

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y
HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN
ANTROPOLOGÍA**

**LA COMUNIDAD INDÍGENA ¿EJERCICIO O UTOPIA?
REVITALIZACIÓN COMUNITARIA Y DEFENSA TERRITORIAL,
ADAPTACIONES A LAS NUEVAS DINÁMICAS DEL CAPITALISMO: EL
CASO DE LA COMUNIDAD DE CUMBIJÍN (COTOPAXI)**

CARMEN MARISOL RODRÍGUEZ PÉREZ

NOVIEMBRE DE 2016

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y
HUMANIDADES
CONVOCATORIA 2013-2015**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN
ANTROPOLOGÍA**

**LA COMUNIDAD INDÍGENA ¿EJERCICIO O UTOPIA?
REVITALIZACIÓN COMUNITARIA Y DEFENSA TRADICIONAL,
ADAPTACIONES A LAS NUEVAS DINÁMICAS DEL CAPITALISMO: EL
CASO DE LA COMUNIDAD DE CUMBIJÍN (COTOPAXI)**

CARMEN MARISOL RODRÍGUEZ PÉREZ

ASESOR: MICHAEL ARTHUR UZENDOSKI BENSON

LECTORES:

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

ARMANDO MUYOLEMA

NOVIEMBRE DE 2016

DEDICATORIA

A mi madre, a mi padre, a mi abuelita Mercedes y a todas mis abuelas y abuelos de los siglos pasados.

AGRADECIMIENTOS

Mi gratitud a Fernando, Manuela, Camila y Joaquín que me acompañaron en este proceso investigativo. A Maritza Salazar que con su generosa inteligencia ayudó a nutrir esta investigación y me ratificó que la sororidad va más allá de los lazos de sangre.

A Abrahan Salazar, Jorge Naula, Julio César Pilalumbo, José Jaya, Santiago Naula, Narciso Naula, Emperatriz Barreros, Alcides Chacha por su apertura y acogida, porque gracias a ellos conocí y me adentré en la comunidad de Cumbijín. A Sandra, Eloy y Dylan por acogerme en su hogar. A Deysi Chacha y a su familia con quien compartimos el páramo y quienes me ayudaron a sentir y comprender la conexión con la *Allpa Mama*, como dicen los mayores. A Paola Chacha por su acogida en la *minka*. A María Lema y Alcides Naula y sus dos hijos quienes generosamente me abrieron su casa mientras conversábamos del *Urcoyaya* y de la vida de los jóvenes.

A mi amiga y colega Silvana Murgueytio que me ayudó en la traducción de artículos, transcripción de entrevistas, revisión del estilo y de la consistencia etnográfica del texto. A Susana Albán que me ayudó a afinar la redacción y ciertas ideas. A Sandra Nuñez que me acompañó día a día con su pregunta: ¿ya está la tesis? A Jenny Valencia y Marcelita Dávila por sus amoroso aliento para continuar con la tarea. A Hadassa Castillo que con gratuidad me ayudó a corregir el estilo y librarme de palabras innecesarias. A Isabel Murillo que podó algunos párrafos.

A mi madre Carmita, a mi padre Marco Antonio, a mi abuelita Mercedes y mi abuelito Angel, que contribuyeron a que disfrute de una alegre infancia y me ayudaron a ser valiente y exploradora, cualidades necesarias en una antropóloga.

A mi tutor Michael Uzendoski que se entusiasmó con mis descubrimientos, compartió con generosidad una valiosa bibliografía y fue un soporte teórico para desarrollarlos. Mi gratitud para mi maestro presente en otro plano, el S.I. Marco Vinicio Rueda que me enseñó en el pregrado a percibir la hondura de los rituales, su anclaje en los símbolos y a sentir la plenitud de la naturaleza en el silencio de la mente. A mi amigo José Miguel al que admiro como “antropólogo militante” que cada día trabaja para que los pueblos indígenas puedan seguir ejerciendo su derecho a existir. Finalmente, a todas las personas que me enseñaron cómo se vive en comunidad.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN	7
CAPÍTULO I	8
SER COMUNERO O COMUNERA EN EL ECUADOR DEL SIGLO XXI	8
Introducción	8
Contexto de las comunidades indígenas en Cotopaxi	15
Contexto cantonal de Salcedo	19
Comunidades indígenas del oriente del cantón Salcedo	21
La FECOS y el empoderamiento de las comunidades	22
La comunidad de Cumbijín	26
Ser comunero o comunera en el Ecuador del Siglo XXI	30
La organización comunitaria	33
La Asamblea.....	39
Formación de dirigentes	41
Relación entre comunidades	44
CAPÍTULO II	48
LAS COMUNIDADES INDÍGENAS: UNA REALIDAD MULTIDIMENSIONAL	48
Comunidad indígena en Ecuador	51
Relaciones de parentesco en la comunidad	58
Familias o ayllus	65
El Parentesco en Cumbijín	69
CAPÍTULO III	75
LOS VALORES ANDINOS EN LA COTIDIANIDAD	75
Valores	75
Valores comunitarios andinos	76
Relacionalidad	80
Reciprocidad	95
Correspondencia.....	98
Complementariedad y Fiesta.....	99

CAPÍTULO IV.....	108
CONFLICTO DE VALORES Y COMPLEMENTARIEDAD.....	108
Relación con el MAGAP	109
Relación con la Agencia Nacional de Tránsito: El transporte comunitario.....	126
Algunos problemas en la organización del transporte comunitario.....	132
Conflictos por el Agua y territorio.....	135
Relación con el Ministerio del Ambiente (MAE).....	141
CONCLUSIONES.....	155
BIBLIOGRAFÍA	161

Índice de Tablas.

Tabla No. 1 Ocupaciones de la población de Cumbijín.....	26
Tabla No. 2 Manual de funciones del área de ayudante de alimentos y bebidas.....	143

Índice de gráficos.

Gráfico No. 1 Relación del minkanakuy como valor con los principios andinos.....	78
Gráfico No. 2. Cadena de Valor del Centro Turístico Monasterio Santa María del Paraíso.....	143

Índice de mapas.

Mapa No. 1 Comunas del Oriente del Cantón Salcedo.	24
Mapa No. 2 “Atractivos turísticos” de las comunidades Cumbijín y Sacha.....	147

RESUMEN

Estudios recientes sobre comunidades indígenas mencionan que estas se encuentran debilitadas, Colpari refiere la agonía de la comunidad en Cañar, mientras Tuaza menciona un cansancio organizativo en Chimborazo. A diferencia de ello, este estudio en la comunidad kichwa de Cumbijín (Cotopaxi) muestra una vitalidad comunitaria, que se vuelve tangible en la práctica de la *minka* y las asambleas comunitarias que se rigen por criterios relacionados con sus valores comunitarios, opuestos a los valores individualistas del sistema capitalista promovidos por el estado nacional.

Mi argumento central es que el *minkanakuy*, término propuesto por Muyolema (2012), condensa los valores comunitarios que promueven la ayuda mutua y una responsabilidad normativa recíproca y continua de las y los comuneros, pues apunta a la organización socio simbólica del valor en el mundo andino y es contrario al individualismo que pretende imponer el estado como un “sentido común” a través de proyectos de desarrollo. La vigencia del *minkanakuy* en el mundo relacional de Cumbijín en el actual contexto de desarrollo, permite que las lógicas individualistas de los proyectos sean transformadas a lógicas comunitarias. La reflexividad colectiva ejercida en las asambleas comunitarias de la comunidad de Cumbijín responde al *minkanakuy* y se hace tangible en decisiones y acciones que promueven la ayuda mutua.

La *minka* y las asambleas comunitarias fortalecen a la comunidad y le permiten defenderse de agresiones estatales que le disputan su territorio y los “recursos” que se encuentran el él. Se trata de una relación dialéctica entre el cambio cultural y la re-apropiación de valores, estos procesos se evidencian en la defensa del territorio comunitario de Cumbijín, la propuesta de Transporte Comunitario en la FECOS y el proyecto político de la CONAIE, denominado *sumak kawsay* que muestran la vitalidad comunitaria y la vigencia de valores andinos que se ejercen cotidianamente y no son solamente una utopía.

El *minkanakuy* tiene lugar en el territorio comunitario y tiene su representación material en la *Allpamama* - Madre Tierra y el *Urcoyaya* -Padre Cerro, pues el territorio posibilita la práctica de los valores comunitarios. No obstante, algunos proyectos funcionan como Caballos de Troya que intentan refuncionalizar las prácticas comunitarias bajo una lógica capitalista, lo cual provoca conflictos de valores en la comunidad que amenazan con dividirla.

CAPÍTULO I

SER COMUNERO O COMUNERA EN EL ECUADOR DEL SIGLO XXI

¿Cómo podemos pensar en un cambio social sin pensar en la comunidad india o en la minga o en nuestras culturas originarias?
Raul Zibechi (2015)

Introducción

La frase de Zibechi que conmina a los interesados en el cambio social a pensar en la “comunidad india”, la *minka* y las “culturas originarias” me llevó a preguntar ¿Qué hace que los pueblos indígenas tengan una “densidad histórica”¹ y sean sujetos políticos clave, pese a la discriminación soportada más de 500 años?

La búsqueda de respuestas me condujo a la comunidad indígena base de la propuesta de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) denominada *sumak kawsay*². Encontré que los valores andinos son los resortes de la comunidad que le dan esa densidad histórica. A este hallazgo contribuyeron las reflexiones de mi tutor de tesis, Michael Uzendoski y el artículo de Armando Muyolema *La Poética del Sumak Kawsay*, que propone al *minkanakuy*³ como “un sistema conceptual más amplio social, cultural e históricamente situado en los Andes” que en su propuesta es el fundamento del *sumak kawsay* (Muyolema, 2012: 293).

¹ El calificativo es de Ospina y Guerrero (2003).

² El *sumak kawsay* tiene diferentes connotaciones (ver Íconos No. 48, 2014) que menciono brevemente: autores como Escobar, Walsh y Acosta plantean que el *sumak kawsay* es una “alternativa al desarrollo [...] anclada en los saberes ancestrales y las cosmovisiones indígenas”. Las constituciones de Ecuador y Bolivia plantean que este “tendría que orientar la acción del Estado y los poderes públicos”. En esta línea, Huanacuni plantea que esta propuesta permitiría avanzar a una sociedad distinta “a partir de categorías como la reciprocidad, la convivencialidad, la armonía con la naturaleza (sostenibilidad)”. Desde el estado ecuatoriano, la tecnocracia ilustrada ha desplegado esfuerzos para “tratar de legitimar la adecuación de su visión del *buen vivir* a los presupuestos de una real politik basada en la intensificación del extractivismo y una versión desarrollista de corte nacionalista”. Houtart sostiene que el *sumak kawsay* se ha transformado en “una suerte de redistribución del desarrollo” que “conduce a promover políticas extractivas o monocultivos (como fuente de recursos a ser distribuido) utilizando el lenguaje del *Buen Vivir* con lo que el concepto se banaliza, siendo usado como equivalente de políticas asistenciales a favor de los pobres” pero presentado como una reivindicación meramente indígena” o reiterado por doquier “como un eslogan que finalmente pierde sentido”. De otro lado, existen “posiciones esencialistas de intelectuales indígenas o filoindianistas que plantean que han construido “una imagen arquetípica y mística de una “civilización andina”. Por lo que los autores de este artículo plantean que el *sumak kawsay* se ha convertido en “una suerte de cajón de sastre capaz de albergar concepciones muy distintas –a veces antitéticas- en función del punto de vista en que se ubique el observador” (Bretón, Cortez y García, 2014: 9-11). Para profundizar en el tema del *sumak kawsay*, escribí un artículo más exhaustivo que lo que aparece aquí, que lo publicaré posteriormente por falta de espacio en esta tesis.

³ Para Muyolema (2012: 299) *minkanakuy* significa “cuidar unos de otros”. Ver p. 83.

El aporte de Muyolema me permitió identificar las lógicas del *minkanakuy* en las minkas y asambleas de la comunidad indígena de Cumbijín donde se desarrolló el estudio. Mi argumento es que el *minkanakuy* está vigente en el mundo relacional comunitario como un valor principal, ya que apunta a la organización socio simbólica del valor en el mundo andino. Esto ocurre porque los valores, poseen una jerarquía (Dumont, 1987) por la que uno de ellos se erige como principal; tal jerarquía se relaciona con su capacidad de condensación que articula a otros valores. El *minkanakuy* promueve la ayuda mutua y la responsabilidad social de unos miembros de la comunidad por otros. Este valor vigente en las propuestas de la CONAIE ha permitido que cerca de ella se aglutinen los movimientos sociales desde la década del 90 del siglo XX hasta la actualidad.

El *minkanakuy* se evidencia en el actual contexto de desarrollo, en eventos en los que los comuneros aceptan en principio valores individualistas promovidos por los proyectos de desarrollo, para luego reinterpretarlos desde sus lógicas, adaptándolos a prácticas tradicionales que como en el caso de Cumbijín, fortalecen a la comunidad. La reflexión de los sujetos comunitarios permitió que impactos del desarrollo como lógicas y prácticas individualistas se atenúen y que la comunidad se reapropie de las propuestas de desarrollo, validando sus propias prácticas, sus valores y proponiendo acciones bajo lógicas comunitarias que defienden sus derechos colectivos y se adaptan a sus necesidades prácticas.

Se trata de una relación dialéctica entre el cambio cultural y la re-apropiación de valores. Estos procesos han ocurrido en el pasado⁴ (Almeida 1993, 10-11, Ferraro, 2004: 60) pero siguen definiendo eventos de la historia reciente. Por ejemplo, en la etnografía de Chimborazo, Tuaza muestra que “la organización comunal sirvió de plataforma efectiva para negociar con el estado, los hacendados y entidades privadas, la tenencia de la tierra” (Tuaza, 2009, 126; 2014, comunicación personal), pese a que la Ley de Comunas (1937) que las propicia pretendió reducir las aspiraciones indígenas.

Las y los comuneros de Cumbijín han adaptado las lógicas comunales a los procesos globalizantes y han “domesticado” el capital a través de un sistema innovador

⁴ Almeida (1993:10-11) se refiere al levantamiento del 90 de la CONAIE, que acoge el postulado de reorganizar el estado para dar paso a un “modelo descentralizado y democratizante” que hiciera frente a la crisis sufrida en los años 80, pero va más allá: busca “una descentralización **participativa** que, partiendo de iniciativas de las bases, eslabonará hacia arriba un nuevo orden institucional a la vez unitario y plural [... que incluyera] la autogestión de sus opciones productivas”.

de negocio en la producción y venta de leche. Dichas lógicas son parte de la problemática de la antropología económica planteada por Chris Gregory (2012), quien ha mostrado que mientras existen procesos y lógicas capitalistas de dominación y explotación en lo local, existen nuevas respuestas subalternas hacia las mercancías, capital y negocio que se definen por otras lógicas y valores como los dones, la acción de compartir y las relaciones de respeto a la tierra, problemática que también documenta Ferraro (2004) en la Sierra ecuatoriana.

En esta tesis mostraré desde la antropología, cómo el estado a través de acciones de desarrollo impulsa lógicas individualistas en las comunidades, tratando de involucrarlas de manera más activa al mercado capitalista, ocasionando con ello conflictos de valores.

Algunos estudios recientes sobre comunidades indígenas en Ecuador indican que están muy debilitadas. Colpari (2012: 129) plantea que la comunidad cañari que estudió está en agonía⁵. Mientras (Tuaza 2009) muestra en Chimborazo que las comunidades, están sometidas a un cansancio organizativo⁶. Sin embargo, puedo argumentar desde los hallazgos en Cumbijín que existe una fortaleza comunitaria expresada en la *minka* y la asamblea comunitaria donde rigen criterios ligados a valores que han permitido la defensa de sus derechos colectivos garantizados en la Constitución ecuatoriana.

Las comunidades mantienen prácticas en las que se expresan valores comunitarios que son las matrices de su accionar y funcionan a manera de una estructura estructurante (Bourdieu, 2007) que los mantiene operando como comunidad, en medio del individualismo impulsado por el estado y la globalización capitalista. Estas prácticas se rigen por el *minkanakuy*. Ejemplos que ilustran mi argumento son: 1) las asambleas en el que participan las personas adultas, mayores y jóvenes; 2) la práctica periódica de las *minkas* que pone en marcha la gestión comunitaria del territorio, a través de trabajos en beneficio comunal; 3) la fiesta a la que dedican gran parte de la energía comunitaria tanto en su preparación como en su puesta en escena; 4)

⁵ Colpari en sus conclusiones asegura: “nos tocó viajar en el futuro y constatar la agonía de una comunidad abandonada por el Estado y sus camaradas de lucha” (Colpari, 2012: 129).

⁶ Tuaza entiende por “cansancio organizativo” el “desinterés de los indígenas de Columbe por el trabajo comunitario” y lo relaciona con “la sobreoferta de ayudas económicas de las ONGD y el consecuente fraccionamiento y declive de las organizaciones” y otras razones como la falta de participación de las comunidades en las decisiones de las ONGD y el poco ajuste de los proyectos a las cambiantes situaciones socioeconómicas de las comunidades que ya no dependen directamente de la producción agrícola y ganadera, sino del comercio y la migración (Tuaza, 2009: 8 y 15).

iniciativas económicas como las de la Asociación Sierra Nevada que acortó la cadena de intermediación de la leche, y 5) el transporte comunitario que ha movilizó a los comuneros de la FECOS (Federación de Organizaciones del Oriente de Salcedo) a defender sus derechos colectivos frente al estado.

