. Entre los pueblos que conforman esta nacionalidad se encuentra el Puruhá o Puruway que, en la actualidad, ocupa la mayor parte de las provincias de Chimborazo y Bolívar, conforme a las referencias del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODEMPE, 2013).

Los puruhaes constituyeron una importante confederación de curacazgos en lo que se conocía como el espacio Norandino antes de las conquistas inca y española. Siguiendo la definición de Ramón y Torres (2004), se entiende como espacio Norandino al territorio ubicado entre Cajamarca y el Macizo de Pasto, comprendiendo la costa, la sierra y la Amazonía, territorio que aproximadamente era similar al de la Real Audiencia de Quito en los siglos XVI y XVII. Este territorio constituyó un punto de convergencia y encuentro de los centros culturales mesoamericano, surandino y amazónico, gracias a su configuración geográfica que facilitaba una rápida movilidad e interacción. Pero, sobre todo, según los mismos autores (Ramón y Torres, 2004), esa interacción se desarrolló con sorprendente fluidez y simetría alrededor de intercambios comerciales, circulación de bienes rituales, saberes shamánicos, alianzas matrimoniales, entre otras, que facilitaron un impresionante manejo de territorios y ecosistemas para la reproducción de la vida en los curacazgos. Evidencia arqueológica y etnohistórica permite determinar que se produjo una coexistencia bastante pacífica entre diversos pueblos y culturas, donde tanto los intercambios ya mencionados como el constante interaprendizaje y respeto mutuo formaban parte de un complejo de herramientas diplomáticas exitosas.

---

<sup>8</sup> Madre tierra, en su acepción más acotada, se refiere específicamente al suelo que produce el alimento

A diferencia de los grandes centros culturales altoandinos y mesoamericanos, en estos territorios no se configuraron modelos de conquista y hegemonía de unos pueblos sobre otros, sino que se dio

la construcción de redes amplias, inclusivas y colaborativas basadas en la complementariedad, la circulación de bienes a través de grupos especializados y sitios de intercambio, la compartición de espacios productores de artículos estratégicos, creando novedosas formas de agrupación y convivencia de la diversidad. (Ramón y Torres, 2004, p. 25)

Este modelo organizativo policéntrico permitió la existencia de al menos catorce áreas culturales sumamente complejas, curacazgos confederados y formaciones paraestatales, al momento del impacto colonial (Ramón y Torres, 2004). Según estos autores, esta diversidad fue muy notoria y frecuentemente se describió en crónicas y relaciones de los españoles en el siglo XVI, pese a que, para entonces, ya habían experimentado la conquista del imperio Inca. Siguiendo estas descripciones, Ramón y Torres (2004) identifican cuatro grandes grupos de confederaciones de acuerdo con sus formaciones económicas sociales y políticas. Al grupo social al que pertenecen los puruhaes lo definen de la siguiente manera:

Sociedades de sistemas económicos microverticales y comerciales que conservaban más nítidamente las soluciones norandinas para acceder a los recursos, sin que la presencia incaica haya logrado cambiarlas profundamente. Nos referimos a la región serrana al norte de Puruha, que comprende los grandes señoríos Panzaleo-Quito y la llamada región "Cara" de los señoríos Cayambe - Otavalo-Carange". En estos señoríos, encontramos tres modalidades de acceso a los recursos: el control microvertical de diversas zonas de producción a cortas distancias de sus llactakuna serranas; la compartición mediante alianzas simétricas o asimétricas de cuencas productoras de artículos estratégicos; y el intercambio, alianza y conflicto con las etnias de las cejas de montaña. (Ramón y Torres, 2004, p. 24)

Con respecto a los sistemas de organización social y política, Ramón y Torres (2004) señalan:

Los sistemas políticos de estos señoríos se organizaban aún, alrededor del redistribuidor y del parentesco, en los que la sociedad controlaba importantes hilos del poder, aunque, estas estructuras vivían un proceso de construcción de confederaciones sobre la base de prolongadas alianzas y sobre todo, un proceso de constitución de una clase elitaria intraseñorial unida por el parentesco, que intentaba romper los hilos que la sujetaban a la sociedad. (p. 24)

Estos modelos sociales experimentaron una primera crisis a raíz de las campañas de invasión inca a los territorios norandinos. Según Salazar (2003), esta invasión ocurrió

en dos fases: la primera correspondió al sojuzgamiento de los Cañaris en el sur andino del actual Ecuador, alrededor del año 1463 bajo el mando de Túpac Yupanqui, tarea que concluyó Huayna Capac; mientras que la segunda fase se refiere a la conquista de Puruhaes, en el centro, y, finalmente, en Cayambis y Caranquis, en el norte de lo que hoy es Ecuador, la cual se estima que concluyó alrededor del 1520. Esta conquista no fue fácil ni rápida, implicó una campaña de medio siglo hasta consolidarse apagando las últimas rebeliones de resistencia. Poca oportunidad tuvo el incario de instaurar plenamente su hegemonía, lengua y cultura antes de enfrentar una guerra civil interna y la subsecuente conquista española.

Todo indicaría que hasta la presencia Inca y durante el período colonial temprano, las lenguas locales continuaron hablándose junto con el kechwa. Serían las órdenes religiosas, quienes, con fines de evangelización, cobro de tributos y organización de mitas y obrajes, acelerarían una homogenización lingüística en torno a la lengua incaica. Según Ramón y Torres (2004), las órdenes religiosas

hicieron un enorme esfuerzo por difundir el quichua, como la lengua de los indios. A pesar de que, en el siglo XVI, se reconocieron cinco lenguas en las que los religiosos debían catequizar, en los hechos, se usó el quichua y el español. Ello impactó en la irreparable pérdida de varios idiomas como: el palta, el cañari, el puruha, la lengua cara, la lengua de los pastos, la lengua "marinera" de la costa, para mencionar las principales. A este proceso de homogenización se sumó un hecho fuertemente devastador: la enorme pérdida de población producida por las pestes, enfermedades y la violencia de la conquista, que liquidaron a pueblos enteros, o los disminuyeron a tal nivel, que fue imposible su mantenimiento como pueblos, especialmente en la costa y la foresta tropical amazónica. El número de pueblos disminuyó, pero aun así, los pueblos indígenas eran muy diversos cuando los criollos comenzaban la creación del Estado nacional del Ecuador. (p. 24)

Esta rápida reseña etnohistórica permite explicar un contexto de rupturas violentas, continuidades y reconstituciones experimentadas por la nacionalidad kichwa, y en particular el pueblo Puruhá, hasta la actualidad.

La historia hegemónica ha disociado sistemáticamente a los pueblos diversos de la actual república, de sus antepasados precoloniales, negando con ello una continuidad y persistencia histórica pese a los grandes sismas culturales que debieron enfrentar. Este ejercicio permanente como sociedades vivas, cuya lucha encuentra expresión política a inicios de los años 1990 con la emergencia del Movimiento Indígena y el levantamiento del Inti Raimy encabezado por la novísima Confederación de Nacionalidades Indígenas

del Ecuador-CONAIE que enarbolaba viejas demandas sociales como el derecho a tierra y territorio, pero posicionando en la sociedad la reivindicación de plurinacionalidad y pluriculturalidad como parte de su proyecto político, demanda que quedaría irrefutablemente instaurada en el debate nacional y que debió ser reconocida en las subsiguientes constituciones aprobadas en el país. Como bien señala Larrea (2004):

La irrupción del movimiento indígena en el escenario social y político del Ecuador en las últimas décadas ha cuestionado profundamente el modelo de desarrollo vigente en el país y el tipo de democracia adscrito a este modelo. El movimiento indígena ha interpelado permanentemente a una sociedad excluyente, profundamente racista, que desconoce su historia y se niega a mirar su propia diversidad y reconocer la existencia de sujetos sociales cuya cultura y cosmovisión no caben en el modelo homogeneizador e integrista que esta sociedad ha creado. (p. 67)

El proyecto político de la CONAIE, en cuyo centro se encuentra el planteamiento de la plurinacionalidad, es una propuesta audaz e imaginativa frente a una estructura homologadora y aún colonial del Estado ecuatoriano. Afirmándose en los múltiples ethos de la diversidad de naciones y pueblos que la constituyeron, recupera la posibilidad de ser diversos pero iguales en derechos, reivindica la unidad en la diversidad, la reconstitución de su ser histórico:

El levantamiento Indígena ecuatoriano en vísperas del Inti Raymi de 1990, fue el desafío del Movimiento Indígena por buscar la vinculación de sus mitos, sueños y luchas sociales en un encuentro de la dimensión utópica entre el pasado y el futuro. (CONAIE, 2014)

El ethos andino del pueblo Puruhá de la nacionalidad kichwa ecuatoriana, su organización comunitaria fundada en el *ayllu* y su control vertical de pisos ecológicos mediante relaciones simétricas y familiares ha persistido hasta el presente, en un complejo proceso de retejidos y negociaciones. Pero, además, es un claro ejemplo de autoafirmación y autodefinition apelando al pasado como recurso simbólico, como herramienta de lucha política que surge de la reconstitución de pasados negados (Appadurai, 1981).



### 3.2 Reconstrucción histórica del Jahuay

El *Jahuay* es una forma de canto que actualmente se enmarca dentro del ritual que sucede en el contexto de la cosecha de trigo y cebada entre los meses de julio y septiembre, y que convoca a la unidad y a la fuerza para realizar la labor de segado.