Tras estas prácticas comunitarias, reside el *minkanakuy*, un valor dominante que promueve la ayuda mutua y la responsabilidad social de unos miembros de la comunidad por otros. Dicho valor dominante en los habitantes de Cumbijín tiene su representación material en la *Allpamama* -Madre Tierra- el ser que da la vida y el *Urcoyaya* -Padre Cerro- quien cuida, hace crecer a animales, plantas y genera el agua.

A manera de hipótesis propongo que: Las instituciones estatales como agentes del sistema capitalista promueven actividades y proyectos que responden a las demandas del sistema mundo y la globalización. Las comunidades asumen estos proyectos para resolver sus problemáticas, tratando de interpretar las lógicas capitalistas bajo lógicas locales ligadas al *minkanakuy* que tienen su representación material en la *Allpamama*, es decir, la *Madretierra* que da la vida y el *Urcoyaya* que la mantiene.

Mi argumento es que los proyectos y acciones de las comunidades indígenas ecuatorianas están relacionados con sus valores, los cuales se expresan en prácticas como la *minka* y la asamblea comunal. Tales valores son el eje del proyecto político de la CONAIE, cuyo centro se denomina *sumak kawsay*⁷ y es una crítica al desarrollo.

El presente estudio se desarrolló en la comunidad de Cumbijín. Elegí Cumbijín, por pertenecer a una provincia con una activa participación en la CONAIE y ECUARUNARI, organizaciones cuyos proyectos políticos sobrepasan el interés étnico. Mi estudio parte de la pregunta ¿qué es vivir en comunidad en el Ecuador del siglo XXI? Con esa idea fui al trabajo de campo a mediados de febrero de 2015 donde previamente realicé una investigación en 2008. Más tarde, con la guía de mi tutor surgió la pregunta ¿Cómo operan los valores comunitarios en las prácticas de la comunidad? Las respuestas surgieron desde mi primera visita cuando buscaba alojamiento, pensé en arrendar un cuarto, pero cuando le expresé esta idea al compañero Abrahán Salazar⁸ me

⁷ La perspectiva del *sumak kawsay* de la CONAIE difiere de la propuesta del *Buen Vivir* traducida como *sumak kawsay* por el gobierno de Correa, ya que esta promueve el individualismo. Coincido con Hidalgo y Cubillo (2014: 35) en que cada sector entiende al *sumak kawsay* de forma distinta, dependiendo “de la corriente de pensamiento a la que pertenezca”.

⁸ Ex presidente del MICC y actual presidente de la Junta de Agua Potable en Cumbijín, con quien trabajé más de dos años como técnica local de un proyecto intercultural en el Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE).

dijo: “No compañera, cómo va a vivir solita, qué tristeza vivir así”. Esa frase me llevó a pensar en la importancia de ser parte de una red de relaciones sociales, como la amistad y el parentesco que descubrí que en la comunidad se amalgaman, protegiendo a las personas de ser *wakchas*.

Esta amalgama también tiene sus bemoles, pues si me acercaba a un líder, me ubicaban como contraria a otro. Cuando me preguntaban dónde vivía, yo respondía que “en la casa de...”, y si la relación de mi interlocutor con mi familia anfitriona, no era cercana, me podía encontrar con cierta reticencia a conversar. Tales diferencias entre actores responden a la pluralidad presente en la comuna, pues aunque las y los comuneros comparten valores que guían sus vidas, no se asemejan a ladrillos de una pared.

Parfraseando a Sahlins (2001): ninguna comunidad es tan simple para no tener varios patrones de valores fundamentales, que aluden a los grupos que la componen ya sean etéreos (niños, jóvenes, adultos, ancianos) de género (mujeres y hombres), posiciones socioeconómicas (nietos de *khipo*⁹ o de huasipungueros, dueños de carro o comuneros sin vehículo, burócratas o agricultores, dueños de tractor o comuneros sin maquinaria, dueños de bus o usuarios). Esto podría llamarse “diversidad entre pares” que implica una multiplicidad de intereses, objetivos y modos de ver la vida en las comunidades, amparados eso sí por valores comunes.

Adicionalmente, producto de mis lecturas fui abierta a la posibilidad de encontrar una comunidad debilitada por los impactos del desarrollo, pero encontré una intensa actividad comunal con múltiples reuniones, asambleas, asambleas y *minkas* semanales.

Para adentrarme en el tema iniciaré con una contextualización de la población indígena a nivel provincial, cantonal y comunitario; describiré etnográficamente la vida diaria en la comunidad, sus lógicas, la forma como se expresan los valores comunitarios y la problemática que surge al operar con estos criterios en una realidad signada por el desarrollo impulsado por el estado y empresas privadas sobre la base de criterios capitalistas, en dos ámbitos de la comunidad: interno y externo.

En el ámbito externo se sitúa la relación con el estado (central y descentralizado) que, por un lado, se expresa en proyectos de desarrollo que plantean cómo deberían ser

⁹ En Cumbijín llaman *khipo* al *jipu* (Tuaza 2014:195) quien fue un intermediario del poder en el proceso de dominación ejercido por el amo y el mayordomo sobre la población indígena.

las comunidades; y por otro, las disputas con el estado respecto al manejo del territorio y de la forma de gestionar los servicios que los comuneros prestan.

En el ámbito interno la problemática tiene relación con la forma de manejar la economía local (venta de leche, proyectos de alpacas, mecanización) con las diversas percepciones de ser comunero y dirigente, lo que conlleva una visión particular de cómo relacionarse con el estado (gobiernos central y gobiernos autónomos descentralizados¹⁰, y por otro con las organizaciones indígenas (de segundo, tercer grado y la CONAIE).

Mi argumento central es que la comunidad de Cumbijín se ha fortalecido al hacer frente a las iniciativas del estado para modernizar el agro e integrar aceleradamente a la comunidades indígenas al desarrollo capitalista, estas iniciativas en algunos casos han pretendido manipular a la comunidad o perjudicarla, como veremos en el último capítulo con las intervenciones del MAGAP, el MAE y el Ministerio de Turismo. Al enfrentar estos ataques, la comunidad se ha fortalecido porque ha identificado un enemigo común, y ha tomado los proyectos como oportunidades aceptando los términos contractuales para luego tratarlos con la lógica comunitaria, bajo la cual subyacen los valores andinos que se expresan en criterios tomados en las asambleas y se concretan en las *minkas* para beneficio comunitario.

Para el análisis de los valores de la comunidad de Cumbijín, tomé como base el concepto de comunidad indígena, asociada a los valores comunitarios andinos como un fenómeno multidimensional que produce un habitus y se rige por una lógica de parentesco.

Esta investigación se concibió desde el enfoque histórico- etnográfico, como un estudio de caso por el breve lapso del que dispuse para investigar. En los tres meses que permanecí en ella, utilicé técnicas de investigación como la observación participante que permitió contrastar los discursos con las prácticas de las y los comuneros de quienes están influenciados por sus valores. Esta técnica me permitió conocer desde dentro sus perspectivas y lógicas, puesto que la observación participante “está consagrada a un compromiso ontológico” que da cuenta de las diversas cosmovisiones del mundo que remiten a otras culturas (Ingold, 2012: 4).

¹⁰ Del total de los 16 miembros del GAD Provincial de Cotopaxi, la mitad son miembros del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (PK) que incluyen al prefecto y al alcalde de Salcedo, este último es parte de una alianza.

En el trabajo de campo recogí datos objetivamente que traté de entender y experimentar subjetivamente, así como las concepciones de las y los comuneros, es decir cómo piensan y sienten, teniendo como referentes sus valores y la naturaleza que les rodea; para ello, participé en asambleas comunitarias, reuniones, *minkas*, cosechas, festividades, disfruté y recorrí su territorio¹¹ y participé en un taller entre la comuna, la Federación de Comunas del Oriente de Salcedo (FECOS) y la CONAIE buscando indagar desde la etnografía “cómo los sujetos le dan sentido a sus prácticas” (Auyero en Jaramillo y Del Cairo, 2013: 361). Tal interés surge de la constatación de que algunas investigaciones sobre las comunidades (Martínez, Colpari, Ramón, Albó y Ortiz) no profundizan en la visión de los sujetos, ni permiten escuchar su voz, sino que como descripciones externas juzgan las prácticas comunitarias, descuidando las interpretaciones que los sujetos dan a sus valores y prácticas asociadas.

Para evitar este sesgo, aprecié las interpretaciones de la vida comunitaria de las y los comuneros. La valoración de su perspectiva analítica parte del reconocimiento de que ellas y ellos tienen explicaciones válidas que intenté aprehender para entender su vida como sujetos. (Auyero en Jaramillo y Del Cairo, 2013: 363-364). Mi trabajo de campo fue un aprendizaje; sobre esto coincidí con Ingold (2012: 2) que el trabajo de campo “es en realidad una prolongada clase magistral en la que el novato gradualmente aprende a ver las cosas, a escuchar y a sentir las también, de la forma en las que sus mentores las saben hacer”. Así, pretendo situarme en la tendencia de la antropología que contribuye a la descolonización del pensamiento porque creo, como Viveiros de Castro (2010: 14) que “La antropología está lista para aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento”.

Para saber cómo la gente organiza su vida comunitaria y tomando en cuenta las relaciones de subalternidad en las que se desenvuelven las comunidades indígenas, recurrí a la observación participante, entrevistas y conversaciones con comuneras y comuneros, dirigentes locales y funcionarios públicos. Ello permitió rescatar su reflexividad, o sea su visión e interpretación de los hechos e indagar sobre los valores culturales de la comunidad o “lo que la gente hace influenciada por mecanismos ideológicos” (Auyero en Jaramillo y Del Cairo, 2012: 366).

¹¹ Ingold (2012:2) plantea que “para conocer las cosas, uno tiene que crecer dentro de ellas y dejarlas madurar en uno, de modo que se vuelvan parte de quien uno es”.

Inicialmente revisé bibliografía teórica y documental y después recabé información de instituciones públicas como el MAGAP, el MAE, el GAD de Cotopaxi, el Municipio de Salcedo y la FECOS, proceso que me llevó a tener una visión diacrónica de la comunidad. La combinación del trabajo de archivo con el de campo permitió contrastar los discursos orales con la documentación. En la segunda etapa analicé la ontología propia de la comunidad de Cumbijín expresada en la tradición oral que a su vez da cuenta de los valores y la forma por la cual su gente los vive y traduce en prácticas comunitarias. Puse atención a las relaciones de parentesco al interior de la comunidad que tienen relación con los liderazgos comunitarios. Así percibí como la relacionalidad se expresa en el ámbito social.

Si bien mi análisis no se enfoca en el estado, observé las relaciones entre los comuneros y funcionarios estatales que tienen su radio de acción en la zona. Así, me di cuenta cómo las instituciones estatales con carácter monocultural en su afán de controlar la población, el territorio y los medios de vida (“recursos naturales”), hacen uso de leyes y proyectos de desarrollo para administrar las poblaciones, condicionando y modificando la vida de las comunidades, pues el estado con su peso regulador impone dinámicas y lógicas individualistas. Sin embargo, no sólo las comunidades indígenas son modificadas por el estado, sino que también las instituciones estatales cambian su quehacer presionadas por demandas comunitarias y organizativas. Esto se puede ejemplificar con eventos de la historia reciente de Ecuador como cuando el movimiento indígena con diversos aliados consiguió establecer la Educación Bilingüe y las comunidades indígenas bajo el liderazgo de la CONAIE y los movimientos sociales derrocaron a gobiernos neoliberales a finales del siglo XX.

Contexto de las comunidades indígenas en Cotopaxi

La provincia de Cotopaxi tiene una extensión de 5.056 km² y siete cantones entre los que se cuenta San Miguel de Salcedo (PRODECO, 2007:15) en la actualidad pertenece a la Región Centro 3. Cotopaxi agrupa a pueblos kichwas, conocidos como *panzaleos* que en el Censo de Población de 2001 representaban el 36% del total de la población

provincial y en el de 2010 el 23,1% (61.026 personas) (INEC, 2012). No obstante, tal disminución no se debe a un decaimiento demográfico sino a factores políticos¹².

Según las estadísticas oficiales de 2012, la población indígena en el país sigue siendo el grupo más afectado por la pobreza (53,9%) seguido del afroecuatoriano, lo que muestra las dimensiones estructurales del racismo¹³ que afectan a quienes fueron subalternizados desde la invasión española.

La edad promedio registrada en Cotopaxi en ambos censos es de 28 años. Su población indígena tiene la segunda tasa más alta de analfabetismo (17,8%) y es calificada como “pobre por necesidades básicas insatisfechas” (NBI) a 93,7% de ella, mientras que se señala que la población indígena con pobreza extrema es de 72,4% (MCP, 2012:128). Ambos tipos de pobreza afectan más a la población indígena campesina, que vive en zonas de altura. Estas difíciles condiciones también estuvieron presentes en la década de 1970 y motivaron la fundación del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC).

Si bien los índices de pobreza apuntan a condiciones materiales de vida, son limitados, pues no toman en cuenta la calidad del tejido social de la población, que ha posibilitado la reproducción social de las comunidades. En el caso de Cotopaxi existen fuertes relaciones comunitarias que se desconocen en este tipo de análisis. Fernanda Vallejo, una antropóloga estudiosa de los procesos organizativos de la sierra centro, comenta que esta zona con mayor población indígena del país es la que:

... mayor permanencia identitaria tiene, es una población privilegiada por la prevalencia de sus saberes, pese a más de 500 años de combate y negación, éstos no están rotos ni muertos. [...] En esta zona se encuentran relaciones comunitarias fuertes, un posicionamiento territorial, afirmación identitaria, respuestas concretas que no requieren mediación para la producción ya que existen soluciones tecnológicas y conocimientos clarísimos que no requieren mucha capacitación, puesto que se recuperan y se recrean (Vallejo, 2010 en Rodríguez Pérez, 2013: 80-81).

¹² Para la CONAIE tal disminución se relaciona con estrategias del gobierno de Correa para minimizar su presencia política. En el censo de 2010 se creó la categoría “montubio” que engloba a la población indígena costeña que se catalogaba como tal hasta el censo de 2001. Además, se usó las categorías “negro”, “afroecuatoriano”, “afrodescendiente” y “mulato” para designar al pueblo afroecuatoriano; que significó en la práctica que este obtenga un porcentaje mayor que los pueblos indígenas, algo no visto en censos anteriores (Rodríguez Pérez, 2013).

¹³ Se puede definir al “racismo como teoría en el prejuicio, el desprecio o rechazo, que sostiene la supremacía de cierta raza o grupo humano sobre otro, generalmente en función de diferencias biológicas; la supuesta pureza o de atributos naturales, especiales y únicos de diferenciación, cuya expresión es el etnocentrismo racial” (Apaza, 2009).

En efecto, Cotopaxi es fuerte a nivel organizativo, participa activamente en levantamientos, marchas y paros indígenas convocados por la CONAIE. De esta provincia han surgido dirigentes nacionales de la CONAIE, diputados y asambleístas de Pachakutik (Lista 18 en registro electoral) al Congreso Nacional y la actual Asamblea.

El MICC es una organización de tercer grado que agrupa a las federaciones parroquiales y comunidades indígenas de Cotopaxi, es filial de la ECUARUNARI y la CONAIE. A la consolidación de su proceso organizativo aportaron el Partido Comunista¹⁴ y la Iglesia Católica alineada al Concilio Vaticano II y a la Conferencia Episcopal de Medellín. La Iglesia creó las Casas Campesinas de Salcedo y Saquisilí e inició un proceso de reflexión y organización por medio del cual las comunidades evidencian que el sistema hacendatario basado en el concertaje, constituye la piedra angular de la explotación y dominación indígena. Este proceso que desnaturalizó la explotación llevó a las comunidades a buscar la forma de liberarse de la hacienda. Así se constituyó el Movimiento Indígena de Cotopaxi¹⁵ que con el apoyo de la FEI, inició la toma de tierras en Saquisilí y Yanaurco (ECUARUNARI, 2009).

Las luchas campesinas presionaron para que se den las reformas agrarias de 1964 y 1973, las que configuraron otra forma de organización social en las comunidades andinas (López, 2016: 18). Estas nuevas estructuras se expresan en los objetivos iniciales del MICC: “Tierra, Justicia y Libertad”. En palabras de su gente: “Nos fuimos dando cuenta de que, como indígenas vivíamos una situación de injusticia. Reflexionando contra los hacendados, pensábamos cómo es que, siendo igual bautizados, los indígenas no pueden coger agua, hierba, nada, porque el patrón impide y castiga” (MICC, 2007:1).

En la década de 1980 el MICC se fortalece con la participación de más organizaciones que buscaron resolver carencias mediante proyectos de desarrollo. Tales reivindicaciones dejan de lado exigencias de cambios profundos como la redistribución de la tierra que inicialmente fue un eje de cambio en las organizaciones: “Las motivaciones [organizativas] entre las de más reciente constitución pierden este sentido de constitución como sujetos y se remiten a la búsqueda de recursos, asumiendo para

¹⁴ En el Partido Comunista participaron dirigentes indígenas como Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña (Pichincha) y Agustín Vega (Cotopaxi). En 1944 el PC crea la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), expresión de la lucha de clases en Ecuador (Rivera y Simbaña, 2009: 38).

¹⁵ Inicialmente sus siglas fueron MIC (Movimiento Indígena de Cotopaxi),

ello, las figuras formales y jurídicas que autoriza el Estado hegemónico para poder hacerlo” (MICC, 2007). No obstante, el MICC creció y fortaleció las capacidades indígenas, tratando de compensar la falta de educación formal, hasta que en 1990 emerge el movimiento indígena con el Levantamiento del *Inti Raymi*.

La inusitada presencia indígena responde a las políticas neoliberales que intentaban “disciplinar la fuerza laboral y romper los bolsones de producción tradicional autosuficiente” tanto de la sierra como de la Amazonía considerados “improductivos” desde la lógica capitalista (Almeida, 1973: 7-10). Por su parte, Guerrero y Ospina (2003: 17, 20) opinan que la emergencia del movimiento indígena fue impulsada por la repetida y profunda crisis del régimen político y por la modernización del agro serrano que desembocó en la aplicación de políticas de ajuste estructural.

No es exagerado decir que las organizaciones indígenas ecuatorianas, sus demandas, la fuerza de su convocatoria y la potencia de sus cuestionamientos, dominaron la década [del 90]. Muchos otros acontecimientos y procesos del país son también significativos y pueden competir con su importancia política, económica y simbólica en estos diez años. Pero algo que podríamos llamar “densidad histórica” otorga al movimiento indígena ecuatoriano una dimensión trascendental. Es difícil cerrar los ojos ante el vasto significado de este movimiento que ha flexionado el rumbo de un conjunto de procesos sociales varias veces seculares. No parece fácil sobredimensionar el peso de los cambios que ha provocado y de aquellos que todavía busca provocar en una sociedad largamente asentada sobre los cimientos de la dominación étnica. Aquello que en una fórmula afortunada, se calificó como “colonialismo interno” (Stavenhagen, 2001: 34, en Guerrero y Ospina 2003: 9).

En efecto, el movimiento indígena tiene una densidad histórica relacionada con los cambios estructurales a los que apunta, propone dejar atrás el colonialismo interno con el que se constituyó el país y que permanece hasta el presente.

En Cotopaxi, el MICC es un sujeto político que motiva a las comunidades “a pensarse, encontrarse y transformarse en sujetos de cambio” (MICC 2007: 1) que ven en la organización una “herramienta fundamental para la acumulación de fuerzas y generación de pensamiento nuevo” (MICC, 2007). Por ello, las bases del MICC participaron en levantamientos convocados por la CONAIE durante los últimos 30 años para democratizar el país, luchar por la tierra y sus derechos colectivos, como el respeto a sus formas de vida, la redistribución del agua y “restituir el espíritu comunitario, característico de la cultura ancestral” (TVMICC). En la actualidad el MICC cuenta con

treinta y dos federaciones ubicadas en las parroquias de Cotopaxi, las cuales agrupan cerca de 800 comunas (MICC, 2007). En el oriente de Salcedo la FECOS agrupa a comunidades con mejores ingresos económicos, Cumbijín es una de ellas.

La fortaleza del MICC y PK en Cotopaxi permitió que líderes del MICC ganen varias elecciones desde 1996 en las cuales consiguió alcaldías, concejalías, congresistas, hoy llamadas/os asambleístas y la prefectura provincial. Hasta el año 2014 el MICC mantenía una estrecha vinculación con Pachakutik. Esto ha cambiado debido a que el Código de la Democracia exigió una nueva normativa en los movimientos políticos que le impidió a Pachakutik ser parte del MICC.

En la segunda mitad del siglo XX el MICC ha promovido luchas por la tierra, la educación intercultural bilingüe y el agua. De 2007 a 2009 se suscitaron conflictos por la ejecución de proyectos hidroeléctricos¹⁶ a cargo de empresas particulares y estatales que disputaban el agua a las y los campesinos en Cotopaxi.

A nivel nacional de 2009 a 2015 tuvieron lugar movilizaciones por las diversas iniciativas del gobierno de la Revolución Ciudadana¹⁷ para aprobar la Ley de Recursos Hídricos especialmente cuando se realizó el primero y segundo debate en la Asamblea y en 2014 cuando la ley fue aprobada el 31 de julio.

Contexto cantonal de Salcedo

Salcedo es una zona influenciada por el comercio y muy activa económicamente ya que se encuentra al sureste de la provincia de Cotopaxi a media hora de Ambato y a quince minutos de Latacunga. Este cantón¹⁸ creado en 1919 “representa el 8.0% del territorio de la provincia de Cotopaxi” (SENPLADES, 2014: 1), cuenta con seis parroquias rurales: Cusubamba, Mulalillo, Antonio José Holguín, Mulliquindil y Panzaleo y una urbana: San Miguel que comprende zonas rurales, como las pertenecientes a las comunas indígenas de la zona oriental donde se encuentra Cumbijín. Las parroquias están representadas por gobiernos parroquiales ante el Municipio de Salcedo.

¹⁶ Los conflictos se suscitaron con seis empresas en los cantones Pangua, Pujilí, La Maná y Salcedo. En Salcedo la empresa estatal con la que tuvieron conflicto fue Termopichincha con el proyecto Llanganates.

¹⁷ “Revolución Ciudadana es el nombre que se le ha dado al proceso político y económico con el que se denomina al gobierno del Movimiento Alianza País desde el año 2007 y que se mantiene hasta la actualidad” (Daza, 2015).

¹⁸ Su nombre hace referencia al sacerdote “mestizo” latacungueño, Manuel Antonio Salcedo.

La población de Salcedo es de 58.2 mil habitantes, su mayor parte es rural y representa un 78.5% frente a la urbana que es de 21, 5%, situación que contrasta con las tendencias poblacionales del país que han revertido la población rural hacia las urbes (SENPLADES, 2014: 1). La población económicamente activa es del 54.6% (INEC, 2010). El 49, 3% se dedica a la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca, el 11.3% a la construcción, el 10.1% al comercio y al transporte el 4.7% (INEC, 2001).

La población femenina es del 52.1% y la masculina un 47.9% (INEC, 2010) lo que se debe a la tendencia masculina de migrar como indicaron varios comuneros de la zona oriental que participaron desde los años 80 en trabajos con grandes empresas (petroleras¹⁹ o hidroeléctricas). Esta situación tuvo dos resultados: 1) acercó la cultura de la sociedad nacional a las comunidades del oriente de Salcedo e 2) incrementó los ingresos de los migrantes, que fueron invertidos en la economía familiar para tecnificar la agricultura (compra de tractores), comprar más tierra y/o camionetas para transportar las abundantes cosechas y el ganado a Salcedo; disminuyendo así la cadena de intermediación que sobreexplota al campesinado pagando precios irrisorios en el mercado local. En la actualidad, los jóvenes que han completado la secundaria prefieren trabajar y/o vivir en Salcedo, Ambato o Latacunga.

La migración y el vínculo con las empresas petroleras les conectó con la sociedad nacional en mejores condiciones que otros indígenas que realizan trabajos marginales y les impele a adoptar una mentalidad que en muchos casos desdeña el mundo indígena. Sin embargo, los migrantes no pierden el vínculo con las comunidades y cuando regresan a trabajar en la zona imprimen un estilo moderno a la forma de ser comunero, fortaleciendo las labores agropecuarias que los conectan al territorio comunal y a las relaciones de parentesco que los vincula a la identidad indígena.

Actualmente casi todos los niños y niñas estudian, pero la escolaridad en el cantón Salcedo es de 7 años para las mujeres y 8.1 para los hombres. La tasa de analfabetismo femenina en Salcedo es de 15.7% y en los hombres es de 6.8%. A nivel general el analfabetismo en Salcedo corresponde al 11.6%, mientras a nivel de Cotopaxi corresponde al 13.6% y a 6.8%. En Salcedo 10.404 mujeres madres de familia, adultos

¹⁹ Un ingeniero, hacendado de la zona, contrató como obreros a varios comuneros para trabajar con empresas petroleras en la Amazonía y por este contacto se relacionaron con esta actividad.

mayores y personas con discapacidad recibieron el bono de desarrollo humano hasta enero de 2014 (SENPLADES, 2014: 4).

La presencia de las organizaciones indígenas (comuna, FECOS, MICC, CONAIE) y el vínculo con la tierra han dado lugar a que las familias comuneras asuman una identidad campesina e indígena, pues cuando surgen dificultades, los comuneros recurren a sus organizaciones en demanda del respeto a sus derechos colectivos. Lo que a la postre ha contribuido a disminuir de algún modo la discriminación desde sus organizaciones étnicas que se visibilizan y exigen mediante acciones colectivas.

En otros casos, el éxito económico de algunos migrantes y la familiaridad con la sociedad nacional los ha llevado a vivir en Salcedo y encontrar trabajos relacionados con servicios como el de transporte para consolidar su movilidad social. Otros viven en Salcedo, pero trabajan diariamente en las tierras comunales. Esto no significó que corten sus relaciones con la comunidad, pues sus familiares (en el sentido del *ayllu* que describe más adelante Uzendoski y en el sentido que Sahlins da al parentesco) se benefician al tener un “enclave” en la ciudad. Estas relaciones se incrementan por la mejora vial y por el transporte permanente que los conecta (Diario de campo, 2015).

Comunidades indígenas del oriente del cantón Salcedo

Las sociedades se asientan en territorios que constituyen la base material de sus culturas y relacionan a la gente con “la naturaleza”. En el campo es más fácil apreciar dicha relación porque muchas de las tareas productivas y reproductivas se realizan al aire libre, así que las condiciones ecológicas pueden mejorar la producción o deteriorarla.

El clima de la zona varía de acuerdo a la altitud y orientación, dando lugar a microclimas. Las comunidades se encuentran en dos pisos climáticos: el “Húmedo temperado” de 1.800 a 3.100 msnm., caracterizado por una temperatura entre los 12 y 18° C., con precipitaciones entre 1.000 y 1.500 mm., y el “Frío andino o páramo” ubicado sobre los 3.200 msnm., con frecuentes nevadas que afectan los cultivos. La estación seca se ubica entre julio y agosto (INEFAN, 1998: 19). Esta zona es más húmeda que otras de Cotopaxi, su ecosistema de páramo puede producir un litro de agua al día por metro cuadrado” (Big Lottery Fund y otros, 2010:15).

En las zonas altas, las plantas cuya estructura favorece el aprovechamiento del agua, evitan a toda costa su pérdida (INEFAN, 1998: 21), pero el incremento de la

frontera agrícola está minando este ecosistema. La mayor parte del páramo²⁰ lo constituyen los pajonales (*Stipa ichu*) que albergan “arbustos, hierbas, almohadillas y rosetas gigantes”; sus quebradas constituyen microclimas que albergan “arbolitos, arbustos leñosos y plantas herbáceas que forman verdaderos matorrales cerrados y exuberantes” (INEFAN, 1998, 22). En los lugares pantanosos del páramo crecen “almohadillas súper compactas y las partes que van muriendo se depositan en el fondo donde poco a poco se convierten en turba” (INEFAN, 1998: 22). Estas conservan la humedad y permiten almacenar el agua que luego forma ojos de agua y ríos. Además, en el páramo se encuentran conejos, osos, lobos, dantas, venados, sachacuy, cóndores, sibricabras y truchas en un escenario que atrae turistas.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez. (Izq.: Laguna de Anteojos y der.: Paisaje de páramo Comunidad Cumbijín).

El agua abundante del páramo ha sido aprovechada por la organización comunal para el riego que ha repercutido favorablemente en la producción y economía de estas comunidades, realidad que contrasta con la carencia del líquido vital en las comunidades indígenas del occidente del cantón Salcedo.

La FECOS y el empoderamiento de las comunidades

La FECOS agrupa trece comunidades indígenas de la zona oriental del Salcedo que son: Laivisa, Cumbijín, Sacha, Chambapongo, Galpón, Toaylin, Papa Urco, Santo Domingo, Bellavista, Palama, Chanchalito, Chanchaló e Ilinpucho que se interrelacionan constantemente. Las bases de la FECOS, están conformadas por una población de habla kichwa, que cada vez habla menos su idioma materno, lo cual se evidencia en sus asambleas donde se habla en español. No obstante, para el presidente de la FECOS “no se está perdiendo el kichwa, tal vez por vergüenza la gente no habla, pero entienden bien y hablan bien” (Gerardo Saca, 2015, entrevista). Pero, en un evento de la FECOS

²⁰ Páramo es un “ecosistema neotropical ubicado entre el límite del bosque cerrado y las nieves perpetuas; se localiza a lo largo de las cordilleras o en picos aislados, a altitudes comprendidas entre los 3.000 y 5.000 m aproximadamente (Acosta Solís, 1984: Luteyn, 1999 citado en León Yáñez, 2011: 25).

observé molesta a la gente de las comunidades de la zona baja, cuando un invitado de Tungurahua vestido con poncho y sombrero, disertó en kichwa. La gente le pidió que hablara en español, arguyendo que no entendían, como él continuó en kichwa, más de veinte personas salieron del salón en señal de protesta (Diario de campo, 2015).

Hasta 2013 hubo escuelas bilingües en la zona oriental, pero en 2014 dejaron de enseñar kichwa por disposiciones del Ministerio de Educación. La FECOS desea retomar la educación bilingüe, su presidente expresa que “las comunidades de arriba, en los conflictos hablan solo en kichwa; los jóvenes de Laivisa, Cumbijín Alto, hablan en kichwa, pronuncian y entienden todo”. Para el dirigente a la juventud no le gusta hablar en kichwa, pero cuando son adultos e intervienen en la vida comunitaria sí lo hacen. Él mencionó que “cuando era joven no quería pronunciar kichwa, pero ahora que soy dirigente hablo en kichwa con [César] Umajinga, Lourdes [Tibán], estoy perdiendo temor, ya no da vergüenza” (Gerardo Saca, 2015, entrevista).

Para los jóvenes dejar el kichwa, es una forma de protegerse del maltrato racista que se vive todavía en Salcedo y todo el país. Esto explica porque los jóvenes entienden el kichwa, lo hablan al interior de su familia, pero lo niegan fuera de la comunidad aunque usen invariablemente palabras (cainar, washar, wawa, ñaña, warmi, kari, etc), estructuras gramaticales (el verbo ubicado al final) y expresiones cotidianamente que vienen del kichwa. Según el presidente de la FECOS hay cambios identitarios:

Un treinta por ciento en las comunidades, especialmente jóvenes se consideran mestizos, por falta de conocimiento, porque han migrado, porque han bajado a la ciudad tienen cuartito de arriendo, porque trabajan en la ciudad, pero en las comunidades nos caracterizamos como indígenas. En Salcedo todavía hay racismo, piensan que los campesinos, los dirigentes de la comunidad no tienen capacidad, [sin embargo] hemos superado el 85 o 90% de racismo, no es como antes que la gente de las comunidades no podíamos entrar al Municipio, nos tenían esperando en la puerta, ahora no hay obstáculos. Ahora en el GAD municipal están involucrados los dirigentes de las comunidades, están participando (Gerardo Saca, 2015, entrevista).

Para el dirigente el racismo aún está vigente, pero hay un avance respecto al reconocimiento de los derechos indígenas, gracias al Levantamiento de 1990 y a la participación política de las comunidades de Cotopaxi en el movimiento político Pachakutik, situaciones que les ha permitido tener autoridades indígenas con fuertes vínculos comunitarios, cuyo liderazgo sensible a la discriminación ha cambiado el imaginario sobre la identidad indígena en Cotopaxi.

Aunque el uso del idioma materno ha disminuido, hay otras formas de reconocer la identidad indígena que tienen que ver con la pertenencia política. Para los comuneros, pertenecer a Pachakutik es una forma de defender los intereses de las comunidades. Sienten que Pachakutik defiende sus intereses, sus derechos y se identifica con sus aspiraciones. La gente valora esa participación por los logros conseguidos, pero también la cuestiona debido a que los candidatos o quienes llegan al poder son generalmente los mismos (Rodríguez Pérez, 2013: 66). De todas formas, la población rural e indígena se reconoce en el discurso de Pachakutik y en los símbolos usados por sus representantes como poncho, sombrero, bufanda con los colores del arco iris que aluden a la *wiphala*²¹ y el uso del kichwa. La gente valora que sus candidatos sean profesores bilingües, dirigentes de comunidades o profesionales cercanos al movimiento indígena, que han vivido experiencias racistas y “conocen la realidad de las comunidades del cantón” (a Gerardo Saca, 2015, entrevista).

La participación política les ha permitido estar presentes dentro de los poderes locales, reivindicar sus intereses, proyectar una imagen positiva de la identidad indígena y vincularse al mundo de la representación política. Esto no obstante, no ha terminado con la discriminación, por ejemplo, en las elecciones de dignidades de los GAD en 2014 los dirigentes de la FECOS, miembros de Pachakutik se aliaron al movimiento ATI lista 101 en Salcedo que propuso para la alcaldía a Héctor Gutiérrez, pero los miembros de ATI “marginaron a nuestro compañeros de la 18. Decían que nosotros somos gente indígena”. Frente a esto la FECOS efectuó un paro para mostrarles su número y fuerza político-organizativa. Así lograron que ser tomados en cuenta:

Rompimos el reglamento porque estaba marginando a los compañeros... Ahí se eliminó el racismo. Nosotros pusimos al Alcalde, movilizamos dos mil personas para el cierre de campaña y pusimos un concejal. Rectificamos y logramos que Salcedo apoye a Jorge Guamán [actual prefecto de Cotopaxi], todo Salcedo le dio el triunfo. Le entregamos como sector oriental el bastón de mando en la comunidad de Chambapongo (Gerardo Saca, 2015, entrevista).