Cobo (1893), cronista, historiador y botánico, ofreció uno de los primeros testimonios sobre el ritual del *Jahuay*. Este autor refirió el uso de cantares agrícolas en algunas comarcas quiteñas, y señaló que el canto del *Jahuay* se empleaba durante el arado antes de sembrar el maíz, lo cual habla de sus orígenes precolombinos. Según Moya (2006):

el Inca hizo que el trabajo en estas tierras fuera una verdadera fiesta. La gente se vestía como para una celebración festiva y, mientras trabajaban, cantaban los himnos al sol o jahuay. (p. 38)

Moreno (1996) señala que *jahuay* significa etimológicamente “¡arriba! (...) que alegra, que levanta el ánimo” (p. 12). Precisamente se trata de un canto al trabajo colectivo y su función es proporcionar ánimo a los trabajadores. Según Taita Joaquín Chimba, comunero de San Martín y paquidor:

De lo que yo sé es que las mujeres cantaban. El quipuc era el que convocaba a la minga, pero no era el que cantaba. Ese es el paquii. Entonces el paqui cantaba las coplas y las mujeres cantaban el coro. Antes los cantantes ponían la fuerza y las mujeres el ritmo. El paquidor o paqui pone el tono también. Con esa fuerza se escuchaba en el territorio entero en donde se cosechaba. (J. Chimba, comunicación personal, 11 de diciembre de 2014)

Hasta 1950, aproximadamente, esta celebración se realizaba durante la temporada de cosecha de trigo y de cebada para las grandes haciendas de las diferentes regiones de Ecuador; en la actualidad se celebra en las comunidades como parte de su calendario agrario. Las cosechas, en sí mismas, para el indígena constituyen un gran acontecimiento social y religioso, un ceremonial agradecimiento a la Allpamama (Madre Tierra, cultivable) y al dios cristiano por los alimentos.

Las actividades de la cosecha consisten en reunir suficientes hombres adultos para cortar el cereal, los niños deben ser asistentes, su función es acarrear la mies, de esa manera aprenden cómo cortar el trigo, mientras que las mujeres deben preparar y repartir la comida. Esto quiere decir que esta actividad reúne a prácticamente toda la comunidad.

Álvarez Pazos (2002) atribuye una relación directa entre el *Jahuay* y los cantos del haylli incásico que se realizaban durante la labranza de la tierra. Al llegar el sistema de hacienda, estas formas de representar el trabajo comunitario se reprodujeron para aprovechar la fiesta en función de optimizar el trabajo de los peones indios. Como señala Álvarez Pazos (2002):

La cosecha de trigo suponía una gran organización con la participación de mucha gente, distribución de tareas, juegos y recreación en general para los trabajadores. Es decir, era todo un proceso que duraba muchos días. (p. 96)

A partir de los años 70, con el sistema de hacienda, el canto de la cosecha se fue modificando. No solamente se modificó su contenido, sino que se fue resignificando. Sin embargo, los fenómenos sociales que acontecieron en las comunidades, sobre todo la fuerte inserción de la idea de progreso, abrieron una brecha entre las generaciones. A decir de Pedro Yupanqui, dirigente cultural de la comunidad de San Martín Alto, para su generación ya se había perdido muchísimo la tradición del *Jahuay* (P. Yupanqui, comunicación personal, 21 de agosto de 2015). Lo que registra este dirigente de la comunidad es que a partir de los años noventa se empezó un proceso de recuperación del ritual. Y desde el 2005, en la comunidad de San Martín se hace una recreación del *Jahuay* como atracción turística. “El problema es que antes eran cosechas de toda la comunidad, ahora es difícil convocar todo el tiempo, ya solo son cosechas familiares que no requieren de tantas personas” (P. Yupanqui, comunicación personal, 21 de agosto de 2015). Entonces, lo que se inició como un símbolo de opresión fue tomado por las comunidades como ícono de identidad y de revalorización. Según Yupanqui, ocurrió lo mismo que con la vestimenta. El problema que enfrentaron las comunidades puruhá que viven en San Martín y Sablog Chico respecto a la transmisión de las coplas y elementos del *Jahuay* fue que se han perdido pequeñas tradiciones, como la fabricación de instrumentos (por ejemplo, la bocina) y esto hace que cada vez sea más difícil encontrar bocineros y por lo tanto que se pierda el ritual tradicional. Esta particularidad no ha afectado a los paquidores, quienes son los encargados de cantar las coplas y llevar la voz de mando, aunque sí se ha perdido la estructura original de los versos siendo reemplazados los versos más antiguos por otros más actuales.

En el marco de la aparición del movimiento indígena como sujeto político y actor social en los años 90, el *Jahuay* establece una correspondencia directa con la consigna

del levantamiento indígena: “Shuk yuyaylla, shuk shukulla, shuk makilla runa kashpanka kana kanchik” (“Un solo pensamiento, un solo corazón, un solo puño, unidos como seres humanos”).

Como resultado del reposicionamiento de prácticas discursivas situadas en un contexto como el canto de la cosecha, el Movimiento Indígena pudo establecer sus propuestas desde las bases. Los dirigentes han pasado por el proceso de trabajo comunitario, pero también por la formación en historia occidental, por ello pudieron establecer estrategias para incursionar en las instituciones de Ecuador, para pedir la reestructuración del sistema agrario y para poner sobre la mesa el debate de la plurinacionalidad.

En el campo, lo importante es pertenecer a la comunidad, defender la comunidad. Ese valor se ve expresado por las prácticas comunitarias como el *Jahuay*. Se canta a la reunión, a la fuerza. El reconocerse otro con fuerza en la unión fue decisivo, por ejemplo, para el Levantamiento del Inti Raymi, y en las movilizaciones de octubre de 2019. Sobre esto Patricia Yallico, directora y desarrolladora audiovisual, comunicadora de los pueblos y nacionalidades de Ecuador y activista del pueblo Puruhá, expresó:

El canto, por ejemplo, en las movilizaciones de octubre fueron importantes para alentar y fortalecer el ánimo de los que están resistiendo las jornadas, pero también fue importante porque se registró lo que acontecía para la posteridad. La ceremonialidad del canto también permite darle a la lucha social el carácter espiritual que envuelve el pensamiento andino, por ello implica una suerte de trance también: no decaer, no dejarse vencer, recordar quienes somos y de dónde venimos. (P. Yallico, comunicación personal, 25 de noviembre de 2019)

La irrupción del Movimiento Indígena como sujeto político implicó, en primer lugar, el reconocer su tarea y su papel en la economía del país. En segundo lugar, implicó un reconocimiento de sí mismo frente al otro y al mismo tiempo el sistema organizativo comunitario permitió plantear una pugna en medio del poder hegemónico gracias a la conciencia del control de la producción del alimento y, en la actualidad, del cuidado de los recursos naturales.

El hecho de que se mantenga el canto en su lengua original permite que se delimite una comunidad que, a través de esta, comparte formas de mirar el mundo y de concebir la sociedad.

En el canto se invocan los cerros tutelares que forman parte del imaginario ritual de la cultura india en los Andes ecuatorianos. A ellos se les pide por la fuerza, física y espiritual, para continuar con la labor: “¡Jahuay ay! Taita Chimborazo, Mama Tungurahua, ¡Jahuay! ¡Jahuay!”. Esto se traduce como “¡Levanta, ay! Padre Chimborazo, Madre Tungurahua, ¡Arriba! ¡Arriba!”. El canto y las coplas no han sido recogidos del todo por la tradición letrada en Ecuador. Se han transcrito algunos fragmentos con finalidades de estudio; sin embargo, resulta inútil establecer una única versión, dado que para el levantamiento de registros orales no se pueden aplicar métodos filológicos.

Nos queda, entonces, recoger algunos fragmentos que han sido recopilados por miembros de las comunidades que tuvieron acceso a una educación letrada y occidental con la finalidad de generar un registro que visibilice y ayude a generar otra perspectivas de lo indio en Ecuador, uno que rompa con la visión decimonónica del “buen salvaje” y que también diste de la visión indigenista que pone al indio como una víctima inconsciente.

### **3.3 El Jahuay en Chimborazo**

Chimborazo es una provincia ubicada en la sierra andina centro-sur de Ecuador. En esta región geográfica se asienta el pueblo Puruhá de la nacionalidad kichwa. Es precisamente de la tradición oral Puruhá que extrajimos este canto. Existen otras versiones, que pertenecen a la tradición kichwa; sin embargo, varían de acuerdo a la tradición del pueblo del que provienen, aunque conservan la estructura de los versos otorgada por el idioma. El Canto ritual de la cosecha se canta a lo largo de la región Sierra.

Para los fines de este estudio se han recogido varios fragmentos del canto de *Jahuay* en las comunidades de San Martín Alto y Sablog, estos fragmentos se cantan durante todo el día de la cosecha, lo cual nos ha permitido determinar la estructura detrás del canto, como lo veremos más adelante. Este es un fragmento de la versión del *Jahuay* que se canta en Chimborazo, en las comunidades mencionadas<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> La traducción de estas coplas fue realizada por Pedro Yupanqui, dirigente cultural de la comunidad de San Martín Alto.

Sigadores tandarishun	Reunirémonos segadores
Cai trigugta sigancapac	Para segar este trigo
Tucui shungu pitishpaca	Con todo el corazón cortando
Gloriapimi tupacuchun	En la gloria nos encontramos
Siga sigadur	Con el pan de amor
Sumac jatun espigami	Hermosa y grande es la espiga
Muchashpami riparashun	Adorando repararemos
Cai sumac allpapi	En esta hermosa tierra
Ama shucta saquishpa	No dejando ni una sola
Sigai sigai	Sigamos, sigamos
Jahuay jahuay	¡Arriba, arriba!
Sigadures cai rupami	Segadores, con este calor
Ministriami upianata	Es necesario beber
Jatun amu upiachinga	El señor hará beber
Paipac sumac yahuerta	De su sangre divina
Sigai sigai	Sigamos, sigamos
Jahuay jahuay	¡Arriba, arriba!