Con su fuerza organizativa y el uso de símbolos indígenas como el bastón de mando, los indígenas demandan respeto a sus derechos y consiguieron que otro miembro del MICC

²¹ El origen de la wiphala, es polémico, algunos lo atribuyen a pueblos antiguos como Tiwanaku, otros indican un origen moderno que busca “un parangón con la tradición del viejo mundo de ondear banderas a modo de emblema”. Este símbolo ha sido usado desde la década del 70 por el sindicalismo boliviano (Pueblos originarios.com). En los años 90 se configuró como un símbolo panandino.

sea prefecto²², lo cual es muy valorado, porque es la única forma de que el GAD provincial realice obras (caminos y riego) en beneficio de las comunidades.

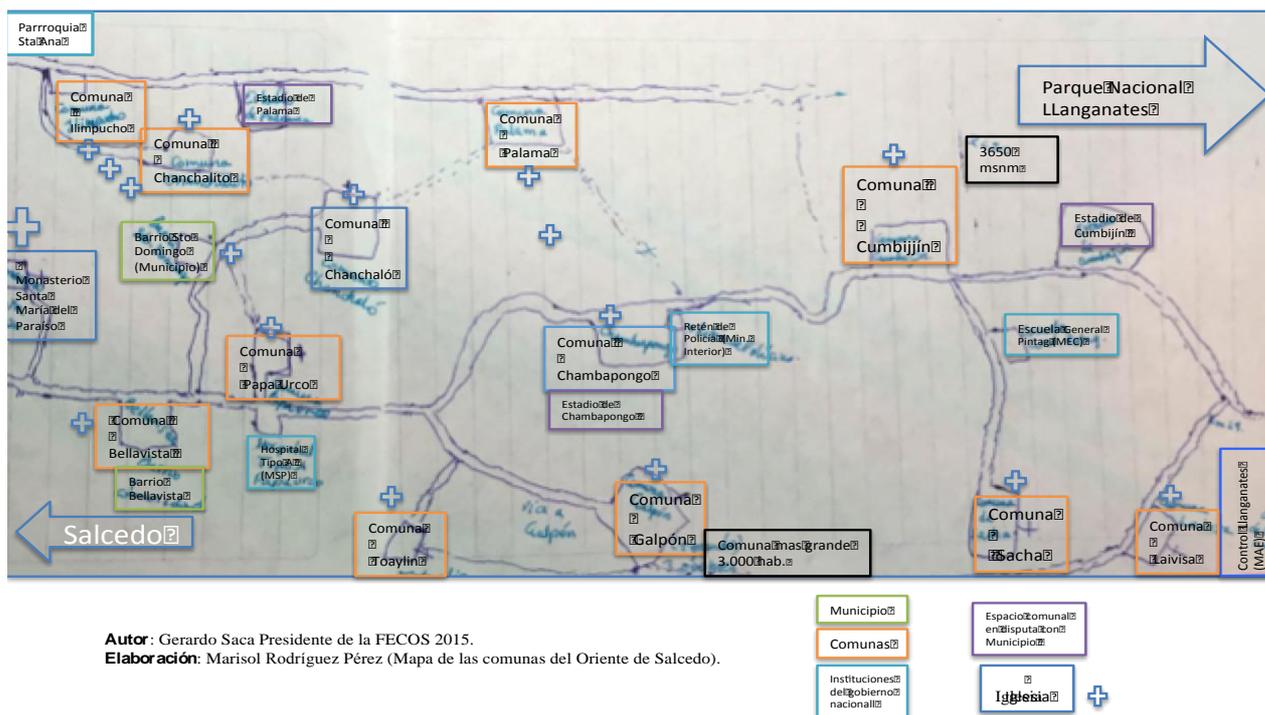
En Salcedo la organización comunitaria indígena ha llamado la atención de autoridades civiles que suelen discriminar a los indígenas, como en 2013 cuando la FECOS habló con el Gobernador provincial y el Jefe Político sobre el aporte de las comunidades indígenas en la sociedad ecuatoriana:

Hemos puesto las cosas bien claro, les dijimos ¿qué pasaría si las comunidades no trabajaran? ¡Entonces que los mestizos den de comer! Hemos hecho ver quién produce la comida, quién cuida los páramos y de dónde viene el agua. Desde ahí han movido la conciencia y se han reunido para que no haya esa discriminación a la gente campesina. Nosotros sí hemos logrado aquí en el cantón Salcedo, hemos hecho ver lo que es la Justicia indígena, fueateando, bañando. Hemos venido ganando muchos espacios (Gerardo Saca, 2015, entrevista).

Para el presidente de la FECOS, gracias a la organización la gente ha tomado conciencia de su condición de indígenas y campesinos y de sus aportes al conjunto de la sociedad.

A continuación muestro el mapa del territorio de las comunidades pertenecientes a la FECOS, donde se observa la cercanía entre ellas y la influencia católica:

Mapa 1. Comunas del Oriente del Cantón Salcedo



²² Anteriormente Cesar Umajinga, un maestro indígena de Zumbahua, ex presidente del MICC fue elegido prefecto por 3 periodos consecutivos; actualmente es asambleísta por Cotopaxi.

La comunidad de Cumbijín

Inicialmente, la gente de Cumbijín se organizó como Cooperativa Agropecuaria, luego optó por ser comuna y obtuvo el reconocimiento del Ministerio de Agricultura y Ganadería en 1981 (Acuerdo No. 53). Su extensión es de 2.500 hectáreas y comparte con la comuna de Sacha²³ 20.000 hectáreas de páramo. El centro poblado se ubica en el km. 15 de la Vía Salcedo-Tena²⁴.

Cumbijín está organizada en ocho sectores: Antisana, Centro poblado, Catsupamba, Santa Rosa, San Pedro, Larcapamba, Lote 4 y Lote 1, correspondientes a los lotes en los que fue vendida la hacienda a los huasipungueros por exigencias de la II Reforma Agraria. A nivel interno las organizaciones comunitarias son: la Junta de Agua de Riego, Junta Administradora de Agua Potable, Asociación de Ganaderos No. 1, Asociación de Ganaderos No. 2, Asociación de Evangélicos, Asociación Sierra Nevada, Grupo de Mujeres Pachamama, Grupo de jóvenes Pasión Taurina y el grupo de alpaqueros (Diario de campo, 2015).

La comuna se encuentra entre los 2.800 y 3.600 msnm y su temperatura oscila entre los 4-9°C (Caisalitín y Naula, 2004). El 60% de sus suelos son negros, profundos, sueltos y fértiles. En su territorio se encuentran varias vertientes de agua y un promedio de 2.000 mm de precipitación anual, no obstante sufre de “sequía fisiológica”, ya que por las bajas temperaturas, las plantas tienen dificultad para aprovechar el agua (INEFAN, 1998: 18-21). Su territorio está compuesto por lomas redondeadas con vegetación baja, la falta de árboles da una sensación de vastedad (INEFAN, 1998: 21), que permite una conexión con la *Allpamama*²⁵, lo cual otorga una subjetividad e identidad especial a la gente de la zona.

El uso de tractores para labores agrícolas resta al suelo la posibilidad de absorber y retener el agua, lo cual los deteriora al exponerlos a una mayor lixiviación, especialmente en las colinas que los tractoristas trabajan en forma vertical, produciendo las escorrentías y el lavado del suelo. Anteriormente hubo quema de pajonales con lo que se afectó la flora y fauna (Naula y Caizalitín²⁶ 2004: 9), pero hoy la organización

²³ La precomuna de Cumbijín incluía a la actual comuna de Sacha que se separó de la primera en 1979.

²⁴ Limita al norte con la comuna Chambapongo y los páramos de Salayambo; al sur con las comunas de Galpón y Toalín. Al este: el Río Langoa y el Parque Nacional Llanganates y al oeste la comuna de Chambapongo Alto.

²⁵ Los mayores en Cumbijín no usaban la palabra Pachamama, sino Allpamama o Madre Tierra.

²⁶ Ambos comuneros escribieron una monografía para su bachillerato en Auxiliatura Agropecuaria.

comunitaria según el MAE cuida el páramo y es un ejemplo para otras comunidades (Verónica Quilumba, 2015, entrevista).



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (paisaje de Cumbijín).

En 1994 la comuna experimentó la pérdida de vertientes debido a la ampliación de la frontera agrícola, pues la comuna decidió entregar del territorio comunal a familias que no tenían tierra. Pese a ello, Cumbijín es la comunidad que más agua tiene en la zona, lo que la hace blanco de demandas para llevar el agua a otras comunidades o municipios; son comunes los conflictos por el agua con las comunidades vecinas que no ven con buenos ojos a Cumbijín debido al celo y defensa que hacen de sus vertientes.

Cumbijín tiene un sistema de agua potable deficiente y carece de alcantarillado, lo que vulnera la salud de las familias. En la comuna funciona quincenalmente un centro médico del Seguro Social Campesino. El subcentro de Salud público más cercano queda en la comuna Papaurco a 20 minutos bajando en carro hacia Salcedo, pero la gente de Cumbijín prefiere ir a consultas médicas privadas a Salcedo debido a la demora en la atención y la falta de medicamentos en el subcentro. Un censo en 2004 identificó 800 familias (Caisalitín y Naula, 2004). En 2015 el presidente de la comunidad calcula 850 familias con un promedio de 4 personas, que sumarían 3.400 habitantes. Pero según el diagnóstico situacional de la comunidad de Cumbijín realizado por el Ministerio de Salud Pública –MSP- (2012-2013) tiene 623 habitantes y 163 familias, las cuales se dedican a las siguientes actividades:

Tabla No. 1 Ocupaciones de la población de Cumbijín

Agricultura	54.7%
Estudiantes	17.17%
Albañil	4.97%
Quehaceres domésticos	2.5%
Jornalero	0,8%
Chofer	0,48%
Carpintero	0,16%
Militar	0,16%

Fuente: MSP. (Diagnóstico Situacional de la Comunidad de Cumbijín 2013).

La diferencia entre los resultados de los censos es drástica, el menor número registrado por el MSP puede estar relacionado con la tendencia oficial de disminuir a la población indígena. Me inclinaría más por los resultados de los censos del 2004 y de la información dada por el presidente de la comuna que además comentó que en el censo de 2011 muchos comuneros se autodefrieron como mestizos, pero él los considera indígenas (Jorge Naula, 2015, entrevista). En cuanto a la pertenencia religiosa, hay familias evangélicas, pero la mayoría son católicas.

Las familias en promedio tienen cinco hectáreas de tierra, pero hay familias con 10 y 20 hectáreas. No toda la tierra está en el mismo sitio, sino en la zona baja de la comuna y otra en la alta, así tratan de obtener diferentes productos aprovechando de los diversos pisos ecológicos. Las familias con poca tierra, tienen máximo tres hijos, pero incluso las familias adineradas pueden tener uno solo. Una familia corta hace más pesado el trabajo de las mujeres, pues la esposa se encarga sola de cuidar la familia y los animales (vacas, cuyes, pollos, chanchos, llama, perros y gato).



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Familia nuclear de María Lema y Alcides Naula).

En la comuna funciona el centro educativo hispano fiscal “General Pintag” fundado hace 30 años, que funciona hasta décimo grado de educación general básica unificada²⁷ al que asisten más de cien niñas y niños. Sin embargo, para las familias comuneras, los estudios en Salcedo son más valorados porque perciben una mejor educación académica que brinda oportunidades de movilidad social ascendente a sus hijas e hijos, lo que aleja a la población joven del mundo comunitario.

Casi toda la comuna tiene riego, los productos más cultivados y comercializados son: papa (150 has.) y haba (150 has.) y pastos cultivados (500 has.) que van en aumento (MAGAP, 2015, diario de campo). También se cultiva mellocos, ocas, cebada, ocas y alverja. La papa demora en crecer de 5 a 6 meses, las habas de 6 a 7, la cebada de

²⁷ Fui a ver al director de la escuela y ofrecerme como voluntaria, pero me dijo que no podía darme una entrevista ni trabajar allí, a menos que pidiera permiso en el Distrito del Ministerio de Educación – Salcedo, presentando varios requisitos que se exigían por disposición del presidente de la República. Esto muestra que el territorio comunal está cada vez más controlado por el Ejecutivo.

7 a 8, la oca de 6 a 7 y el melloco 8 meses. El trabajo agrícola es duro por las bajas temperaturas de la zona, por lo que cada vez más los campesinos se ayudan con maquinaria. Las siembras se hacen con la modalidad “al partir” en la que una persona pone la tierra y otra las semillas y el trabajo. Se practica la rotación de cultivos (papa-haba). En marzo de 2015 el quintal de habas se pagaba a 10 dólares en Salcedo, pero en la comunidad pagaban 2 quintales por 15 dólares. La gente vende sus productos el miércoles en la Feria de Salcedo.

Aunque la agricultura es una actividad extendida, la principal actividad económica es la ganadería. Según el MAGAP (2015) en Cumbijín hay: 5000 bovinos, 300 porcinos y 100 ovinos, lo que contrasta con lo reportado en 1979 por el IERAC que indicaba que Cumbijín tenía 4.000 cabezas de ganado lanar. También la gente tiene llamas y cuyes y desde 2014 tienen un proyecto de alpacas que suman 75.

La mayor parte de la gente produce leche cruda, que vende a intermediarios y empresas lecheras locales como “El Ranchito”. También compra leche la quesera “La Chacrita” propiedad de una familia comunera y la Asociación Sierra Nevada, propiedad del *ayllu* (Naula- Quishpe) que posee una planta enfriadora de leche; la leche acopiada la vende a dos empresas “La Finca” de Cotopaxi y “El Ordeño” de la AGSO (Asociación de Ganaderos de la Sierra y Oriente). Diariamente Cumbijín comercializa 20.000 litros de leche. La Asociación Sierra Nevada compra 4.000 diarios y entrega 2.000 a “La Finca” (Santiago Naula, 2015, entrevista).

Para describir la producción agropecuaria, citaré el ejemplo de una familia que tenía seis vacas, cada vaca producía 10 litros por la mañana y 10 litros por la tarde, lo que significaba 42 dólares diarios, 600 litros al mes por cada vaca, que suma 210 dólares de ingresos mensuales. La esposa vendía la leche a la Pasteurizadora “El Ranchito”, empresa que pagaba a 0,35 centavos USD el litro, lo que significa que mensualmente obtenían un ingreso de 1.260 dólares (esto varía si hay una vaca enferma o del ciclo productivo de cada animal).

La Planta enfriadora de Sierra Nevada pagaba 0,40 centavos a los productores que entregaban en la Planta, y 0,39 a quienes usaban el recorrido de la asociación. Pregunté a la esposa de la familia mencionada ¿por qué no le vendía la leche a la Asociación para obtener más dinero? Me respondió que no son serios, que a veces no

compran la leche. Pero luego, me di cuenta que había un distanciamiento entre ambas familias o *ayllus* por temas de liderazgo.

Vender la leche es un asunto que rebasa la transacción mercantil, tiene que ver con fidelidades relacionadas con la amistad o enemistad de los *ayllus* y con la seriedad de los compradores expresada en comprar siempre la leche, mantener el precio ofrecido, tener dinero en efectivo a la mano para cumplir con los compromisos de pago y aceptar el liderazgo del comprador. Luego corroboré mi impresión cuando un familiar de esta productora me pidió que redactara un proyecto para presentar al GAD provincial con el objetivo de poner en marcha otra enfriadora de leche en la comunidad a su cargo.

Además del ganado, la familia mencionada tenía dos llamas, un torete, 80 cuyes, 25 gallinas de incubadora, los dos últimos para la venta, el autoconsumo y compartir con el ayllu. También la familia cultiva papas y habas. El padre de familia tenía un empleo público, pero los mayores ingresos de esta familia provenían del trabajo agrícola y ganadero a cargo de su esposa. El sueldo mensual como servidor público de “servicios” como debió estar catalogado, alcanzaría entre 527 y 553 dólares, pago enmarcado en la escala remunerativa unificada del Ministerio de Coordinación de Conocimiento y Talento Humano (MCCTH, 2015).

Esto me llevó a preguntarme ¿por qué para esta familia el trabajo en el sector público es más valorado que el agropecuario que rinde más económicamente? Creo que lo es, porque trabajar para el estado otorga un capital social y simbólico importante en la comunidad, pues permite obtener información, dinero en efectivo, ampliar vínculos sociales, tener prestigio para ser tomado en cuenta en los cargos comunales. Solo cuatro comuneros ligados a la dirigencia comunitaria son funcionarios públicos.

Ser comunero o comunera en el Ecuador del Siglo XXI

La actividad en la comuna empieza temprano, las mujeres se despiertan cerca de las cinco de la mañana, aunque las mayores lo hacen antes, ellas prepararan el desayuno que varía dependiendo de lo sucedido el día anterior, por ejemplo si visitaron a una pariente y esta les regaló leche, el desayuno será una colada de dulce con leche y pan, el lunes el desayuno es más festivo e incluye cerdo, pollo, cuy. Si la mujer tiene prisa, preparará tallarín con pollo y si hace mucho frío una sopa. La papa forma parte de todos los platos, otro ingrediente recurrente es el arroz, por ser barato y fácil de preparar. Las

familias no suelen consumir leche, casi toda la producción se destina a la venta que conlleva ingresos quincenales. Vender cada litro de leche es una forma de ahorrar.

Las mujeres dan de comer al esposo, a sus hijas e hijos, luego de lo cual, los últimos se dirigen a sus centros educativos. Si estudian en Salcedo toman un bus y salen más temprano. Los que estudian en la comunidad y viven cerca de la escuela van caminando, aunque llueva. Estudiar en Salcedo es más prestigioso que en Cumbijín, las familias con más dinero envían a sus hijas e hijos a la ciudad o van a vivir con ellos de lunes a viernes en un cuarto, los fines de semana regresan a sus casas, los padres y madres van todos los días a la comunidad para cuidar sus animales y cultivos.

Las mujeres ordeñan a las vacas, a veces las tienen en pastizales cercanos, pero si se acaba la hierba las llevan a terrenos apartados de sus familiares, lo que supone un duro trabajo y salir más temprano. El promedio de vacas por familia es seis, hay quienes tienen diez o más. El trabajo agropecuario implica cuidar el ganado, darle agua, ordeñar las vacas, lavar y llenar los tanques de aluminio para transportar la leche, cargarlos hasta la carretera donde pasa el lechero que la recoge dos veces al día. Usualmente la leche se transporta en llamas. Luego, las mujeres revisan la salud de las vacas, si una está enferma habrá menos leche, ellas mismas las curan. Si es complicado, buscan ayuda técnica.

Luego pueden visitar a su suegra o su madre, quien le ofrece leche, frutas, dulces, un cuy, gallina. Luego de lo cual regresan a la casa a lavar la ropa, limpiar la casa, preparar el almuerzo y dar comida a los animales. A veces las mujeres van a hacer gestiones en Salcedo, a su regreso preparan el almuerzo, lavan los platos, van nuevamente a ordeñar a las vacas para enviar la leche en el carro recolector que llega después de las 2 pm. Después regresan a la casa y suelen mirar la televisión un momento mientras tejen o cosen. Luego lavan o recogen la ropa, dan de comer a las gallinas y chanchos, recogen hierba para alimentar a los cuyes. A las 5:30 a preparar la merienda que sirven a las 6 pm., lavan los platos y dan de comer a perros y gatos con los residuos de la merienda y el agua que sale del lavado, sin desperdiciar nada.

Las tareas de las mujeres cuyos maridos no trabajan en la comunidad son más pesadas puesto que ellas hacen todo el trabajo que usualmente hace el esposo que consiste en preparar el suelo para sembrar, arreglar los corrales o las casas de los cuyes. Si trabajan marido y mujer es menos pesado el trabajo, pero ellas siempre hacen más, a

menos que tengan un alto nivel de discapacidad. Son las que se despiertan primero y las últimas en acostarse. En general los hombres no valoran el trabajo de las mujeres, pese a que ellas son un puntal en los hogares y la comunidad, gran parte de su trabajo sostiene la familia en el ámbito reproductivo y productivo, como ocurre con el cuidado de las vacas, la venta de la leche y el cuidado de animales menores. Los maridos pasan menos tiempo en casa, tienen más tiempo de ocio y acuden más a las reuniones comunitarias.

Hoy en día los hijos e hijas colaboran poco o nada con el trabajo agropecuario porque priorizan las tareas escolares y pasan todo el día en la escuela y colegio, regresan a la casa entre la 1:30 pm y las 2:30 pm dependiendo donde estudien. Dedican la tarde a hacer deberes, si han terminado pronto pueden hacer alguna tarea encomendada por su madre. Los hijos e hijas pequeños se acuestan a las 8 pm. para iniciar clases a las 7 am. Las mamás se acuestan a las 9 pm.

Cuando hay reuniones las mujeres se retiran antes ya sea para hacer el almuerzo o la merienda. Los hombres permanecen más tiempo y toman más la palabra, pero cuando tienen algún problema, las mujeres acuden a la Asamblea. La mayoría de dirigentes son hombres, pero en el cargo de tesorería suelen elegir a una mujer.

Los hombres se dedican más tiempo a trabajar en la agricultura y si tienen tractor pueden pasar varios días de la semana trabajando con ellos, en el cultivo, deshierba, aporque o cosecha dependiendo de la época del año. Aunque las mujeres participan más en la cosecha, en una cosecha de habas vi que de 10 personas nueve eran mujeres. La maquinaria agrícola es parte de la identidad de los hombres, los que tienen más dinero tienen su propio tractor y prestan el servicio a sus vecinos. Pocos salen a Salcedo a trabajar, para eso se necesita activar la red de padrinos, que amplían el parentesco y contribuyen a mejorar la situación económica, con su ayuda se puede obtener un puesto en el municipio o alguna entidad pública. Otro trabajo masculino es ser chofer de camionetas o buses, hay quienes prestan sus servicios en sus camionetas como parte del transporte comunitario.

En la primera década de este siglo debido a la crisis económica del país muchos jóvenes migraron a España. Sus padres lamentan el cambio que se operó en ellos, pues su nueva forma de ver el mundo, choca con los valores comunitarios. Los padres lamentan su falta de participación en la comuna, pero aún así actualmente dos migrantes

que regresaron de España son dirigentes de la comunidad, uno es presidente de la Junta de Agua Potable y el otro fue electo presidente de la comuna en 2016.

La segunda ocupación más extendida son los estudios (17,17%, MSP, 2013) a los que la mayoría de jóvenes valoran como fuente de prestigio, porque les permite según sus palabras “ser alguien en la vida” (Daysi Chacha, 2015, entrevista). En los últimos años el nivel de escolaridad subió al 48.7% (MSP, 2013), la población de entre 10 y 19 años estudia. En 2013 los estudiantes varones sumaban 65 y las mujeres 39. Es raro que los jóvenes vayan a la Universidad, pero cada vez más los y las jóvenes quieren ser profesionales y sus padres trabajan duro para solventar ese anhelo. La mayoría de varones quieren ser militares o policías, lo que para ellos representa un futuro promisorio, según un adolescente estas profesiones le permitirían “aprender inglés, tener buenos músculos, una buena educación y trabajo”. Algunas mujeres jóvenes quieren ser profesionales y vivir en la ciudad, pero sin perder la tierra de sus padres.

Una joven me dijo que a diferencia de la gente mayor, los jóvenes han perdido los valores y se han vuelto individualistas:

Se pierden las raíces de antes, a mí siempre me han dicho que salude que respete a los mayores, que tenga los valores que mis papás me han dado para ser una persona respetuosa. A los mayorcitos antes ayudaban, pero los jóvenes ahora se dedican más a la tecnología y pierden el tiempo, la tecnología se necesita para hacer deberes, pero a algunos jóvenes solo buscan diversión, no información. Antes había valores comunitarios, había apoyo entre todos, ahora cada quien va por su lado (Deysi Chacha, 2015, entrevista).

Dentro de los valores comunitarios está el respeto a los mayores y la ayuda a los demás; todos se quejan que estos se están perdiendo y que los jóvenes cada vez son más individualistas.

La organización comunitaria

Cumbijín y las comunidades de la zona oriental filiales de la FECOS no tienen fama de ser organizadas. Técnicos y cuadros²⁸ del MICC manifestaron en mi investigación previa de 2008 que estas comunidades han perdido sus valores comunitarios y tienen una mentalidad individualista empresarial. Señalaban que la FECOS solo se organiza para matricular los carros de los comuneros.

²⁸ Se denomina “cuadro” en la izquierda ecuatoriana a quien se ha formado políticamente y pertenece de forma orgánica a un movimiento político.

La gente de la zona oriental tienen metido el dinero... hay una competencia muy fuerte en esa zona, todos deben tener carro. Para la gente de la zona, los dirigentes son vagos [... las preocupaciones son] ¿cómo conseguir carro?: full explotación de la tierra, [cultivos de papas], vacas lecheras y “con eso me compro el carro” y les da. En Mulalillo [Occidente de Salcedo] sembramos un quintal de papas y la aspiración es de un quintal cosechar diez, en Cumbijín es treinta, uno por treinta²⁹ (Ángel Tibán en Rodríguez Pérez, 2013).

Tibán alude al interés de la gente de la zona oriental por el dinero y el transporte, su desinterés por organizarse y la sobreexplotación que hacen de la naturaleza para acumular dinero. Esto implicaría que los valores indígenas han desaparecido y que solo se guían por la competencia, un valor capitalista. Él manifiesta su preocupación por la falta de interés organizativo, sin embargo, más adelante, veremos cómo la gente del oriente de Salcedo, se organiza y lidera procesos cuando se trata de temas sentidos.

La misma percepción tenía el coordinador de una ONG que trabajó cerca de siete años en la zona: “nunca funcionó la organización de segundo grado en la zona de Cumbijín, Sacha, Chanchaló y Galpón, es gente que nunca impulsó ni fortaleció la organización porque tienen recursos [económicos], en cambio la gente pobre se organiza para vivir, como son ganaderos no les interesa” (De la Fuente, 2007 en Rodríguez, 2013). De la Fuente se refirió a un proyecto comunitario con 22 socios cuyo objetivo fue implementar una planta semi-industrial de quesos y yogurt que fracasó y quedó en manos de una familia, lo que para él significó oportunismo y desidia:

A la gente de Cumbijín es muy difícil organizarla, como son ganaderos las queseras no han funcionado bien, algunos de los que se han capacitado tienen queseras familiares, son oportunistas, solo les gustan las cosas fáciles, que les regalen, no hay esfuerzo de ellos, el FEPP quiso fortalecer la parte organizativa, ayudó a redactar los estatutos de la comuna, sacaron un crédito y en vez de fortalecer la quesera se compraron un carro y les robaron. (M.A. de la Fuente, 2007 en Rodríguez Pérez, 2013).

Para este técnico “ser ganadero” tiene una connotación negativa que implica ser individualista, desorganizado, privilegiar las ganancias. A eso adjudica el fracaso del proyecto, pero su fracaso no solo es responsabilidad de los comuneros, tiene que ver

²⁹ Esto ocurre porque no hay suficiente agua en la zona occidental y la tierra no es fértil, ante esto la gente de las zonas baja y occidental migra. Según el presidente de la FECOS: “Damos gracias a nuestros padres, al Todopoderoso, tenemos riego y producción, nosotros nos sentimos muy orgullosos de vivir en la zona oriental, tenemos el líquido vital para poder producir. En la zona baja en cambio migran. Nuestra tierra si es sagrada, es tierra negra” (G. Saca, 2015, entrevista).

sobre todo con el desconocimiento de las lógicas internas de la comunidad de quienes diseñaron los proyectos.

Las ONG consideraban “comunitaria” la economía de las comunidades, es decir una economía centralizada, producto de una sociedad armónica, sin diferencias. Pero, las comunidades se basan en economías familiares. Algunas familias tienen pugnas entre sí que se remontan a la época hacendaria, como muestran los estudios de Tuaza (2014), Soria (2014) y López (2015) cuando relatan cómo los dirigentes que luchaban por las tierras, eran denunciados por otros indígenas cercanos al hacendado. Desde entonces había una diferenciación social que más tarde se consolidó.

Otro error de apreciación de las ONG que creían en la existencia de una economía “comunitaria” se debe a que obviaban que las comunas son parte de una sociedad mayor capitalista con actores que pugnan por explotarlas. Una parte de estos actores está formado por transportistas que funcionan de intermediarios. Para sobrevivir cada familia debe lidiar con un mercado competitivo, en el que venden sus productos en competencia entre ellas. No obstante, muchas comunidades como Cumbijín administran sus páramos de forma conjunta y ejercen su soberanía en su territorio para lo cual tienen una administración comunitaria basada en la Asamblea.

Naula y Caizalitín (2004: 9) refieren problemas organizativos en Cumbijín como la falta de formación de sus líderes, el “egoísmo entre comuneros”, la “falta de concientización de las comunas de Cumbijín y Sacha” y la ausencia de actividades “en defensa del páramo”. Sin embargo, en el 2015 la comunidad lucía organizada y consciente de la necesidad de cuidar el páramo, prueba de ello son las reuniones y Asambleas quincenales donde se observa la participación de comuneras y comuneros adultos, la unidad de la Junta de Agua Potable y de la Junta de Agua de Riego con la Directiva comunitaria. En ellas se evalúa su trabajo, ajusta la planificación, deciden y resuelven los problemas que se presentan. En cada reunión o Asamblea, se elabora un acta que brinda cierta legitimidad y se constituye en un registro histórico.

Según un dirigente: “Todos sumamos a la gran causa de la comunidad” (Diario de campo, 2015). Sin duda, la unidad potencia el trabajo comunitario, pero ¿qué hace que para las y los comuneros, la comuna luzca poco organizada? En las entrevistas la mayoría de adultos y personas mayores recuerdan tiempos mejores en los que la comunidad marchaba unida y había una mayor participación en el trabajo comunitario y

en el pago de las cuotas; coinciden que el motivo del decaimiento organizativo se debe a la entrega de una parte del páramo comunitario a las familias socias en 1997³⁰ para frenar la migración, porque al disponer de más tierra las familias potenciaron sus ingresos a través de actividades agrícolas y ganaderas, pero el nivel organizativo bajó.

Poseer más tierra requería de mayor tiempo en el trabajo agrícola y ganadero, sumado a ello, las familias decrecieron en número, lo cual requirió mayor cantidad de trabajo y demandó más tiempo de las personas adultas en detrimento de las actividades organizativas. Poseer más hectáreas y menos hijas e hijos incidió en la disminución de la participación organizativa, pero, aún así las reuniones agrupan cerca de 50 personas y en las Asambleas oficiales no bajan de 150 personas. Las reuniones comunales se hacen los domingos de 5 a 10 pm. y las asambleas son matutinas. La participación no es igual entre los comuneros, un grupo llega temprano y se retira a las 7:00 pm., generalmente son mujeres que debido a sus roles de género están a cargo de alimentar a la familia.

El aumento de ingresos familiares facilitó que los jóvenes estudien la secundaria, cosa que sus padres no pudieron hacer. Esta situación amplió la brecha generacional y apartó a los jóvenes de las tareas agropecuarias y del interés por la organización. Sus sueños son distintos a los de sus padres, muchos quieren salir de la comunidad y dedicarse a trabajos del sector terciario vinculados con la tecnología, con la carrera militar o policial. Observé en las asambleas de la comunidad a jóvenes mujeres y hombres que representan a sus padres, que en las Asambleas se instruyen e informan de lo que significa ser comunero o comunera, los varones son numerosos en las *minkas*, las personas adultas y mayores trabajan eficientemente. La presencia juvenil en las *minkas* fortalece sus lazos, al tiempo que se ponen al corriente de las tareas y problemas organizativos desde su perspectiva y se integran a la familia.

Un dirigente adulto comentaba que cuando fue “wambra” le interesaba ir a las reuniones para encontrarse con amigos y hacer amigas, en esta dinámica fue adelantándose cada vez más al compartir con los dirigentes y los acompañó a varios recorridos para cuidar los hitos intercomunales. Ahora es un puntal en la comunidad (Jorge Naula, Diario de campo, 2015). El aparente desinterés juvenil por la organización

³⁰ La entrega del páramo fue gratuita, estuvo a cargo del presidente de la comunidad, actual presidente de la Junta del Agua de Riego.

puede ser temporal, pues al asumir nuevas responsabilidades, como formar una familia, cambia su modo de actuar y pensar frente a los deberes comunitarios.

La forma moderna de vivir en la comunidad se observa en los jóvenes que combinan las tareas tradicionales con sus nuevas experiencias tecnológicas. Conocen del mundo globalizado y el de su realidad local. Usan celulares, redes sociales y acompañan a sus padres a las mingas. Esto lo percibí durante una minga, cuando fotografiaba a la gente de la comunidad en Llamahuasi. Cuando les pedí que se dejaran tomar una foto, posaron, me sonrieron y dijeron “para el Face” (Facebook).



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (*Minka en Llamahuasi*).

Una forma moderna de ser comunero la encarna Santiago Naula de 46 años que es comunicador y trabaja en Radio Latacunga, también es dirigente de la comunidad, coordinador del transporte comunitario y gerente de su empresa familiar: la Asociación Sierra Nevada. En función de potenciar su empresa que tiene una finalidad social, estudió Administración de Empresas en una universidad a distancia. Su familia con él, su hermano y su esposa administran la Asociación en la que funciona un Banco Comunitario para apoyar a sus socios.