Este fragmento fue compartido por uno de los ancianos de la comunidad, quien había guardado en anotaciones personales estos versos que memorizó en su infancia. Una de las peculiaridades con las que se encontró esta investigación es la variedad de versiones y de versos que pueden tener los cantos, proporcionales a la cantidad de paquidores en cada comunidad. La tarea de paquidor en ambas comunidades recaía sobre los ancianos; en las dos comunidades había cinco paquidores.

Por otra parte, en este estudio se han podido recuperar otros versos que acompañan el día de cosecha, y que forman parte de ritual del *Jahuay*.

La estructura básica del *Jahuay* comprende versos principales, dados por la voz del paquidor, y el coro que responde y cierra la estructura y ritmo del verso.

En el siguiente fragmento se puede apreciar el siguiente orden propuesto: las coplas constan de estrofas compuestas por versos de entre 8 y 10 sílabas, con terminación en verbo infinitivo, con la particularidad de la reiteración cerrada de los

versos. El ritual comprende tres momentos: el primero comienza con el inicio de la jornada, después del amanecer, cuando se invoca a los apus, el padre sol y la madre tierra, allpamama; en el segundo momento se agradecen los alimentos recibidos, en este momento proliferan versos dirigidos a las mujeres; y en el último, los versos se refieren a la despedida de la jornada de trabajo, y se agradece al granito de cebada. El *Jahuay* tiene una infinidad de versos, de acuerdo a la tradición familiar de la que provenga; las coplas que se cantan tienen como objetivo, además de generar un ritmo de trabajo, desarrollar una memoria colectiva y a través de ella una identificación específica con los otros comuneros y con el entorno. En estas coplas, se evidencia que la información más antigua se ha modificado debido a que aparece Cemento, haciendo alusión al puente de la fábrica de cemento. Se hace un recorrido por los diferentes cantones de la provincia, so pretexto de la visita de una guarandañita y a través de este recorrido se busca tejer una red simbólica, una sola estructura fuerte que hermana a los puruhá y los junta en ese territorio.

Ñucanchic cuyay yayalla	Amado padre nuestro
Ñucanchic inti yaya	Nuestro padre sol
Ñucanchic amucunalla	Nuestros amitos
Ay jahuayi jahuay jahuaylla jahuay jahuay	¡Arriba, arriba!
Ay cunan caimi parlacrini	Ay ahora les voy a contar
Cunan caimi huillacrini (bis)	Ahora les voy a avisar(bis)
Caica shuc guarandañitami	Que aquí esta una guarandañita
Caica shuc guanujeñitami	Que aquí está una guanujeñita
Ay jahuayi jahuay jahuaylla jahuay jahuay	Arriba, arriba
jahuaylla jahuay jahuay (bis)	Levante, levante
Ay, Guaranda llactitallamanta	Ay pueblecito de Guaranda
Guanujo llactitallamanta	Pueblecito de Guanujo
Jacu Urbina jahuacama	Vamos más arriba de Urbina
Jacu cemento chacamama	Vamos hasta (la fábrica de) cemento
Ay can turi ashtahuan cuyashpaca	Ay, si tú, hermano, me quieres
Ay Columbecama aviahuai	Ay a Columbe avíame

can turi ashtahuan cuyashpaca	Si, tú hermano, me quieres
Rumipuncucama aviahuai	A la puerta de piedra avíame
Ay jahuayi jahuay jahuaylla jahuay jahuay	Arriba, arriba
jahuaylla jahuay jahuay (bis)	Levante, levante
Ay can turi ashtahuan cuyashpaca	Si, tú hermano, me quieres
Guamuti chacacama aviahuai	Al puente de Guamote avíame
can turi ashtahuan cuyashpaca	Si, tú hermano, me quieres
Guamuti aviahuai	Avíame a Guamote
Ay jahuayi jahuay jahuaylla jahuay jahuay	Arriba, arriba
jahuaylla jahuay jahuay (bis)	Levante, levante

De ahí que nos encontramos ante dos formas diferentes de abordar las coplas para el trabajo. La primera, tiene un carácter aparentemente más sagrado y ceremonial, mientras que la segunda se refiere a situaciones más cotidianas. Aunque como hemos intentado demostrar durante la primera parte de esta investigación, el carácter ritual se manifiesta no solo en las coplas sino también en la construcción comunitaria de una actividad relacionada con los ciclos de la tierra. Así mismo, lo que en apariencia es una enumeración de nombres de lugares de la provincia de Chimborazo, es en realidad un saludo a sitios que desde el páramo se avistan y que tienen un valor simbólico sagrado: huaicos, lagunas, piedras, antiguas, etc.

#### **3.4 Aproximaciones simbólicas al Jahuay: tiempo, espacio y elementos**

Esta práctica nos remite a la memoria colectiva y con ella al discurso de resistencia. Los pueblos indígenas han reivindicado para sí la capacidad de resistir ante la dominación. Las expresiones populares de este imaginario aparecen en las figuras de la fuerza física ligada a la fortaleza de espíritu. El discurso de la resistencia se basa, así mismo, en la concepción de un tiempo circular, cíclico, que culminará con el resurgimiento de los pueblos originarios y la recuperación de sus territorios ancestrales.

Basándonos en este planteamiento, ha sido de suma utilidad develar los elementos que componen el ritual y realizar su análisis simbólico. Esto es muy importante porque se trata de un objeto de estudio que debe ser abordado con las herramientas proporcionadas por los estudios de oralidad, lo cual implica que es un objeto que muta

permanentemente y que las versiones acá recogidas siempre están sujetas a las modificaciones que el cantante (o cantantes) consideren en el momento.

Sin embargo, aunque el objeto tiene un carácter mutable, los símbolos que subyacen y las reglas que delimitan el canto de la cosecha nos permiten observar cómo se construyen la estética y el pensamiento andinos, y emergen a pesar de estar permeadas por objetos y estímulos externos. Y es que la base del pensamiento andino ha sido la concepción espiral del tiempo y sus relaciones, por lo que todo está en permanente movimiento. Cuando hablamos de movimiento de los sentidos, de los símbolos, hablamos de resignificación. La identidad de los pueblos originarios, en este caso del pueblo Puruhá, reside en su capacidad de resignificarse, de volver a saberse.

Las reglas del juego no han cambiado en lo que respecta al *Jahuay*, los papeles, personajes siguen siendo fijos: los paquidores, los segadores, los parveros, los acarreadores, los paleros, las chaladoras siguen tomando sus lugares cuando empieza el ritual, la fiesta. También es de fundamental importancia el modo en el que se cosecha el cereal (en diagonal descendente, a favor de las pendientes), el modo en que se acumula y en que se construye la parva. Las coplas del *Jahuay* solamente se cantan durante la siega de la cebada, aunque el ritual termina con el armado de las parvas. Las técnicas agrícolas se acompañan de desarrollo performático, son parte de una unidad semiótica cuyo eje es la acción de cosechar.

Ahora bien, para entender por qué persiste esta práctica a pesar de que está en constante cambio es necesario desglosar el papel de cada uno de estos personajes.

*Paquidor*: Es el voceador principal al que responde en coro. Es el que impone el ritmo de cosecha y quien plantea las coplas. En las comunidades en las que se levantó el estudio, este papel lo desempeña un hombre mayor.

*Segadores*: Son los que cortan la cebada durante la cosecha. Se alternan un hombre y una mujer, que forman una fila o dos según el tamaño de la cementera.

*Acarreadores*: Son quienes llevan la gavilla al lugar destinado para la parva. En las comunidades de San Martín y Sablog, este papel es desempeñado por los mismos segadores.

*Parveros*: Son quienes se encargan de armar la parva con la gavilla. Los parveros son expertos puesto que la elaboración de la parva requiere de una técnica específica que



permita poner a salvo de la humedad el grano de cebada (una parva en tiempos de las grandes haciendas almacenaba un mínimo de dos a tres mil almudes de cebada).

*Paleros*: Se encargan de recoger las mieses esparcidas alrededor de la parva, al tiempo que con la pala igualan los tallos sobresalidos de ella dando una presentación homogénea.

*Chaladoras*: Son las mujeres de la comunidad encargadas de la elaboración de los alimentos.

Esta estructura se parece a la estructura del *Jahuay* que se canta en el Corpus Christi de Cañar, salvo que hay menos personajes y que los roles están menos ligados al ritual católico.