La nueva forma de ser comunero incluye participar de algún modo en la organización comunitaria. En la actualidad Cumbijín ya no es una comuna desorganizada, pese a que muchos comuneros lo crean y refieran tiempos mejores. En los últimos siete años la comunidad se ha fortalecido organizativamente. A ello ha contribuido que uno de sus comuneros fue Secretario de Tierras y Recursos Naturales en el MICC (2005- 2007) y luego su presidente (2007-2009). Cuando estuvo en funciones Abrahán Salazar³¹, articuló apoyo para dotar de obras y servicios a la

³¹ Abrahán Salazar se formó con la Iglesia Católica, participó en un curso de CIESPAL para comunicadores comunitarios. Luego trabajó varios años en compañías petroleras en la Amazonía lo que contribuyó a asumir una identidad mestiza y alejarse de la indígena, no obstante fue nombrado presidente comunal en 1997. En 2004 fue uno de los tres comuneros designados como guardaparques del Parque Nacional Llanganates; gracias a este trabajo se dio cuenta de los beneficios que brinda el páramo a las

comunidad, por sus contactos con funcionarios indígenas de alto rango pertenecientes al MICC, consiguió el lastrado de la carretera Salcedo–Tena hasta Cumbijín y obras de riego ejecutadas por el Gobierno Provincial de Cotopaxi a cargo de César Umajinga y del CODENPE a cargo de Lourdes Tibán (ex presidente y ex vicepresidenta del MICC) con los que tiene fuertes lazos. Con estas obras mostró a la comunidad que se podía obtener ventajas al estar organizados, lo que ayudó a cambiar la percepción y actitud de los comuneros sobre la organización en 2015.

Actualmente, este dirigente es Presidente de la Junta de Regantes y parte de la Directiva comunitaria, su influencia es clave en la comunidad no solo por el peso del agua para los campesinos, sino por la formación política que recibió en el MICC, que le dotó de una visión estratégica que le permite discernir críticamente en la toma de decisiones comunales de tal manera que no se reviertan contra la comunidad, sino que fortalezcan el tejido organizativo y defiendan sus derechos.

Otro factor que incidió en el fortalecimiento organizativo tiene relación con la reelección del presidente de la comunidad, Jorge Naula por 4 años, lo cual le permitió dar continuidad a su gestión y canalizar mejor las demandas a los gobiernos locales, debido a su mayor experiencia para relacionarse con las autoridades, hacer las gestiones y conocer el modo de cumplir con sus requisitos. Sumados estos factores, logró potenciar la participación en la comuna y concretar trabajos para defender el agua de su comunidad y obtener proyectos comunitarios. El buen trabajo organizativo de la comuna en el periodo de Jorge Naula le ha valido el reconocimiento del MAGAP (René Barba, 2016, entrevista) y del MAE (Verónica Quilumba, 2015, entrevista).

El técnico del MAGAP dice que en Cumbijín “la gente es más organizada que otras de la zona oriental de Salcedo. Ahora Chambapongo está trabajando bien, viendo el ejemplo de Cumbijín que es término medio en organización, cumplen a ratos, a ratos no. No hay una organización perfecta, ni organizaciones que sean de lo peor, todas tienen sus pros y contras”. Este señalamiento muestra que las organizaciones son organismos vivos con momentos buenos y malos.

comunidades y ciudades al proveerles de agua y aire limpio; así que emprendió su defensa acercándose al MICC donde fue Secretario de Tierras y Recursos Naturales (2005-2007). En el cargo defendió a las comunidades de Cumbijín y Sacha y al PNLL del proyecto hidroeléctrico Llanganates de la empresa estatal Termopichincha. Su lucha lo llevó a la presidencia del MICC (2007- 2009) donde se volvió a acercar a la identidad indígena (Abrahán Salazar, 2008, entrevista).

Una técnica del MAE señaló: “gracias a Jorge Naula que es un aliado estratégico se ha notado un cambio en la gestión de la comunidad”. También reconoce que “Cumbijín y Sacha tienen una conciencia alta de conservación han bajado la carga animal en los páramos³² lo cual refleja una fuerte organización”. Además señala que la comunidad “tiene un alto poder de convocatoria, cuando se suscita un problema se les llama y vienen pronto y actúan inmediatamente para controlar a infractores del PNLL. La funcionaria del MAE reconoce que “hay un proceso organizativo consolidado en las comunas indígenas logrado por sus propios medios. Cotopaxi se autoidentifica con la organización indígena, están empoderados, se comunican entre ellos enseguida” (Verónica Quilumba, 2015, entrevista).

Se puede entrever entonces que el interés por la comunidad y la organización no están ausentes en Cumbijín, aunque los jóvenes no se interesen por hablar kichwa, ni quieran llamarse indígenas; cuando emprenden una iniciativa económica y se convierten en adultos, se dan cuenta que no tienen las mismas oportunidades, ni son respetados sus derechos, ahí es cuando vuelven sus ojos a la comuna que reclama, organiza el trabajo para beneficio de los comuneros y protege a los sujetos por medio de los derechos colectivos y a que se junta con otras comunidades en federaciones como la FECOS o que se aglutinan en el MICC o la CONAIE, según sea el tamaño del problema.

En resumen, la identidad indígena no se ha perdido como muchos creen, ni la organización comunal está en agonía, sino que esta, como toda organización tiene altibajos, con momentos en que se debilita la participación y otros en los que es más fuerte. El 2015 fue un año de fortalecimiento en la comunidad de Cumbijín.

La Asamblea

La Asamblea es un mecanismo de control donde se valora el bien comunitario y se censuran las actuaciones individualistas que menoscaban el bien común. La directiva y los comuneros dan seguimiento y evalúan las tareas comunales, vigilando que todos cumplan las disposiciones comunitarias. Por ejemplo, cuando la Directiva de la Junta de Agua recorrió el territorio comunal revisando los trabajos, se dio cuenta que dos

³² Por carga animal se refiere al ganado bravío que la comunidad mantenía en el páramo. Cumbijín tenía 2.600 cabezas de ganado vacuno y 4.000 de lanar en 1979 (MAGAP, Archivo, documento del IERAC 26 de julio de 1979). Actualmente tiene menos de 400 de ganado vacuno y ya no tiene ovejas; ahora tiene 73 alpacas manejadas por un grupo que participa de un proyecto ejecutado por MAGAP y Heifer.

familias no habían respetado el retiro en relación a la acequia, entonces los dirigentes denunciaron este incumplimiento en asamblea generando vergüenza en quienes incumplieron. Las censuras públicas limitan los beneficios individuales y velan por el beneficio comunal. En las asambleas también se evalúa las acciones y actitudes de los dirigentes, no basta con cumplir, tienen que hacerlo de forma efectiva, de tal manera que el beneficio se traduzca en algo concreto a favor de la comunidad.

La asamblea son los ojos y oídos de la comunidad. En ella participa un 45% de mujeres y 55% de hombres que se informan de lo ocurrido en su territorio, hacen ajustes, controlan, llaman la atención, utilizan los recursos comunitarios y transforman el territorio. Las y los comuneros refieren los acontecimientos cotidianos, siendo de esta manera un mecanismo de control social que tiene lugar por la cercanía de las y los comuneros, porque todos se conocen y mantienen relaciones cotidianas.

La asamblea tiene autoridad sobre las organizaciones internas a la comunidad y controla su desempeño. Cuando estuve en Cumbijín la asamblea pidió al presidente de “Acción Católica” organización que administra la iglesia que rinda cuentas del dinero recaudado en las limosnas y le conminaron a destinar este dinero para apoyar a las personas con necesidades urgentes. La asamblea es un espacio de aprendizaje y enseñanza mutua, es una escuela como plantea una comunicadora conocedora de las comunidades indígenas en Cotopaxi que trabajó ocho años en el MICC:

“el mejor sitio de aprendizaje es la Asamblea, no hay ningún otro espacio [...] lo que más le queda a la gente en su conciencia muy interior de persona de sujeto indígena es una Asamblea y cuando en una Asamblea le exigen que respete al otro o le dan el valor y dicen “todos vamos a callar porque la compañera va a hablar. ¡Qué bestia! “le hicieron callar al resto para que yo hable en la Asamblea”. Por eso es que nosotros en el MICC, las decisiones se toman en la Asamblea, [...] que tiene que decidir qué va a hacer, así se equivoque, pero es la Asamblea la que tiene que decidir, es la que va a juzgar a uno o a otro. El mejor sitio de aprendizaje es la Asamblea porque la gente le toma con más seriedad, sabe que ahí está el dirigente y que ahí se va a resolver. Algunitos ya no respetan ni la Asamblea eso sí ¡es cierto! Pero cuando un dirigente logra darle el sentido y la importancia a la Asamblea, no hay otro espacio mejor de decisión y de toma de acción. Se resolvió en Asamblea y esto se hace porque se hace, así no estemos de acuerdo porque se resolvió en la Asamblea. Perfecto, entonces que en una Asamblea le den la palabra a una mujer, le den la palabra a los niños es clave, que les dejen hablar en kichwa, qué más espacio para poder generar la comuna” (Maritza Salazar, 2015, entrevista).

La autoridad comunitaria y la asamblea son claves en las comunidades, el dirigente que es quien representa la autoridad de la comunidad dirige la asamblea y esto significa dirigir la participación y las decisiones de la comunidad.

En Cumbijín se valoran las asambleas. En las reuniones o asambleas se llama la atención a quienes no asisten a las reuniones, comisiones, *minkas* y si aun así las cosas no funcionan, el colectivo pone límites y sanciones. Un dirigente dijo en una frase algo que muestra la obligatoriedad del trabajo comunal: “Aquí nadie se va a librar del trabajo de la acequia”. A más del trabajo, la directiva con la anuencia asamblearia cobra cuotas ocasionalmente y multa a quien incumple la “*minka*” o no participa en las Asambleas, aunque lo ideal no es cobrarlas, sino que la gente participe.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Asamblea en la comunidad de Cumbijín).

En resumen, la asamblea es una muestra fehaciente del *minkanakuy*, donde se pone de relieve el cuidado de unos a otros, es el alma comunitaria, la que determina y controla lo que ocurre en el territorio, por todo ello, la asamblea es clave a la hora de ejercer los valores comunitarios y fortalecer los vínculos comunales y controlar el territorio comunitario³³, pues es una instancia de participación democrática por excelencia en la que intervienen representantes de las familias que deciden el destino de la comunidad, todos tienen oportunidad de expresar lo que sienten y piensan respecto a las mociones presentadas y de dejar sin validez lo que eventualmente puede haber decidido su representante con el solo hecho de abandonar el espacio de reunión.

Formación de dirigentes

La formación de líderes en Cotopaxi fue impulsada desde 1970 por la Iglesia Católica de forma sostenida y algunas ONG después de la aplicación de la segunda Reforma

³³ Lo cual tiene que ver con el Art. 56 de la Constitución ecuatoriana, numerales 5 y 6.

Agraria. Varios cuadros del MICC participaron en cursos en los que pudieron acceder a una perspectiva nacional y estratégica. En el proceso de formación de líderes, tuvo mucha importancia la construcción de Casas Campesinas.

En Cotopaxi se construyeron dos Casas Campesinas en Salcedo y Saquisilí que ofrecían alojamiento a los indígenas que bajaban de las comunidades a comercializar sus productos en la ciudad³⁴, pues debido a las largas distancias y a la falta de caminos debían pernoctar en la ciudad, como no tenían donde hacerlo, los indígenas acudían a las cantinas o chicherías, propiedad de mestizos, cuyos dueños les ofrecían posada a cambio de que fueran sus clientes. Por medio de ese mecanismo hombres y mujeres indígenas terminaban alcoholizados dejando todo el dinero de la venta de sus cosechas en estos negocios, llegando a sus casas con las manos vacías. Esta iniciativa mestiza tenía lugar en toda la sierra y a más de alcoholizar a los indígenas, era un grave perjuicio económico para las familias indígenas y campesinas.

Frente a este problema los sacerdotes promovieron procesos de reflexión entre los campesinos e indígenas y construyeron “Casas Campesinas” que en Salcedo ofreció a los indígenas la oportunidad de formarse sobre la realidad nacional y sobre la estructura social ecuatoriana desde la metodología de la Teología de la Liberación: Ver-Juzgar-Actuar.

En las siguientes fotos se aprecia el carácter reivindicativo de esta obra de la Iglesia, la primera muestra una marcha indígena que inicia en la Casa Campesina para solicitar y exigir apoyo al gobierno, y la segunda un curso de formación que tiene lugar en la misma.



Autora: Casa Campesina de Salcedo –Archivo FECOS (Izq.: Marcha para exigir fondos. Der.: Formación de los dirigentes de las comunidades de Salcedo).

³⁴ El viaje al mercado de Salcedo duraba cinco horas, por lo que debían pernoctar en la ciudad, un espacio hostil para los indígenas por el fuerte racismo predominante hasta los años 90 en los tuvo su punto de quiebre gracias al Levantamiento Indígena de 1990.

El proceso encaminado por la Iglesia en Cotopaxi tuvo como resultado el surgimiento de organizaciones campesinas que más tarde se constituyen en federaciones que agrupan a las comunas. La Casa Campesina de Salcedo fue un espacio en el que las instituciones gubernamentales y ONG llegaron con proyectos a las organizaciones, formaron técnicamente a indígenas y campesinos para construir obras de riego, diversificar su economía, fomentar la producción, dar valor agregado a los productos y formar comunicadores comunitarios y cuadros del movimiento indígena. La gente recuerda a FODERUMA, CESA, FEPP y CIESPAL (José Jaya, B. Salazar y Abrahán Salazar, 2015, entrevistas y archivo FECOS).

En un curso de formación de comunicadores comunitarios en Cotopaxi organizado por CIESPAL dirigentes como Abrahán Salazar, Diocelinda Iza, ex presidenta del MICC, Olmedo Iza ex funcionario del gobierno de Gutiérrez, Marcial Chicaiza, ex presidente de la FECOS y ex consejal de Salcedo, y Santiago Naula, coordinador del Transporte Comunitario, ex dirigente de la comuna de Cumbijín y gerente de la Asociación Sierra Nevada fueron compañeros.

Los dirigentes gestionan, realizan proyectos para beneficio de la comunidad, se relacionan con instituciones gubernamentales, obtienen recursos para obras o planificación comunal, recrean formas organizativas y redistribuyen los beneficios de los proyectos para beneficiar a la comunidad, controlan las *minkas* y la maquinaria prestada por los gobiernos locales, piden participación en la vigilancia de los recursos y servicios de la comunidad. En la actuación de estos líderes modernos se expresa el *minkanakuy* que busca el bien común y no solo intereses individuales. De esta manera, se busca de alguna forma salvaguardar al mundo andino de los valores impuestos por el mercado que formentan el individualismo.



Autora: Marisol Rodríguez P. (Desde Izq. José Jaya, expresidente de Cumbijín, Abrahán Salazar, presidente de la Junta de Agua de Riego; Jorge Naula, presidente de la de Cumbijín y vicepresidente FECOS, Santiago Naula, Coordinador del Transporte Comunitario y gerente de Asoc. Sierra Nevada).

Esta forma de actuar guiada por valores comunitarios muestra cómo los dirigentes cada uno a su estilo, buscan negociar con el estado que emprende iniciativas capitalistas. Los dirigentes usan tácticas que ayudan a la comunidad a enfrentarse con el mercado en mejores condiciones, sea forzando una redistribución del agua o reemplazando el ganado bovino (que deteriora los suelos y seca las vertientes) por alpacas adaptadas al páramo o creando mecanismos para mediar sus relaciones económicas con productos en vez de dinero como en el caso de la Asociación Sierra Nevada, ejemplo que se analizará más adelante.



Autora: Marisol Rodríguez P. (Izq: Mesa directiva FECOS, Der. Participación minoritaria de mujeres en la dirigencia).

En términos de género, la dirigencia en la zona oriental es algo masculino, como ocurre en la directiva de la FECOS y Cumbijín. Sin embargo, la contribución femenina es clave en la realización de actividades y toma decisiones, ellas son una suerte de conciencia comunitaria, que parafraseando al refrán popular, “saben hasta dónde estirar los pies”, porque saben de qué tamaño son las cobijas. Hay mujeres comprometidas con las comunas como la presidenta de la comunidad de Sacha y la tesorera de Cumbijín, pero no son las únicas. Después de un evento entre el MICC y la FECOS tuve la oportunidad de presenciar una tertulia entre dirigentes sobre el desarrollo de la reunión y de los últimos acontecimientos en su labor de dirigentes, es un ambiente donde se hacen bromas, brindan y toman cerveza. Solo estaba presente una mujer en el grupo que intervenía poco, pero era escuchada con respeto.

Relación entre comunidades

Cumbijín trabaja en muchos campos coordinadamente con la comunidad de Sacha debido a que ambas fueron una sola comuna al inicio, actualmente administran 20.000 hectáreas de territorio comunal. Para separarse Sacha argumentó la lejanía de la casa comunal de Cumbijín. Algo que diferencia a la gente de Sacha de la de Cumbijín es su

fenotipo, la mayoría de sacheños son blancos, barbados y de ojos verdes, son descendientes de campesinos pobres que migraron a la zona en tiempos de la hacienda. En las asambleas de Cumbijín se puede encontrar gente de Sacha, pero ambas directivas son independientes.

Sacha y Cumbijín tiene acuerdos para emprender proyectos conjuntos. Han conseguido proyectos como el del agua y de las alpacas, el primero con los gobiernos locales y el segundo con el MAGAP y Heifer. Sacha con menor población, exige que en los proyectos conjuntos ambas comunas reciban la mitad de los recursos, requerimiento mal visto por Cumbijín, porque la mayoría de gente de Sacha vive en Salcedo.