### **3.5 Del ritual al cotidiano. El Jahuay como manifestación del pensamiento andino**

El término “andino” se refiere a una categoría espacial, un ámbito geográfico y topográfico (...) determinante en parte para la elaboración de un pensamiento filosófico propio (...). La situación geográfica de lo andino es entonces la “condición material o el caldo de cultivo imprescindible y a la vez singular para el surgimiento de culturas y un cierto modo de concebir el mundo. Por lo tanto, este mismo territorio (andino) llegó también a referirse a un cierto modo integral de vivir, es decir, una determinada “cultura”. Lo andino es, derivado de la acepción geográfica, sobre todo una categoría cultural. El hombre andino, ‘cultivando’ esta región peculiar, viene elaborando como expresión de la co-existencia con su medio natural, un modo determinado de vivir, actuar y concebir. (Estermann 1998, pp. 51-52)

Ante la hegemonía epistemológica descrita en capítulos anteriores y el reinado del pensamiento único, no cabe asombro cuando la academia, entendida como filosofía universitaria dominante (Estermann, 2008), rechaza absolutamente la posibilidad de aceptar la existencia de una “filosofía andina”, asignándole categorías inferiores como las de “pensamiento mítico”, “cosmovisión” o, en el mejor de los casos, “etno-filosofía” (Estermann, 2008). Sin embargo, recurrentemente se muestra portadora de los paradigmas que contienen un potencial alternativo, no solo ya para los pueblos andinos, sino además para una humanidad que ha sido dislocada y una naturaleza que agota sus posibilidades de garantizar la vida del planeta:

La defensa de una filosofía andina no es un asunto académico (...), sino la reivindicación de una humanidad completa e integral, de una manera particular de concebir y representar al mundo, de una sabiduría milenaria encubierta por prejuicios culturalistas y etnocéntricos. (...). La filosofía andina –al igual que otras

filosofías indígenas- cuestiona ciertas presuposiciones “ciegas” de la filosofía occidental dominante, ante todo su etnocentrismo. (Estermann, 2008, pp. 19-20)

Ahora bien, reconocer esto nos coloca en la necesidad de establecer una reflexión que presupone una *otra* epistemología, explorar un *otro* paradigma que permita explicar experiencias comunitarias, una reflexión sobre las “condiciones de posibilidad de un conocimiento riguroso que apoye al acompañamiento de un grupo culturalmente distinguible de quien acompaña y a un aprendizaje mutuo” (Ishizawa, 2008, pp. 9-10). Siguiendo al mismo autor, ensayaremos otras vías de acceso, que trasciendan la teoría del conocimiento, y que discurran en el *fluir* de la vida (Ishizawa, 2008).

Este entendimiento/vivencia del mundo no experimenta la dislocación trabajo intelectual/trabajo manual, ambos procesos ocurren al mismo tiempo y de ello deriva el aprendizaje, la experiencia, la producción material y de saber.

A diferencia del conocimiento técnico-científico, que se caracteriza por ser universalizador, cerebral, impersonal/desencarnado, articulado/explicito, teórico, resultado de la aplicación de un método, y por poner en oposición al sujeto del objeto; el saber andino es local/contextual, sensorial/emocional, encarnado en el *ayllu*, implícito/holístico, vivencial, se circunscribe a la circunstancia inmediata y dado que se produce en el proceso mismo de la crianza (que implica todo el ciclo agrario), maneja múltiples vías de acceso (Ishizawa, 2008, p. 10).

En el mundo andino, el ciclo agrario es el ciclo de la vida, en torno a este se organiza el tiempo, el espacio, la naturaleza, el conocimiento, las relaciones. No es posible desagregarlo de la totalidad del mundo; en tal sentido, es en él donde se recrean el saber, los valores, la cosmovisión y la filosofía o pachasofía (Estermann, 1998, p. 16 y p. 139). Un solo ejercicio sin dislocaciones y sin fin de amor y sabiduría, algo que los andinos llaman crianza mutua (Vera Herrera, 1997).

De este modo, conocer el caminar del tiempo/espacio es una sabiduría ancestral, heredada y recreada permanentemente. Conocer el caminar del tiempo/espacio ha permitido a las comunidades campesinas tomar decisiones para hacer la agricultura, la crianza de los animales, la medicina andina, conocer los momentos para realizar las artesanías, organizarse en sintonía con sus respectivos rituales.

El cosmos representado y explicado alrededor de la crianza de la chacra. La Pacha, el tiempo/espacio, señalando la ruta del hacer en el territorio y en el ciclo. La unidad en la diversidad, la comunidad de los seres del universo (todos iguales y dotados de ánima), en el ejercicio de la tarea de restituir el orden universal, en donde desaparece la noción de sujeto-objeto.

La filosofía andina desconoce esta separación epistemológica, no existe un equivalente de "sujeto" y menos individualizado, ni su forma de aproximación al mundo-objeto. Si acaso una condición de subjetividad le corresponde al ser humano andino, esta está dada por la particularidad de su rol en la tarea cósmica: su función de puente entre los mundos, el sujeto como chakana (Estermann 2008).

Tal comprensión detallada y a la vez general del mundo solo es posible en la medida en que se la ejerce y recrea en el cotidiano, eso explica también que en el mundo andino el pensamiento filosófico no repose de forma exclusiva, ni en individuos ni en colectivos especializados que escriban una historia del pensamiento. El pensamiento se ejerce en la historia viva de las comunidades.

Un recorrido reflexivo de estas características nos conduce, además, a reconocer en la oralidad y sus inagotables modos de reproducción, una fuente legítima de transmisión del conocimiento, o para ser más precisos, de saberes:

Las filosofías indígenas usan otras fuentes (la tradición oral, los rituales, la subconsciencia colectiva, el arte, la organización simbólica, etc.), tienen una racionalidad no racionalista, emplean una metodología narrativa y un lenguaje simbólico, crean una terminología propia y se organizan de forma colectiva y comunitaria. (Estermann, 2008, p. 58)

Se trata de una oralidad que el mundo andino supone un acto de conversación integral con y entre todos los seres del universo, incluido el ser humano. Pero, además, incluye la palabra y la verbalidad, esto es, el hacer (Grillo, 1990, p. 67).

Otro elemento implícito e identitario del mundo andino es su carácter comunitario. Siguiendo a Estermann (2008), "el centro de gravitación no es el individuo o la persona absolutamente separada (...) El individuo, en sentido occidental, para la filosofía andina es un 'nada', un vacío total, un no-ente (...) La relacionalidad es constitutiva para la identidad antropológica andina" (p. 83). Así, esta forma de pensamiento se expresa en los roles ejecutados durante la cosecha del trigo; por otro lado, también se expresa en el

poema citado anteriormente, cuando en el hacer de la recolección se vive también el hacer del recorrer por la tierra, por el territorio.

Finalmente, debemos agregar que esta “pacha-sofía” (Estermann, 1998), vivida a través del ritual del *Jahuay*, lleva también consigo una estética cotidiana, un sentido de la belleza que no se halla dislocado de la tarea práctica, no hay un momento separado, ni agentes exclusivos de producción de belleza. En cierto sentido, es el momento en que se articula la producción de sentido y goce estético.

### **Conclusiones**

El estudio del *Jahuay* nos ha permitido fundamentalmente analizar la simbología que lo recorre y la deconstrucción de su estructura de composición en la búsqueda del modelo a través del cual se manifiesta la estética particular del modo de pensamiento característico de los pueblos andinos. Como hemos visto, a pesar de la existencia de una abundante bibliografía, así como de estudios sobre las estructuras y símbolos de la cosmovisión andina, las relaciones de este universo simbólico continúan siendo ignoradas en la determinación de la tradición literaria nacional.

Es por esto que creemos que el análisis realizado en esta investigación sobre la relación entre la tradición oral y el canon literario será útil para el estudio de las distintas perspectivas con las que se estructura la relación entre lo indígena y lo mestizo en el imaginario cultural.

De manera general, la propuesta de esta investigación ofrece la posibilidad de un reposicionamiento de los símbolos que se enuncian desde un *locus* indígena campesino en la producción del discurso literario en Ecuador. Al investigar cómo estos símbolos han sido invisibilizados y absorbidos por un discurso homologador, hemos intentado proveer un nuevo enfoque acerca de la dinámica general de las relaciones sociales atravesadas por los discursos estéticos que pueblan una sociedad tan compleja como la de Ecuador (un país plurinacional, pluricultural y multiétnico).

Debemos señalar que este estudio permitirá desarrollar y perfeccionar herramientas teóricas capaces de describir y analizar adecuadamente la estética andina y equipararla con los discursos estéticos provenientes de otras estructuras de

pensamiento reconciliando ambas estructuras con el objetivo de generar nuevas perspectivas de recepción de los objetos literarios.

Esta investigación ha permitido constatar, como señala Moya (2006), la necesidad de crear políticas culturales que posibiliten la recuperación y revalorización del arte oral en el marco de la defensa del derecho a la identidad.

El rescate de la cultura viva de una nación es urgente, en la medida en que se encuentra amenazada no solo por la cultura dominante, sino por los cambios que ocurren en la estructura económica y social del país, dado que el desarrollo capitalista trastoca las relaciones sociales en las que se producen las distintas manifestaciones culturales y, entre ellas, la que nos preocupa, el arte oral. Para construir una identidad vigorosa se deben valorizar esos elementos vivos que, a pesar de la postergación y el olvido, siguen creando y recreando permanentemente, siguen expresándose a pesar de la adversidad. Claro que, desde una concepción elitista y etnocéntrica, esas expresiones son vistas como si fueran elementos periféricos de la cultura nacional, cuando en realidad, al menos en el caso ecuatoriano, participan de su esencia, no solo porque nos remiten a un pasado común sino porque reflejan la realidad de las mayorías. (Moya, 2006)

Como hemos visto, conservar la cultura viva no implica solamente, ni siempre, acoger en la escritura manifestaciones cuya vitalidad reside en la oralidad. Por otra parte, tampoco se trata exclusivamente de “conservar los contextos”. El Jahuay, como otras manifestaciones orales, no es un patrimonio muerto sino un ritual vivo, que continúa desarrollándose y adaptándose a las nuevas realidades. Como apunta Patricia Yallico, directora y desarrolladora audiovisual, comunicadora de los pueblos y nacionalidades de Ecuador, y activista del pueblo Puruhá:

El Jahuay (...) es una práctica de los Taitas y de las Mamas, los jóvenes no lo practican tanto dentro de la comunidad, pero es curioso ver cómo son portadores de las coplas durante las jornadas de movilización. Ellos no solo llevan el papel del paquidor fuera del campo de cebada, sino que además lo resignifican en otro espacio comunitario, como la movilización. Se adapta a las nuevas necesidades de los jóvenes de sincretismo, es la manera de mantener vivas, pero adaptarse en el momento actual. (P. Yallico, comunicación personal, 25 de noviembre de 2019)

Esta investigación confirma, entonces, la necesidad de seguir algunas de las recomendaciones que sugiere Moya (2006), específicamente la importancia de:

incluir en los currículos de los distintos niveles de la educación, materias sobre los distintos pueblos y sectores sociales. Dentro del ámbito que nos preocupa debería haber cursos sobre arte oral ecuatoriano: mitos, leyendas, fábulas, cuentos, poesías y canciones.