Todas las comunidades de la FECOS se relacionan constantemente en varios ámbitos como en el transporte, el mercado y la ciudad de Salcedo, comparten recursos como el agua y tienen familiares en común. Por ejemplo, Cumbijín comparte con la comunidad de Galpón una concesión de las aguas de Killotoro en la que tienen 4.12 litros por segundo. También Cumbijín le cede a Chambapongo al agua de algunas vertientes. Casi todas las familias con las que conversé en Cumbijín, tienen familiares en las comunidades aledañas, ya sea porque provienen de ellas o sus parientes contrajeron matrimonio con gente de otras comunidades. Un dirigente decía respecto a un conflicto con otro dirigente comunal que es mejor solucionar pronto los conflictos y limar asperezas porque: “Uno de la comuna tiene parientes en otras comunas”.

En mi permanencia en la comunidad pude apreciar la incomodidad que significó que los cantones Salcedo y Latacunga quieran disponer del agua de la comunidad, sin que se haya consultado a la comuna. Los comuneros percibieron como un acto abusivo este hecho. En efecto, para emprender una acción como esta, la Constitución (2008: 41) estipula que se realice una Consulta Previa Libre Informada a las comunidades indígenas que puedan ser afectadas por “planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente” (Art. 57, numeral 7).

No siempre la relación entre las comunidades es armónica. Hay comunidades que disputan el agua a otras y sus dirigentes quieren imponerse, lo que tensa las relaciones entre dirigentes y comunidades. El agua es un bien apetecido por cuya lucha se originan desavenencias entre comunidades. Hay varias comunidades de la parte baja interesadas en el agua que alberga el territorio de Cumbijín. En una reunión de las

comunidades de la zona oriental baja de Salcedo y el Monasterio cisterciense Santa María del Paraíso pude constatar que estos actores buscaban estrategias para obtener el agua de la parte alta donde se asientan Sacha y Cumbijín. La iglesia forma parte de este grupo, pues su convento está en la zona baja y requiere de riego para sus cultivos.

Una parte de las dificultades existentes entre las comunidades tiene relación con las concesiones que entrega el estado, pues como dicen los comuneros Senagua ha entregado “sentencias sobre sentencias, las comunidades no saben eso y solo llevan [el agua] y hasta pueden hacer pelear a las comunidades” (Diario de Campo, 2015).

Hasta 2010, la dirigencia de la comuna de Cumbijín no tenía una relación cercana con el MICC y la CONAIE, pero el hecho de que uno de sus comuneros haya sido presidente del MICC, ayudó a establecer nexos que posibilitaron en determinadas coyunturas políticas que la comunidad y la FECOS, apoyen acciones del movimiento indígena nacional, como las registradas en el Levantamiento de agosto de 2015 donde los dirigentes y las bases de las comunas de la FECOS alimentaron y hospedaron en la Casa Campesina a las y los caminantes que iban marchando de Zamora a Quito para exigir cambios en la política gubernamental del presidente Correa en relación al extractivismo que destruye la naturaleza y los territorios indígenas y al irrespeto a los derechos de los pueblos indígenas y los trabajadores del campo y la ciudad.

Como conclusión de este capítulo puedo decir que la densidad histórica de los pueblos indígenas los vuelve actualmente sujetos sociales claves en el país, los cuales a través de la CONAIE y de sus dirigentes kichwas han posicionado en todo el país su proyecto político denominado Sumak Kawsay. Dicho proyecto se asienta en un sistema conceptual cultural e históricamente posicionado en los Andes (Muyolema) que se sitúa como alternativa al individualismo promovido por el capitalismo a través del estado y los proyectos de desarrollo. Dicho proyecto también pretende dejar atrás las sombras coloniales que persisten durante la vida republicana del Ecuador. Este sistema tiene como referente los valores andinos donde el *minkanakuy* es un valor dominante que expresa el cuidado de unos por otros.

El *minkanakuy* tiene expresiones concretas en Cumbijín como la *minka* y la asamblea comunitaria que buscan el bien de todos. Estas expresiones tienen lugar gracias a la existencia de un territorio en el que se asienta la comunidad y es parte de la

identidad de las y los comuneros. Mi argumento es que este valor dominante entre los habitantes de Cumbijín tienen su representación material en la *Allpamama* - Madre Tierra- que es el ser que da la vida y el *Urcoyaya* -Padre Cerro- que es el ser que cuida y hace crecer la vida en el territorio comunal donde cuida de animales, plantas y hace posible la generación del agua.

La práctica de la *minka* y la asamblea fortalecen el tejido comunitario puesto que en ellas se practica el *minkanakuy* tomando decisiones bajo su lógica, gracias a ello, los comuneros de Cumbijín han defendido su territorio. No obstante, la comunidad no es un espacio idílico, hay pugnas a su interior producto de una diferenciación socioeconómica que viene del pasado ligada a la posición de sus antepasados en la hacienda, a la que llamo “diversidad entre pares”, porque se refiere a personas que comparten un territorio, un habitus, pero tienen diversa posición económica que los lleva a tener distintos intereses y modos de ver la vida, pero están amparados por valores comunes donde sobresale el *minkanakuy* como un valor que los protege de ser *wakchas*.

En efecto, quienes son hijos o nietos de *kipos* han tenido mayor acceso a la educación y capacitación, una mejor posición económica gracias a un mayor acceso a tierra y a relaciones con el estado que les permite tener acceso a bienes y servicios que potencian su trabajo (tractores), su economía (camionetas y buses), su prestigio (relación con la burocracia y acceso a cargos públicos) y les conecta mejor con el mundo globalizado (internet). A su vez, los hijos de huasipungueros tienen menor acceso a estos bienes y servicios. Pero, esto no es automático, hay comuneros que por su formación y capacitación iniciada por la Iglesia que democratizó el conocimiento y contactó a los indígenas al mundo del desarrollo, ahora ejercen liderazgo en la comuna, que ha sido fortalecido a través del acceso a la educación formal.

CAPÍTULO II

LAS COMUNIDADES INDÍGENAS: UNA REALIDAD MULTIDIMENSIONAL

El territorio es un elemento clave para las comunidades. Mi argumento es que el territorio está en el centro del debate sobre los valores, porque es la base material de la cultura que se rige por valores, si se pierde el territorio se pierde la posibilidad de pervivir como comunidad y como cultura. Del territorio comunal depende la autonomía en la toma de decisiones que es muy preciada y defendida por las y los comuneros. “Los derechos a las tierras comunales son el sustento para la estructuración de comunidades. El valor de la tierra como el sustento material de la reproducción de la vida sociocultural y política dentro de ellas, les permite contar con “autoridades étnicas, relaciones con el Estado y formas privadas y colectivas de apropiación de los recursos” (Ibarra 2004: 186). Los “recursos” pueden referirse a medios de producción o servicios, y estos guardan relación con la forma en que se vive la “tradicionalidad” (Contreras. 1996: 299-300). Por ello, la lógica neoliberal que buscó concentrar la tierra, encontró resistencia en las comunidades indígenas.

Este patrón donde la tierra es clave, se encuentra también en otras culturas Gregory (2012) describe que para los agricultores en la India, la tierra es considerada el “bien supremo”, una esfera que permite la producción de bienes y la reproducción de la familia, la comunidad y de las relaciones que las definen. El autor dice que la tierra es un bien superior para toda la humanidad y ejemplifica esto con el caso de los *hopi*:

En última instancia, la tierra es el bien supremo de la humanidad en general. [Para] los Líderes Religiosos Hopi [...]: La tierra es sagrada y si se abusa la tierra, el carácter sagrado y otras formas de la vida Hopi desaparecerán. La supremacía de la tierra está basada en el supuesto de que los guardianes humanos pueden proteger del abuso y la degradación humana. Globalmente hablando [...] la degradación del suelo es un problema grave y creciente. La cuestión de valor está en el centro de este debate que gira en torno a las preguntas, qué está sucediendo y qué se debe hacer (Gregory, 2012: 119-120).

Como afirma Gregory, la tierra está en el centro del debate sobre los valores, porque si se daña o pierde la tierra, la vida humana no se puede sostener, ni los valores comunitarios pueden ejercerse completamente. Este es un agudo problema en el mundo actual globalizado. La tierra y los valores son asuntos centrales para entender los procesos y lógicas de la globalización en sectores rurales indígenas como los de Cotopaxi.

En esta reflexión, combiné las características objetivas y subjetivas de las comunidades que son expresiones de una misma realidad y dan cuenta de su multidimensionalidad. Esta visión me permitió entender que el territorio posibilita la práctica de “valores exteriores al criterio monetario cuantitativo” (Estermann 1998: 102) propio del capitalismo, valores que se traducen en lógicas políticas y económicas contestatarias al individualismo.

Las comunidades indígenas se asientan en un territorio sobre el que se relaciona un grupo de familias que tienen un tipo de organización, un sistema propio de gobierno y una identidad relacionada con símbolos y creencias religiosas (Ortiz, 2012:100; Albó, 1994: 90, 92). Estas características difieren de los referentes estatales asentados sobre la noción de ciudadanía:

El carácter socioterritorial de la comunidad campesino/indígena, no es algo predeterminado ni estático. Es producto de un conflicto por fijar derechos a las tierras de comunidad, lo que implica una definición de límites que a la larga van configurando un espacio en el que se realizan actividades productivas, proporcionan una identidad de lugar y aspectos simbólicos vinculados a creencias religiosas, sitios sagrados y santos patronos. Es la otra cara de la construcción del Estado nacional que se sustenta en la formación de una comunidad política nacional y la extensión de la ciudadanía (Ibarra, 2004: 187).

La noción de ciudadanía se vuelve conflictiva en un contexto comunal, ya que esta está centrada en la construcción del individuo con derechos civiles, políticos y sociales; noción que choca con las pautas comunitarias centradas en lo local y en el corporativismo (Ibarra, 2007: 187).

La confrontación entre lo comunitario y lo ciudadano, vuelve a las comunidades particularmente activas a nivel político, porque constantemente necesitan defender su territorio. A esto se suma el ejercicio de cierta autonomía frente al estado en sus decisiones y de la justicia aplicada en el territorio que eventualmente las lleva a confrontar con el estado, porque éste se erige ideológicamente como el representante de toda la sociedad, aunque en la práctica sea “un proyecto ideológico”, “un ejercicio de legitimación” (Abrams, 1988) de una clase en el poder que protege sus intereses.

El estado se asienta sobre “formas nacionales de cultura política, estructuradas desde los valores, aspiraciones e imágenes burguesas” que sin embargo han sido posicionadas como “bien común o universal” (Corrigan y Sayer, 2007:76). Los valores

burgueses revestidos como bien común se intentan imponer en las comunidades, lo que choca con los valores comunitarios y específicamente con el *minkanakuy*.

Tal confrontación puede explicar las movilizaciones y demandas indígenas a lo largo de la historia de lo que hoy conocemos como Ecuador. A nivel político las comunidades indígenas se relacionan jerárquicamente con el estado central y el poder local que intentan someterlas y despojarlas.

La(s) comunidades están situadas dentro del marco de la constitución de un espacio político que supone la trama del poder estatal. Se halla sujeta a las pautas de organización del poder local, principalmente en torno a la división política administrativa que define una estructuración y una jerarquización del Estado nacional. Es así que aparece lo relativo a la “administración de poblaciones” como una fórmula construida por modos prácticos de dominación –hacia pueblos indígenas- que se construyeron como prácticas situadas en los niveles locales de poder (Ibarra, 2004: 186).

Las prácticas de dominación local y estatal refuerzan un hábitus³⁵ que consolida relaciones sociales coloniales que subsisten hasta hoy y promueven actitudes racistas hacia los pueblos indígenas que son considerados inferiores por su forma de apreciar el mundo. El estado a través de sus políticas promueve actitudes racistas porque toma los valores del capitalismo como universales y califica a los valores comunitarios como atrasados y a sus conocimientos como supersticiones.

Las comunidades tienen una identidad propia relacionada con símbolos y creencias religiosas (Ortiz, 2012: 100; Albó, 1994: 90, 92) que no solo son fenómenos subjetivos, sino que repercuten en el aspecto político y económico; por ejemplo, sus símbolos cobran importancia cuando defienden sus territorios ante el estado o actores externos. Los territorios comunales son la base de sus actividades económicas, sociales, políticas y culturales y por ello, les asignan una identidad local, diferente de la identidad nacional promovida por el estado, que tiene en la ciudadanía su ejercicio político y en el individualismo uno de sus valores fundamentales.

Las comunidades son un producto histórico, resultado de cambios sociopolíticos y económicos de las sociedades de las que provienen y de la sociedad en las que están

³⁵ Entiendo por habitus una categoría relacional que implica un conjunto de esquemas a partir de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan en él, esquemas definidos por Bourdieu como "estructuras estructurantes estructuradas" (Bourdieu, 2007:59). “Para Bourdieu el habitus se refiere a “los sistemas incorporados de disposiciones o predisposiciones socialmente adquiridos” estos sistemas se refieren a “propensiones clasificatorias y valorativas socialmente adquiridas y manifestadas a través de la apariencia externa, las opiniones y los fenómenos incorporados tales como la conducta, la postura...” Chihu, s/f: 185-186).

inmersas. Derivan de una institucionalidad de origen colonial que utilizó instituciones y valores precoloniales reconocidos en la época republicana dentro de una sociedad estamental (Ibarra, 2004: 186). Hoy en día están reconocidas jurídicamente por el estado, pero están ubicadas en los peldaños más bajos de la escala social.

Las comunidades indígenas ecuatorianas comparten con las peruanas y bolivianas el adjetivo de “andinas”, que les confiere características comunes alusivas a “un fenómeno multicultural y multi-étnico” asociado a “una categoría espacial, a un ámbito geográfico y topográfico” (Estermann, 1998: 61,41). Hablar del adjetivo “andino/a” implica ubicarlas en su contexto geográfico y cultural, no esencializarlas.

Estermann considera que lo andino es “la expresión actual de un largo proceso [...] que empezó mucho antes de la traumática aculturación forzada por la Conquista y que es el resultado de lo “incásico”, y lo “occidental” (Estermann, 1998: 41). En los Andes septentrionales lo andino incluye civilizaciones anteriores a los incas que basaron su organización social en señoríos étnicos, a diferencia de los incas que la basaron en el estado. Las comunidades andinas tienen una “lógica”³⁶ que se expresa en una serie de ‘principios’ o ‘axiomas’ fundamentales que se traducen en los aspectos materiales, en la cosmología, la antropología, la ética y la teología andinas (Estermann, 1998: 111).

Lo comunitario alude a una “realidad multidimensional” que incluye un aspecto material condensado en tierra, territorio, propiedad y otra realidad subjetiva referida a los “valores sociales, vínculos sociorganizativos, lazos culturales, sistemas políticos, jurídicos”, lo histórico y espiritual que marca también una identidad. El parentesco como parte de los lazos culturales estructura su propia forma de organización social (diferente a la de las organizaciones actuales creadas en función del estado). Esta concepción responde a una mirada “desde la faceta del orden social y de los procedimientos del manejo del poder de las autoridades comunitarias” (Simbaña, 2010: 1). La multidimensionalidad de la comunidad explica de forma atinada esta realidad social compleja constituida por múltiples aristas de tal manera que es difícil establecer diferenciaciones tajantes entre sus aspectos objetivos y subjetivos.

Comunidad indígena en Ecuador

Al amparo de la Ley de Comunas, en la década del 40 en Ecuador, se amplia y

³⁶ Entiendo por lógica “la estructura básica de un cierto pensamiento” (Estermann, 1998: 113)

consolida la organización indígena en algunas provincias de la Sierra. Desde los cabildos, las comunidades indígenas plantean reivindicaciones al estado para mejorar sus condiciones de vida, visibilizando las condiciones de explotación, discriminación y herencia histórica de los “indios” (Rivera y Simbaña, 2009: 38). En la década del 40 el “Indigenismo se convirtió en un instrumento de protesta contra la injusticia a la que eran sometidas las comunidades indias” al tiempo que buscó incorporarlas al desarrollo de las sociedades en las que vivían, para salvarlas del “atraso”. No obstante, el discurso indigenista no cuestionó “previamente la distribución desigual de la riqueza y, en consecuencia, el acceso limitado a los recursos productivos” (Bretón, 2000: 17-18).

En tal contexto indigenista la OIT ejecutó un proyecto en Ecuador, Perú y Bolivia denominado Misión Andina, caracterizado por un enfoque “desarrollista, integracionista y culturalista” acorde a las teorías de la modernización y de las ciencias sociales de entonces, no obstante, sus resultados repercutieron en la toma de conciencia de los indígenas sobre su situación de explotación (Bretón, 2000: 27), esto más la influencia del Partido Comunista, la Iglesia Católica pro Teología de la Liberación, el influjo de la Revolución Cubana y la presión campesina dieron por resultado un mayor asedio de los indígenas y campesinos a las haciendas.

Dicha presión dio paso a la primera Reforma Agraria en 1963 ejecutada por el régimen militar que gobernó entre 1963 y 1966 cuestionado por su autoritarismo, pero que favoreció a los indígenas huasipungueros que sufrían una gran explotación.

En 1973 el gobierno militar, del General Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976) expide la segunda Ley de Reforma Agraria que se basó en la primera, pero fue más allá, aunque más que distribuir la tierra dio preponderancia a la colonización de territorios que en su mayor parte afectaron a los pueblos indígenas en la Amazonía y la costa.

Desde una evaluación cuantitativa se establece que "a nivel nacional la superficie total invertida en Reforma Agraria fue de 9.026 km², es decir el 3,4% de la superficie del país; que es necesario comparar con los 63.631 km² legalizados por vía de la colonización, la cual tuvo un impacto espacial mayor [Gondard y Mazurek, 2001 en Hidalgo, 2008: 219].