Ahora bien, para llegar al punto de la enseñanza del arte oral ecuatoriano, debería pasarse por la producción de la bibliografía específica, en versiones adecuadas para el público al que está dirigido. La bibliografía sobre el arte oral no ha sido pensada para llegar a los niños, ni a los jóvenes. Faltan trabajos de síntesis y no existen textos sobre la materia, por lo que es preciso producirlos.

### **Algunas perspectivas subjetivas a modo de conclusiones**

Desde el momento en que las palabras dicen única y exclusivamente lo que uno quiere decir y no dejan espacio a lo que también otro quiere decir, desde el momento en que pasan a ser solamente signos y dejan de ser símbolos, desde el momento en que solo señalan algo y no son ya la expresión, la manifestación y con ello el velo mismo de ese “algo”, desde ese momento degeneran incluso como palabras. Se convierten en meros instrumentos para la transmisión de mensajes cifrados, abiertos solo a quienes previamente poseen la clave. Son términos, signos, más que propiamente palabras, símbolos. Muy fácilmente pueden entonces los términos convertirse en instrumentos de poder en manos de quienes dictan su significado o conocen las claves para descifrar los signos. No hace falta ya interpretar ni comprender esos signos; son solo órdenes o advertencias para la orientación de cada cual, pero no forman parte de uno mismo ni son revelaciones de la realidad. No se puede jugar ni rezar, y menos aún ser, con esos signos. No se puede hablar verdaderamente con esas mal llamadas “palabras”, sino solo repetirlas, imitando a quienes imponen tal poder sobre nosotros. Cuando una locución designa solo lo que uno quiere decir y excluye la participación del otro en la formación del significado de la palabra, esta se hace estéril. Entonces la locución se cierra y excluye a quien la escucha, en lugar de permitir una corriente de comunicación entre aquellos que, por ello mismo, hubieran podido no solo acercarse y fecundarse recíprocamente, sino aproximarse mutuamente a la realidad, a la verdad. Toda palabra viva es diálogo.

Es por esta razón que la cosecha resulta una puesta en vida de la palabra. Nos devuelve a ese comunicarse con otros y otras.

### Referencias bibliográficas

- AAVV (2011). *Perspectivas actuales de la investigación literaria*. Buenos Aires, Argentina: EFFL.
- Aguiló, F. (1998). *El hombre de Chimborazo*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Álvarez Pazos, C. (2002). *La fiesta del Corpus Christi en Socarte, Cuenca*. Cuenca, Ecuador: Departamento de publicaciones de la Universidad de Cuenca.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Appadurai, A. (1981). The past as a scarce resource. *Man* 16 (06), 201-219.
- Arguedas, J. M. (1975). *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI Editores.
- Austin, J. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, España: Paidós.
- Baca, A. (2011). Memoria e identidad en los cuentos orales de migrantes de Zumbahua (Ecuador) y de Mamara (Perú) [en línea] Biblioteca virtual del Instituto de Estudios Peruanos [Lima]: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/ALICIA%20BACA.pdf> [Consulta 22 sep. 2011]
- Badiou, A. (1990). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Bajtín, M. (1986). *Problemas literarios y estéticos*. México: FCE.
- Bajtín, M. (1989). *El problema de los géneros discursivos*. México: Siglo XXI.
- Bajtín, M. (1995). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Bajtín, M. (2011). *Las fronteras del discurso*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Barthes, R. (2005). *El grado cero de la escritura*. México: Siglo XXI.
- Barthes, R. (1991). *El imperio de los signos*. Barcelona, España: Mondadori.
- Barthes, R. (2009). *El susurro del lenguaje, más allá de la palabra y la escritura*. Madrid, España: Paidós.
- Barton, D. (1994). *Literacy: An introduction to the ecology of written language*. Oxford: Blackwell.
- Barton, David, Ivanic, Roz (eds), *Writing in the community*, Londres, Sage, 1991
- Beverley, J. (1992). Introducción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año XVIII- N36 Lima, 2do semestre.
- Beverley, J. (1996). *¿Postliteratura? en cultura y tercer mundo: cambios del saber académico*. Caracas, Venezuela: Ed. Nueva Sociedad.

- Beyersdorf, M. (1986). *La tradición oral quechua vista desde la perspectiva de la literatura*. Texas: Edit. Institute of Latin American Studies, University of Texas at Austin.
- Bonilla, A. (2009). "La función política de la comunidad" en Torres, Josefina, El movimiento indígena ecuatoriano: la comunidad en términos políticos, Tesis de licenciatura, Quito, Universidad Central del Ecuador UCE.
- Bonnin, J. E. (2013). *Discurso político y discurso religioso en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Santiago Arcos Editor.
- Bourdieu, P. (1999). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, España: Akal.
- Butler, J. y Spivak, G. (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- CODEMPE (2013). *Características del pueblo kichwa*. Recuperado de <http://www.codenpe.gob.ec/index.php>
- Comuna San Martín Alto (2017). Sistematización Participativa de los comuneros de S. Martín, publicada por la Fundación Heifer Ecuador: Comuna San Martín Alto, Tecnologías ancestrales y forma de vida campesina e indígena de la comunidad San Martín Alto, como resistencia a la globalización. En Agroecología: una apuesta necesaria Memorias del Taller Andino de Agroecología Ecuador, Perú y Bolivia, mayo 2004 Fundación Heifer-Ecuador: Quito, 2005, Primera Edición, pp. 145-172
- CONAIE (2014). El levantamiento indígena en el Ecuador. Sitio oficial, archivos, 25 de junio 2014. Recuperado de <https://conaie.org/tag/levantamiento-indigena-en-el-ecuador/>
- Cornejo, A. (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores.
- Chancusig, E. y Vallejo, F. (2011). Ecuador: La verdadera riqueza y la verdadera pobreza en el ámbito campesino andino. *Revista Biodiversidad Sustento y Culturas*, 69, 25-29. Alianza Biodiversidad:19 Jul 2011. Recuperado de <https://www.grain.org/media/W1siZiIsIjIwMTIvMDkvMjAvMTBfNTRfMjdfNTA2X0Jpb2RpdmVyc2lkYWRFc3VzdGVudG9feV9jdWx0dXJhc19OXzY5LnBkZiJdXQ>.
- Dávalos, P. (). "La CONAIE: ¿Actor social? ¿sujeto político?" en Boletín Rimay, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Año 2, No. 18, septiembre del 2000.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona, España: Paidós.



- Echeverría, B. (2008). Un concepto de modernidad. *Revista Contrahistorias*, 11.  
[http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/un\\_concepto\\_de\\_modernidad\\_](http://www.bolivare.unam.mx/ensayos/un_concepto_de_modernidad_)
- Estermann, J. (2008). *Si el sur fuera el norte, chakanas interculturales entre los Andes y occidente*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Finnegan, R. (1977). *Oral poetry*. Cambridge: Midland Book.
- Foucault, M. (1984). *El discurso del poder*. Presentación y selección de Oscar Terán. México: Folios Ediciones.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, [1968].
- Foucault, M. (2007). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, [1969].
- Foucault, M. (1998). *La voluntad de saber*. México: SXXI.
- Foucault, M. (1984). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, N. 3188, Ediciones UNAM.
- Funes, L. (2009). "La evolución literaria como contienda de prácticas discursivas" en *Investigación literaria de textos medievales: objeto y práctica*, Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila.
- García, R. (1982). Los cantos de trabajo en la literatura popular. *Revista de Folklore (2a)*17, pp.161-165. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcbc5r5>
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1992). *Cultura híbridas*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de Chimborazo-GADPCH (2015). Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Provincia de Chimborazo. Recuperado de [http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/PORTAL\\_SNI/data\\_sigad\\_plus/sigadplusdocumentofinal/0660000280001\\_PDyOT%20FINAL%20-%20160516%2013y50\\_16-05-2016\\_19-06-53.pdf](http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/PORTAL_SNI/data_sigad_plus/sigadplusdocumentofinal/0660000280001_PDyOT%20FINAL%20-%20160516%2013y50_16-05-2016_19-06-53.pdf). Acceso en abril 2020
- Goffman, E. (1995). *Estigma*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Amorrortu.
- González, A. (1999). Promoción de una cultura escrita elemental desde la escuela en un contexto de tradición oral en Moya, Ruth, ed., *Interculturalidad y educación. Diálogo para la democracia en América Latina*, Quito, Ecuador: Abya Yala.

- Greslou, F., Grillo, E., Moya, E., Rengifo, G., Rodríguez Suy, V. y Valladolid, J. (1991). *Cultura Andina Agrocéntrica*. Lima: PRATEC.
- Guilcamaigua, D. (2008). *Vivimos criando la chacra: experiencias de trabajo en comunidades indígenas de Chimborazo-Ecuador*. Quito, Ecuador: Fundación Heifer-Ecuador.
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza, España: Pressas Universitarias de Zaragoza.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías*. Popayán-Bogotá-Lima-Quito: Envión Editores.
- Harrison, R. (1989). *Signs, songs, and memory in the Andes: translating quechua language and culture*. Austin, University of Texas.
- Havelock, E. (1995). "La ecuación oral-escrito: una forma para la mentalidad moderna". En David Olson y Nancy Torrance (comp.), *Cultura escrita y oralidad*. Barcelona, España: Gedisa.
- Heller, A. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona, España: Península.
- Hernández, G. (2019). De los nuevos estudios de literacidad a las perspectivas decoloniales en la investigación sobre literacidad. *Íkala, Revista de Lenguaje y Cultura*, (24)2, pp. 363-386. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6934920.pdf>
- Ibarra, H. (1999). Neoindigenismo e indianismo. *Ecuador Debate*, 48, 75. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10469/3772>
- Ishizawa, J. (2009). "Notas para una epistemología de la afirmación cultural en los Andes centrales". En *Epistemologías en la educación intercultural. Memorias del taller sobre educación intercultural y epistemologías emergentes*, Cusco, PRATEC Proyecto andino de tecnologías campesinas.
- Larrea, A. M. (2004). El Movimiento Indígena Ecuatoriano: participación y resistencia. *OSAL, Observatorio Social de América Latina* (año V no. 13 ene-abr 2004) CLACSO, Buenos Aires.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO. Recuperado de <https://doi.org/10.22267/rceilat.163839.1>
- León, X. (2017). *Metodología de valoración de la agrobiodiversidad en los sistemas agrarios campesinos biodiversos*. Fundación Heifer-Ecuador. Quito, Ecuador. No publicado.

- Levi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Levi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lienhard, M. (1988). *Arte verbal quechua e historiografía literaria*. Caracas, Venezuela: Saber ULA.
- Lienhard, M. (1991). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina 1492-1988*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Lord, A. (1960). *The Singer of tales*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Losada, A. (1975). Los sistemas literarios como instituciones sociales en America Latina. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 1, 39-61.
- Ludmer, J. (2010). Aquí América latina, Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- McLuhan, M. (1962). *La Galaxia Gutenberg*. Madrid, España: Editorial Aguilar.
- Mato, D. (1990). Interculturalidad y transposición de lenguajes en la constitución y difusión de la "literatura oral". *Escritura*, (XV)29, pp. 59-75.
- Moreno, S. L. (1996). *La música en el Ecuador*. Colección: Materiales del Ecuador. Serie: Historia, No 3. Edición: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Moya, A. (2006). *Literatura oral y popular de Ecuador*. Quito, Ecuador: IPANC.
- Ong, W. (1987). *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ostria, M. (2001). Literatura oral, oralidad ficticia. *Estudios Filológicos*, 36, pp. 71-80. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132001003600005>
- Pajuelo, R. (2002). El Lugar de la Utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre Cultura y Poder. En D. Mato (Ed.), *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. Recuperado de <https://doi.org/100916025112/20pajuelo.pdf>
- Quijano, A. (1988). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: El Andariego.

- Rama, Á. (2006). *Literatura, cultura, sociedad en América Latina*, prólogo y notas de Pablo Rocca. Montevideo, Uruguay: Trilce.
- Ramón, G. y Torres, V. H. (2004) *El desarrollo local en el Ecuador. Historia, actores y métodos*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Salazar, E. (2003). La guerra en el Ecuador precolombino. *Ecuador Terra incógnita*, 26, pp. 34-38. Recuperado de [https://www.academia.edu/34824271/La\\_guerra\\_en\\_el\\_Ecuador\\_precolombino\\_2003](https://www.academia.edu/34824271/La_guerra_en_el_Ecuador_precolombino_2003)
- Scavino, D. (2010). *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*. Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.
- Spivak, G. (2013). *En otras palabras, en otros mundos*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar un subalterno?* Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Vera Herrera, R. (1997). La Noche Estrellada (la formación de constelaciones de saber). *Revista Chiapas*, 5, México (ERA-IIEc).
- Vich, V. y Zavala, V. (2004). *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editorial Norma.
- Vitagliano, M. (2007). *Manual de instrucciones para los estudios culturales*. La Lucila: The Lincoln Press.

## Anexos

### Anexo 1. Entrevista a comuneros de San Martín Alto

Comentado [JM1]: Poner fecha

Pedro Yupanqui –Dirigente cultural de la comunidad San Martín Alto:

- Bueno, compañeros aquí está la compañera María Belén. También está el compañero Lorenzo, expresidente de la comunidad, y el compañero Leonardo, líder de la comunidad. Esta tarde convoqué a la generación, así como la nuestra, para conversar. Pero parece que están con sueño (risas). Para mañana en la tarde, dos de la tarde, están convocados los mayores para conversar del *Jahuay*, para ver si algo, algo podemos aportar. La compañera María Belén es hija de la compañera María Fernanda, sí han de recordar. Ella está haciendo una tesis que es sobre el *Jahuay*. Me comentó un poco para venir a preguntar y yo le dije bueno, a ver si podemos cooperar con lo que esté a nuestro alcance. Tradicionalmente, algo se ha perdido, pero a nivel comunitario nosotros hemos recabado algunas prácticas que se han estado realizando, esto le vamos a poner a disposición y vamos a dialogar y contestar las preguntas que son de su interés.

María Belén:

- Estoy haciendo una recuperación del *Jahuay*, pero de esta zona, y les quería preguntar algunas cosas:
  1. ¿Qué es lo que ustedes saben del *Jahuay*? ¿Cómo ha sido el proceso que ustedes han hecho para recuperar la actividad de la cosecha con el canto?
  2. ¿Qué han hecho para recuperar las coplas?
  3. ¿Cómo ven a los jóvenes de ahora, están siguiendo o no la tradición?
  4. ¿Qué me pueden contar, en general, del *Jahuay* en su comunidad?

Lorenzo Tixi -Presidente de la comunidad San Martín Alto-:

- Bueno, un poco para entrar a hablar sobre el tema, compañera Belén, estaba comentando de que nosotros recordábamos ya cuando nos involucramos en la parte organizativa de la comunidad lo que un poco nuestros mayores nos

conversaban era que este *Jahuay* era como una especie de relajamiento, una especie de resistencia, también, al maltrato y todo eso que había en la época de las haciendas, como un entretenimiento en alguna parte y también un poco retomar fuerzas de la esclavitud que ellos vivían en esa época y justo algunas versiones que nos contaban eran letras relacionadas con eso. O sea, las letras que ellos escribían eran relacionadas a eso: como palabras de resistencia, agradecimiento a la Pachamama, agradecimiento a la Madre Tierra, todo eso. Pero luego, pues, desde que se ha acabado el asunto de las haciendas y los terratenientes, todo eso como que esto se ha ido dejando un poco. Pero, luego también sí han seguido, según nos cuentan, que en algunas mingas comunitarias y familiares iban practicando y así han transmitido algo, algo de conocimiento. Pero en sí, realmente, como San Martín (comunidad) caso, casi ha perdido totalmente. Pero a punto de perder, nuestra generación ha retomado un poco, recabando un poco esta cultura nuestra para seguir a nuestras nuevas generaciones transmitiendo para que sepan de dónde venimos, de qué organización social estamos, cuáles han sido nuestras dificultades de toda la vida como pueblo indígena. Un poco también tener como historia es que hemos recabado, algo algo, pero no en su totalidad. Justo por este motivo del turismo, más que todo, hemos recabado, algo en la práctica, digamos. Cómo decir, una presentación eventual, algo así, pero ya no como una vida cotidiana. Entonces, como que nos funcionó algo, antes no (se) ha perdido en su totalidad (*menos mal no se ha perdido del todo*) e igual nosotros estamos preocupados de revitalizar y recopilar todos esos cánticos. Pero a veces (nos cuesta), no sé si será por nuestra dejadez o si no somos aptos para sistematizar algo así, pero no hemos recopilado hasta ahora en un escrito o libro. Pero tenemos todavía algunos mayores que hacen esto. Esperemos que, con esta oportunidad, mañana puedan quedar grabados algunos cantos. Yo sí quiero grabar, porque hay algunos compas que sí cantan todavía, entonces con este motivo también poder hacer una pequeña filmación con ellos. Más que todo registrar los cánticos.

Bueno, como ya dije, el *Jahuay* mismo es un sinónimo de minga, de unidad, un sinónimo de resistencia. Y, pues bien, siempre hay para el *Jahuay* un jefe. Entonces ese jefe, como decir, antes ha sido el alcalde el que estaba a cargo de llevar esa labor, encabezaba. Ahora ya no se encargan los municipios de eso, de convocar. El *Jahuay* también ha sido un sinónimo organizativo de las comunidades que se traducía en algunas instituciones públicas para ponerle al gobernador. Luego también está el Quipuc, el mayordomo que lo que hacía era encargarse de que todos estén trabajando. Que nadie esté ahí parado y distraído, entonces si es que alguien alzaba la cabeza era castigado. Como digo, nosotros así en presentaciones rituales recién nos dimos cuenta de cómo ha sido la vida antes en las haciendas de nuestros abuelos y tatarabuelos. Realmente, nosotros como comunidad desde el año 2000 empezamos con los rituales por turismo. Con los grupos más organizados empezamos en 2005, y empezamos a organizar para demostrar a los turistas cantando y todo eso. Y les pasamos algunas coplas a los jóvenes, pero eso no hemos podido registrar y grabar. Hemos pasado, así, de boca en boca.

Hace 10 años que nos propusimos aprovechar la minga de cosecha para organizar entre nosotros el *Jahuay* como antes. Entonces ahí cantaban los mayores. En estas mingas sí cantábamos y hacíamos rapidito todo (risas). Era como una manera de animar. No nos cogía pereza. El tío Lucho sabía cantar y nos animaba, Don Pedro Guamán también sabía cantar y tenía varias coplas que hacían reír. Él sabe las coplas y las antiguas de los abuelos.

Joaquín Chimba – Vicepresidente de la comunidad San Martín Alto:-

- En San Martín Alto se practica menos ahora como experiencia. Sí nos hemos preguntado cómo dejar esto para las otras generaciones. Y así le voy a explicar, verá. De lo que yo sé es que las mujeres cantaban. El quipuc era el que convocaba a la minga, pero no era el que cantaba. Ese es el paki. Entonces el paki cantaba las coplas y las mujeres cantaban el coro. Antes los cantantes ponían la fuerza y las mujeres el ritmo. El pakidor o paki pone el

tono también. Con esa fuerza se escuchaba en el territorio entero en donde se cosechaba.

La mayor parte de las coplas eran dedicadas a la espiga de la cebada. Por eso decían que las mujeres que repetían el coro le daban fuerza a las nuevas semillas. El grano se alegra cuando se le canta. Es de entusiasmo, para poder concentrar esa alegría en la cebada. Se hacía también porque antes las extensiones de tierra, ahora con la producción en minifundio también se ha perdido el canto porque ya no hace falta tanta gente para la minga de cosecha. Antes era necesario porque cosechaban bastantes costalillos de los latifundios o de los terrenos comunitarios grandes para la venta.

Hemos tratado de que a los jóvenes no se les olvide el sentido de este quehacer. Para que ellos sepan desde los dirigentes que esta actividad para la identidad. Son conocimientos de las raíces.

Los mayores que nos contaban de la cosecha de cebada, nos contaban del *Jahuay* que llamaban con una bocina para antes de cantar los paki. La bocina sabía abrir el trabajo. Marcaba el tiempo del ritual: el tiempo de descanso, el tiempo de apurar, el tiempo de terminar. Entonces los cantos también se cambiaban según los toques de la bocina. También la cosecha se acompañaba de bebida ritual, fermento de cebada. Una chicha de cebada. Y la comida también era en base a la cebada.



## Anexo 2. Entrevista a comunero de San Martín Alto

Comentado [JM2]: Poner fecha

María Belén:

- ¿Cuáles son las coplas que usted conoce?
- ¿De qué hablan?
- ¿Cómo las aprendió?

Segundo Chimbolema – Taita y Paquidor-:

- “Jahuayua, Jahuay, Jahuay, ay, Jahuayhua” quiere decir que “¡Vamos con ánimo! ¡Vengan!”. “Inka Wiracocha”. Esta copla que sé quiere decir que en el rato de la acción se dedica el ritual a Wiracocha. Algunos dedican a la Pachamama. Primerito es a la Pachamama. Luego se agradece al grano. Se canta un verso a la fuerza de la unidad. El coro hace las mujeres, y el resto (de participantes) después de las mujeres. El paquidor habla después de tres veces que cantan las mujeres. La copla que se canta solo tiene 3 líneas antes del coro. Hablan así de las mujeres, del grano, se agradece al sol. Se habla del dueño de la tierra. Antes era del patrón. Yo anoté en un cuaderno de lo que escuchaba y algunas coplas ese rato salen de lo que se ve. Cuando se toca la bocina, se para y se empieza de nuevo cuando toca otra vez.

**Anexo 3. Entrevista a Patricia Yallico, directora y desarrolladora audiovisual, comunicadora de los pueblos y nacionalidades de Ecuador, y activista del pueblo Puruhá**

Comentado [JM3]: Poner fecha

María Belén:

1. ¿Cree usted que el *Jahuay* ha representado la presencia del Movimiento Indígena de Chimborazo en las movilizaciones Sociales?
2. ¿Cómo describiría usted la relevancia del canto durante las movilizaciones?
3. ¿Cree usted que ha tomado significativamente presencia el canto entre los jóvenes de las comunidades, en el último tiempo?
4. ¿Cómo se vio esto durante las movilizaciones de octubre de 2019?

Patricia Yallico:

— El *Jahuay* nace como un espacio ceremonial y ritual en agradecimiento a la tierra por las cosechas de los cereales de la sierra central, sobre todo en Chimborazo, el canto sagrado es revalorizado en otros aspectos de la vida. No solamente ya en este aspecto agrario, si no también para convocar a la acción comunitaria conjunta, que está enmarcada desde una minga de mantenimiento hasta una acción política directa. Por eso, se puede decir que el *Jahuay* ahora es un convocante para poder movilizarse en las jornadas de lucha, ya no solamente en las ceremonias agrofestivas. El canto como tal, para los pueblos indígenas, es una práctica importante porque es un registro absoluto de las cosas importantes para recordar. La oralidad como registro histórico, sea a través de cuentos, cantos, poemas se manifiesta de manera simultánea como un registro de los acontecimientos. Se va construyendo la memoria histórica de cada pueblo. El canto, por ejemplo, en las movilizaciones de octubre fue importante para alentar y fortalecer el ánimo de los que están resistiendo las jornadas, pero también fueron importantes porque se registró lo que acontecía para la posteridad. La ceremonialidad del canto también permite darle a la lucha social el carácter espiritual que envuelve el pensamiento andino, por ello implica una suerte de trance también: no decaer, no dejarse vencer, recordar quienes somos y de dónde venimos.

Yo creo que hay muchos espacios en donde los jóvenes se van fortaleciendo en estas prácticas. Pienso que en el último tiempo salieron del marco agrofestivo y

adquirieron otros espacios, porque son un elemento vivo que se actualiza todo el tiempo. El *Jahuay*, por ejemplo, es una práctica de los Taitas y de las Mamas, los jóvenes no lo practican tanto dentro de la comunidad, pero es curioso ver cómo son portadores de las coplas durante las jornadas de movilización. Ellos llevan el papel del pakidor fuera del campo de cebada, sino que lo resignifican en otro espacio comunitario, como la movilización. Se adapta a las nuevas necesidades de los jóvenes de sincretismo, es la manera de mantener vivas pero adaptarse en el momento actual.

Así como el *Jahuay*, se mostraron varias formas de oralidad en las movilizaciones. Creo que en este contexto es el de activar también el sentido de identidad comunitaria del pueblo Puruhá, pero así también estaban las coplas del Inti Raymi que acompañaban a las comunidades del norte. Quiero decir que en este preciso contexto implicaba una puesta en vida del legado aprendido que se ponía al servicio de un objetivo común. El canto mantenía el ánimo de la gente durante la represión, durante las jornadas de caminata hacia las ciudades. Es como traer a los abuelos con uno ¿no?, al pedazo de tierra con uno y lo cantado se va con uno cuando nos regresamos.

**Anexo 4. Entrevista a María Fernanda Vallejo, antropóloga, investigadora, experta en proyectos de desarrollo de agroecología en la zona andina de Ecuador**

Comentado [JM4]: Poner fecha

María Belén:

1. ¿Cómo mira, el impacto de los procesos rituales dentro de la vida cotidiana en una sociedad como la nuestra?

María Fernanda Vallejo:

- Básicamente, habría que partir del hecho de que la nuestra es una sociedad diversa: plurinacional, pese a que lo niega, con múltiples identidades superpuestas y con una profunda herida colonial que hace que niegue parte de esta multiplicidad de historias que convergen en las condiciones de vida cotidiana: urbanas, rurales, blanco-mestizas, indígenas de distintos pueblos, en fin.

Por otro lado, yo creo que los procesos rituales en esta diversidad en realidad manifiestan una diversidad de cosmogonías coexistiendo, siendo negadas en la apariencia por la predominancia de una cultura moderna occidental, que se convierte en el mito de anhelo, en el sinónimo del progreso, del lugar al que llegar. Sin embargo, de esto, esta coexistencia histórica de cosmogonías persiste en toda nuestra sociedad: la ritualidad es una constante en nuestros comportamientos cotidianos. No solamente en el caso del *Jahuay* en donde esa persistencia aparece más en el marco de una cosmovisión que persiste y que se articula completamente a una concepción del mundo más agraria a un entendimiento del ciclo de la vida como un acontecimiento agrario, donde las festividades y los hitos están precisamente ligados al ciclo agrario. Existe una ritualidad que permanece en todos los espacios de la sociedad y se la encuentra en la festividad, pero también en momentos más mundanos. Pienso, por ejemplo, que nuestra sociedad es altamente marcada por festividades, festividades cuyas ritualidades se guardan religiosamente tanto en la culinaria como en los actos. Se me ocurre en la Semana Santa de La Merced [Parroquia rural perteneciente al Distrito Metropolitano de Quito] se me ocurre como en medio de la vida urbana aparentemente dominada por la modernidad tenemos expresiones como la celebración Yumbada de Cotocollao o la fiesta del Pase del Niño, en la Magdalena [Barrios del perímetro

urbano de la ciudad de Quito] que es una celebración absolutamente sincrética pensando en unas sociedades que han sido forzadas a ser urbanizadas. Son barrios urbanos que de varias generaciones que ya existen en un modo de vida urbano, no obstante, ello, persisten esas ritualidades y que se las guarda celosamente. Se las reitera año tras año y forman parte de los mecanismos de reciprocidad rituales que permiten estrechar lazos barriales -en este caso- que permiten formas de redistribución de riqueza en torno a la festividad que son aparentemente temáticas de una cotidianidad rural o indígena, pero que en realidad ocurren permanentemente en la nuestra sociedad. Las festividades del año viejo son una forma de ritualidad que se reitera, se recrea, se descompone, se recompone pero que se guarda y se conserva y se renueva año tras año. Si uno hiciera una extrapolación de los momentos festivos donde esa ritualidad se expresa, tienen mucho que ver con este acervo más agrario del que procedemos y que, por supuesto, cada vez es más negado, desconocido, desaparecido de la historia oficial cotidiana o no. Sin embargo, es eso: una mezcla sincrética de una ritualidad judeocristiana con una espiritualidad más andina y que está, además, estrechamente vinculada con ciclos de siembra, de cosecha, de siega, y con las características de los alimentos que en cada época se convierten en predominantes. Entonces, también tiene que ver con una culinaria que a manera de ritual se mantiene, la comida acompaña al conjunto de ritualidades que forman parte del ritmo cotidiano incluso de una vida urbana en donde ha habido una serie de sustituciones, en donde el centro político ya no es la plaza grande, o donde está el municipio o la catedral, sino donde es el *Mall*. Sin embargo, estas ritualidades que incluyen la culinaria se reiteran, se renuevan, se comercializan también y coexisten con festividades y ritos de otras culturas.

María Belén:

2. ¿Cómo sería desde su visión el papel que debe jugar el Estado para visibilizar prácticas como el *Jahuay*?

María Fernanda Vallejo:

- En el hecho cultural, el Estado es el actor más cosificador posible. Es el que decide, anquilosa, enyesa dinámicas que por ser sociales y culturales están vivas

se modifican, desaparecen, se reinventan, se recrean, reaparecen, se digieren con otras formas culturales y aparecen como nuevas reprocesadas. En ese sentido, para mí el papel fundamental del Estado sería el favorecer mediante políticas, el ejercicio de lo que está estipulado en la Constitución, es decir que este es un estado plurinacional. Pero eso pasa por otros lados. Pasa, por ejemplo, por el hecho de que la normativa, los procesos jurídicos puedan, efectivamente, desarrollarse en las lenguas propias de los pueblos. Pasa por el que el programa educativo nacional incluya realmente una currícula intercultural. Estamos bastante lejos de eso.

En el caso particular del *Jahuay*, no tiene mucho que hacer. La década pasada el gobierno que intervino en cada acto de la cotidianeidad social, lo que logró es un folcorización, una visión museificada del otro, del indígena; lo “reconoció” para cosificarlo, para decidir su enyesamiento social, su falta de dinamia social, cosa que no es real. Entonces, estas dinámicas y ritualidades ocurrirán en la medida en que haya razones para que ocurran: razones sociales y cotidianas, en la medida en que las sociedades rurales tengan tierra y tengan acceso a los recursos suficientes como para producir los alimentos que son objeto de ese trabajo. Posiblemente eso no ocurra y lo que ocurra es que se den procesos de dilución de estas expresiones en otras, o seguramente una reinención una recolocación en otros contextos distintos pero que mantienen el espíritu fundamental que, en el caso del *Jahuay*, supone el brindar aliento en un trabajo colectivo y mientras se brinda aliento y se conserva un ritmo, revitalizan el ritmo comunitario – porque eso es lo que simbólicamente está detrás- un ritmo que va al compás, juntos en un esfuerzo en común y que permite terminar un trabajo determinado. Pero más allá de eso es un espacio en donde se recrea la anécdota, se recrea porque no se repite exactamente, se traen historias que alguna vez se escucharon en los mismos cantos y se crean nuevas historias entorno a este ritmo que, simbólicamente es el ritmo comunitario, y es la historia comunitaria que se narra desde otra narrativa que es canto-trabajo-fiesta-comunidad. Es una forma ritualizada de renovar una parte de esta vida comunitaria que involucra un esfuerzo en común para un logro en común. En ese sentido, sí es que el *Jahuay* como tal

no persiste alrededor de la cosecha de cereales, muy probablemente se recolocque, se reubique, reaparezca en otro lugar, en otra circunstancia, pero manteniendo este sentido de hacer historia, retejer esa historia en común, de reconstruir a través de las coplas y el ritmo momentos importantes de personas, personajes, circunstancias que hacen referencia a la vida cotidiana de la comunidad. Tal vez una cosa que pueda ocurrir desde el Estado que es interesante, es la posibilidad de recrear desde lo artístico y audiovisual, mientras más proceso participativo ocurra en el registro audiovisual de esta expresión, más posibilidades tiene de constituirse en un ejercicio de autoafirmación y de recreación y renovación constante de esta forma de hacer una historia cotidiana con un lenguaje que se renueva en cada ciclo-porque aunque se parezca no es el mismo-, porque supone un ejercicio de colocar la historia en el presente para enfrentar el futuro, que en el mundo andino no existe como tal, lo que existe es el presente y lo que existe son las herramientas de quienes anteceden, que son estas historias que se traen nuevamente al presente en una dinámica de continuidad.

María Belén:

3. ¿Cómo ve usted la relación de las sociedades del Ecuador con el tema de la tradición kichwa?

María Fernanda Vallejo:

- Indudablemente somos sociedades marcadas con una profunda herida colonial que nos niega el derecho a hablar las lenguas propias, en este caso del mundo andino al que buena parte de la sociedad mal llamada blanco-mestiza pertenece, constituye parte consustancial de nuestro ethos. Pese que hay un ejercicio de negación, de extrañamiento sistemático y posiblemente no hablamos la lengua, nuestro español está totalmente permeado por el kichwa, por el modo de hablar en kichwa, por los diminutivos, por el gerundio. Por la forma ritualizada de aproximarnos a los otros, son formas kichwas, totalmente. Eso significa que el ejercicio colonial del español que encarna esta forma de lenguaje en tanto manera de nombrar el mundo está absolutamente atravesado por la manera de nombrar el mundo de los pueblos originarios de acá. El sentido con el que nosotros interactuamos con las personas, esa ceremonialidad -exagerada si se ve desde

afuera- que se usa en el lenguaje, esas formas elaboradas y barrocas, poco directas de pedir un favor son formas kichwas. Sobre todo el modo de hablar y existir en gerundio, que tiene que ver con esta forma de ver el mundo que no es un forma, de ver la historia que no es lineal, progresiva sino espiralada de eterno retorno, que no es un retorno al pasado sino uno que supone un caminar siguiendo la huella de quienes nos precedieron. Una vez un compañero nos decía respecto a la problemática de lo ancestral, que implica una concepción de lo ancestral como el pasado, él decía que los ancestros van adelante. Cuando dijo eso nadie le entendió, pero cuando explicó que los ancestros son quienes han abierto el camino, por lo tanto, van adelante, se comprendió la idea – que resulta un poco extraña en la visión occidental del tiempo, lineal y unívoca- los indígenas miran el pasado para adelante. Nuestro futuro pasa por caminar el camino de quienes ya anduvieron antes que nosotros, y ellos están adelante. Esa necesidad permanente de traer la historia hacia el presente es en realidad el mecanismo de andar hacia el futuro a partir de identificar quién anduvo primero por estos lugares y qué caminos dejaron abiertos para nosotros caminarlos, lugares de tiempo y espacio, quiero decir. Y eso se ve claramente en el canto del *Jahuay*, porque se cuentan historias en el presente de cosas que ocurrieron posiblemente la semana pasada o hace tres siglos, y se combinan y se presentan como una forma de entender y de reafirmar que esa comunidad, ese colectivo y su entorno, es eso porque es su gente y es la historia cotidiana y mínima de esas historias que se van narrando en el *Jahuay*. A eso agreguemos el profundísimo kichuañol que hablamos, es decir, el conjunto de palabras que utilizamos cotidianamente entreveradas con el español.



**Anexo 5.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Comida comunitaria después de jornada de cosecha*. Archivo de la autora.

Anexo 6.



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Comida comunitaria después de jornada de cosecha*. Archivo de la autora.

**Anexo 7.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Compartiendo conocimientos*. Archivo de la autora.

**Anexo 8.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Jahuay, cosecha de cebada*. Archivo de la autora.

**Anexo 9.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Elaboración de parva*. Archivo de la autora.

**Anexo 10.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Jahuay y elaboración de parva*. Archivo de la autora.

**Anexo 11.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Jahuay cosecha de cebada*. Archivo de la autora.

**Anexo 12.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Jornada de socialización San Martín Alto.*

Archivo de la autora.



**Anexo 13.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Mujer en su sembrío de cebada*. Archivo de la autora.

**Anexo 14.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Orando y agradeciendo por el alimento*. Archivo de la autora.

**Anexo 15.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Parva de cebada hecha a mano*. Archivo de la autora.

**Anexo 16.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Parva de cebada hecha a mano*. Archivo de la autora.

**Anexo 17.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Elaboración de parva*. Archivo de la autora.

**Anexo 18.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Sembrío familiar de cebada listo para siega.*

Archivo de la autora.

**Anexo 19.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Sembrío familiar de cebada después de siega con Jahuay*. Archivo de la autora.

**Anexo 20.**



[Fotografía] de María Belén Bonilla. (San Martín Alto, 2015) *Sembrío familiar de cebada después de siega con Jahuay*. Archivo de la autora.