En los años 70 los movimientos indígena y campesino confluyeron en el Frente Unitario por la Reforma Agraria (López, 2015: 86) que presionó al gobierno con marchas que se multiplicaron, al tiempo que los hacendados presionaron para evitar cambios profundos.

Ambas reformas contribuyen al fortalecimiento de las comunidades indígenas que tienen elementos comunes en Ecuador como lo expresan autores como Chiriboga, 1987; Albó, 1994; Santana, 1995, Ramón, 1994, “están constituidas por familias [ayllukuna], integran prácticas y valores comunitarios, gestionan colectivamente recursos, y comparten un territorio y un sistema de autoridad, que les permiten regular los conflictos internos y mediar ante el mundo externo” (Ortiz, 2012:101).

Pero, las comunidades también han tenido un proceso de diferenciación interno que ha dado como resultado una incipiente estructuración de clases sociales que aprovecha las relaciones de reciprocidad para sostenerse a su interior. Montoya describe este proceso de diferenciación en las comunidades indígenas peruanas, mencionando la

(...) existencia de una estructura embrionaria de clases dentro de las comunidades [relacionada con] “la actividad comercial, los servicios de transportes y [...] la propiedad de mayor cantidad de ganado. Estos comuneros comerciantes-transportistas-ganaderos son eslabones de una larga cadena de intermediación comercial en cuyos extremos están los campesinos parcelarios del campo andino y las empresas multinacionales de la producción capitalista” (Montoya: 1989, 208-209).

Ciertamente, en las comunidades no existe un mismo nivel socioeconómico, unos miembros tienen mayor poder político y/o mayor poder económico y pueden utilizar su posición dentro de la comunidad y los lazos que han establecido fuera de ella con el estado o con actores económicos o políticos para beneficiarse y fortalecer su capital social y su capital político o simbólico. Esta tendencia está ligada a la huella que dejó la hacienda³⁷ (Bretón, 2011:135), que a su vez les permitió conformar un nosotros del lado

³⁷ La hacienda “una voz tremendamente polisémica” (Bretón, 2012: 39), fue un modo de ocupación del territorio que fue “el elemento central de un sistema de dominación que tenía en la casta terrateniente su vértice jerárquico” Bretón (2011:136-137). Fue un “proceso de dominación política y económica centrado en la expropiación de tierra de las comunidades para la consolidación de la gran propiedad y en una nueva reestructuración de las relaciones para la explotación del trabajo indígena, sobre la base de nuevos procesos de dominación (yanapa, concertaje) que desestructuró la economía étnica, desarticulando las bases económicas e incluso políticas de los señoríos y con ello la posibilidad de la unificación nacional” (Herrera 2002:11 en Santillana, 2006: 221). La hacienda “funcionaba económicamente como ‘núcleo radiante’”, es decir como “nudos estructurantes en un amplio campo extraeconómico, que se extiende desde las jerarquías sociales hasta las prácticas políticas, pasando por el orden simbólico. [...] se refiere a la configuración del poder local en cada región [...] que pertenece al mismo proceso de constitución del estado nación ecuatoriano en la segunda mitad del siglo XIX. [...] y responde al problema de la administración étnica bajo el nuevo sistema político: el sistema del estado nacional de ciudadanos libres e iguales. En su médula consiste en una forma de delegación del poder y de control de la población indígena [...] entendiendo] el poder local como una configuración política pluriétnica, jerarquizada, un aglomerado de instituciones y vínculos sociales heterogéneos, en cuyo ápice trona siempre el patrón” (Baraona en Guerrero, 1993:85).

débil de la cuerda. Para Santillana la hacienda no solo motivó a los indígenas a buscar “estrategias de sobrevivencia o de reproducción de su vida misma, sino también la conformación de enemigos comunes contra quien luchar: el sistema de hacienda es el ejemplo más claro”. La autora argumenta que la cualidad de dominados y excluidos permitió a los indígenas construir su memoria histórica de dominación y resistencia (Santillana, 2006: 221). Y esta característica fue el sustrato donde se construyó la comunidad como un proceso histórico.

Este nosotros de cualidades determinadas y valores definidos producto de su cosmovisión precedente y de su reacción frente a circunstancias históricas, se entiende como una comunidad con una historia y perspectiva común que reacciona adaptándose a una estructura social para sobrevivir de una forma específica ante estímulos, problemas y peligros comunes. En este sentido la comunidad en el caso ecuatoriano es “una institución que se conformó en la tensión de los derechos comunales de la tierra y los conflictos por la definición de esos derechos” (Ibarra 2004:186 en Santillana 2006).

Para Ibarra la comunidad es “una construcción histórica donde las nociones de propiedad comunal definieron un sujeto colectivo que se apropió de determinadas percepciones jurídicas alrededor de derechos objetivos” (Ibarra, 2004: 186). En la misma línea “Si bien la comunidad existe desde hace siglos, esta fue una de las organizaciones sociales que han establecido las características del sujeto colectivo. El sujeto colectivo fue conformándose a lo largo de varios siglos y deviene en político como movimiento indígena” (Santillana, 2006: 221).

Un concepto que permite analizar las lógicas reproducidas en la hacienda y la realidad comunitaria es la economía, pues da cuenta de procesos hegemónicos con matices de lucha y consenso en el que “los grupos y clases subalternos llevan consigo <<la mentalidad, la ideología y los fines>> de grupos sociales preexistentes; en sus demandas se “afilian” a organizaciones políticas preexistentes; crean nuevas organizaciones dentro de un “marco” social y político preexistente” (Roseberry, 2002: 219). La economía moral como estructura normativa en la política campesina, permite entender cómo el momento en que los terratenientes rompieron con este pacto, los campesinos reaccionaron radicalmente, resultando más radicales que el proletariado (Scott, 1976: 3).

La construcción de las comunidades indígenas está sujeta a la economía moral y es expresión de un fenómeno hegemónico que se enmarca “dentro de un proceso político de dominación y lucha problemático y debatido” Roseberry (2002: 216). Tuaza relaciona este fenómeno con los actuales tipos de liderazgo en las comunidades de Chimborazo que provienen de “la compleja pervivencia de las antiguas formas de liderazgo provenientes del régimen de hacienda” (Tuaza, 2014: 194). Su vigencia explicaría, la dificultad de constituir organizaciones indígenas que perduren, la fragmentación de las comunidades, la diferenciación social comunitaria, la imposibilidad de construir un partido político indígena (Tuaza, 2014: 194). Además, este proceso hegemónico da lugar a un ejercicio de ventriloquía³⁸ de los líderes *jipu* y sus descendientes en las comunidades indígenas.

La organización comunal tiene fortalezas con las que logró en ciertos momentos sortear la explotación y discriminación estatal, las que le permitieron incorporarse menos traumáticamente al orden mundial en expansión e incluso en ocasiones con ventaja a otras instancias favorecidas por el statu quo (Pajuelo, 2012:147-148).

En las comunidades los indígenas ejercen sus derechos colectivos partiendo de su reconocimiento como seres subalternizados por el poder, como tales, los une una identidad étnica que se proyecta como política a la hora de exigir sus derechos.

Las comunas son las formas mediante la cual los indígenas ejercitan derechos en el acceso y uso de los recursos naturales, la justicia y el desarrollo, el idioma, la cultura, la justicia y la protección social. Además constituyen espacios subalternos donde los indígenas se reconocen como tales, como seres humanos o como runas. Estas prácticas constituyen la base de su identidad, que luego se despliega en las demandas y discursos en los ámbitos públicos interétnicos (Ortiz, 2012: 106).

Como menciona Ortiz, la subalternidad es parte de la identidad indígena, pues el orden colonial que permaneció después de la constitución republicana de Ecuador trata³⁹ como inferiores a los indígenas, y sobre ese reconocimiento fruto de la reflexión los indígenas han erigido sus luchas asumiendo el término “indio” o “indígena”. Como dice Macas “con el término indio nos dominaron, con el término

³⁸ Se refiere a un mecanismo usado por las élites blanco-mestizas ciudadanas, respecto de las poblaciones indígenas no ciudadanas que consistía en representar ante el estado a los indígenas (invisibilizados por el estado) por medio de una relación paternalista de origen colonial que interpreta y suplanta sus voces (Guerrero, 1997: 6-7; Cortés, 2010: 19).

³⁹ En Siglo XXI la república ecuatoriana en su discurso y en la Constitución reconoce los derechos de los pueblos indígenas y se plantea como su garante, pero no los cumple.

indio tenemos que liberarnos”. Esta identidad subalterna se recrea en la comuna, que es un espacio de protección para los indígenas y una plataforma desde donde se exigen sus derechos (Luis Macas, 2009, entrevista).

En esa medida, la comuna no es solo un espacio geográfico o productivo, sino también y sobre todo, un lugar desde donde se desnaturaliza la dominación y se exige al estado el cumplimiento de los derechos reconocidos en la Constitución. En resumen, la caracterización de la comuna que hemos hecho nos lleva a constatar su carácter multidimensional (Simbaña, 2010).

Para autores como Ferraro y Bonilla, la comunidad y la comuna no son lo mismo, sin embargo en esta investigación se usarán los dos términos indistintamente, acogiéndonos a la denominación que usan las y los indígenas. Ferraro plantea una diferencia entre comuna y comunidad:

La posesión colectiva de un recurso es [...] la característica principal de la comunidad como tal y lo que la distingue de otra forma de institución social ecuatoriana más difundida: la comuna. La comuna está formada por un grupo de familias/unidades de producción, reconocido legalmente por la Ley de Comunas de 1937, que transformó estas agrupaciones sociales en entidades jurídicas cuya finalidad es la administración del territorio. La comunidad y la comuna no son idénticas. La comuna no implica la posesión colectiva y/o el compartir; [...]. La comunidad es [...] una institución indígena específica que se refiere no sólo a la organización socio-económica sino, sobre todo, a un sentido compartido de pertenencia étnica (Ferraro, 2004: 62).

La consistencia que Ferraro atribuye a la comunidad tiene que ver con la identidad compartida, con lo que ella llama “un sentido compartido de pertenencia étnica”, en este sentido, aunque Simbaña equipara comuna y comunidad, comparte con Ferraro la idea de que la comunidad imprime una identidad en quienes la constituyen:

La comuna es una realidad económica, que no se agota en la propiedad colectiva, es una realidad política [...] es una forma de autogobierno y es una realidad cultural, porque vuelve a resurgir la memoria histórica, el sentido histórico de lo colectivo, de cierta hermandad, nos sentimos iguales en la comuna, más allá que la comuna en la realidad sea igual. Es un sentir objetivo y un deseo. [La diferenciación] no necesariamente te hace sentir menos; la identidad no es necesariamente una identidad entre iguales, es una identidad. La igualdad como fenómeno cultural es eso. Una noción de lo colectivo más allá de la realidad económica, social y política” (Floresmilo Simbaña, 2015, entrevista).

Esta identidad a la que Simbaña hace referencia tiende puentes entre las diferencias al interior de las comunidades indígenas que no son entidades igualitarias, sino que tienen otras identidades de género, de clases sociales que no están separadas (Prieto, 2011: 6). La diversidad se profundiza con los factores etéreos, la proveniencia de los ancestros y sus experiencias vitales, pues como argumenta Herskovits en Sahlins, no existe un patrón singular en las comunidades, ni en las culturas:

Ninguna cultura es (tan) simple (como para no) tener varios patrones. [...] Los patrones de valores fundamentales en una sociedad... serán efectivos sobre el grupo entero, pero existirán subpatrones por medio de los cuales los hombres organizan sus vidas diferentemente de las mujeres, los jóvenes e individuos de edades medias de sus mayores, los miembros de estatus socioeconómico más bajo que aquellos más altos (Herskovits, 1945:158, citado en Sahlins, 2001: 302).

Estas diferencias en las culturas y comunidades tienen que ver con el hecho de que éstas nunca han sido “tan delimitadas, autocontenidas y autosostenidas” sino que siempre reciben influencias de pueblos vecinos o de culturas lejanas, las cuales son apropiadas y pasan a ser parte de la “propia” cultura (Sahlins, 2001: 312).

En la comunidad el *minkanakuy* como valor es parte fundamental de la identidad, cumpliendo un rol de argamasa, que da sentido a la coexistencia social y dota a las personas de un sentimiento de cercanía y seguridad. Los valores sostienen las prácticas, guían las relaciones sociales y son directrices que orientan la toma de decisiones. El *minkanakuy* se expresa en normas comunitarias que crean una mutualidad entre seres humanos y seres de la naturaleza. Como valor este se vuelve práctica en el territorio o *pacha* (Muyolema 2012) respecto del *minkanakuy* que para él:

Es la base conceptual y filosófica que sostiene todas las formas de solidaridad entre las personas, entre los individuos y la comunidad, y entre las comunidades políticas-humana y, más ampliamente no humana [...] las múltiples relaciones que se derivan de la práctica de *minkanakuy* son fundamentales en la vida colectiva de los Andes, las relaciones que no pueden entenderse fuera del territorio o de habitar un lugar, una *pacha* (Muyolema, 2012: 303).

Como señala Muyolema el *minkanakuy*, se expresa en el territorio que es el contexto que lo posibilita. El territorio es la base material de las comunidades en la que se vitalizan los valores; ya que una parte sustancial de la identidad indígena se asienta en el hecho de vivir en un territorio, ser parte de él y organizar su accionar transformador respecto de la naturaleza. Sin territorio sería difícil disponer de normas y reglamentos para regular el uso del agua y de la organización comunitaria, sin él sería difícil

organizar las fiestas que cohesionan a la comunidad o sería complicado disponer de un tiempo moralmente obligatorio para la minka que responde a los intereses y necesidades vitales de la comunidad que ejecutando obras, soluciona problemas, obvia o contradice decisiones políticas del estado que pretenden perjudicarla.

López recalca el valor de la tierra expresando que la lucha de los indígenas por la tierra buscaba “exigir una jurisdicción sobre los suelos que les pertenecen históricamente. Ya que para ellos es valioso defender el espacio que sus antepasados cultivaron y les heredaron. Y porque del acceso a la tierra ha dependido la posibilidad de garantizar su reproducción social” (López, 2016: 25).

Un aspecto central que modula la vida comunitaria además del parentesco, la tierra y los valores, es el género, puesto que este está presente cotidianamente en todas las relaciones comunitarias, tal como ocurre en todas las sociedades. Como plantea Prieto “las relaciones de género proveen la trama de las relaciones comunitarias. Y este carácter colectivo de la estructura social en el mundo indígena aparentemente prevalece sobre otros órdenes” (Prieto et al., 2005: 155). Sin embargo, si bien los criterios de género son importantes en la comunidad, no necesariamente prevalecen sobre otros órdenes, sino que se imbrican con el parentesco, la tierra y los valores) forjando una amalgama que opera en la comunidad estructurando la vida social.

Relaciones de parentesco en la comunidad

El parentesco es un ámbito fundamental en los estudios etnográficos, ya que da luces sobre la organización de los pueblos y sus formas de relación social que caracterizan la acción social, pues “el motor de la acción social en el sistema de relaciones” (Auyero en Jaramillo y Del Cairo, 2013: 366). En las relaciones de parentesco la reciprocidad es nodal y no lo son tanto las relaciones biológicas que en Occidente dominan por la vigencia del “dogma occidental [del] <<individuo burgués>>,” pues “las relaciones grupales son el hecho primigenio; el grado de diferenciación de la convención social que son las personas, varía conforme lo prescriba el sistema de parentesco” (Sahlins citado en Iranzo, 2014: 251). Los parientes no necesariamente tienen relaciones de consanguinidad, sino que están próximos física y emocionalmente y participan de celebraciones que fortalecen sus lazos. Como anota Isbell (1974: 111) en las sociedades andinas “el parentesco, la reciprocidad y el ritual son fenómenos interdependientes”.

Según la “New Kinship Theory” esbozada por Marshal Sahlins, la mutualidad es la característica que define el parentesco: “mutualidad del ser que se extiende a diversos agentes por distintos medios desde un núcleo de crianza compartida, es un universal cultural, una estrategia evolutiva efectiva de asociación para la cooperación colectiva común a toda la especie humana” (Sahlins citado en Iranzo, 2014:254). En las comunidades andinas el parentesco es nodal, pues la organización de la producción “está estrechamente ligada al parentesco [...] las familias tienen una relación estrecha con las instituciones comunales” (Mayer, 2004:18). El parentesco implica compartir y conlleva una mutualidad que podría resumirse en el adagio “Hoy por ti y mañana por mí” y en esta relación se involucran sentimientos, esto es para Sahlins:

La mutualidad, en su realización óptima, hace a los parientes seres intrínsecos a sus respectivas experiencias; seres que emocional y simbólicamente, viven <<las vidas y mueren las muertes unos de otros>>. Esa mutualidad [...] es un hecho exclusivamente cultural, una convención que se construye socialmente de distintas maneras. [...] la procreación puede articular el parentesco, pero no es su origen necesario –al contrario, las relaciones establecidas con relación al nacimiento serían una metáfora de las relaciones de parentesco (Sahlins citado en Iranzo, 2014: 250).

Por tanto, las relaciones de parentesco también están compuestas por vecinos y amigos que pueden llegar a entablar relaciones de afinidad y/o compadrazgo. Esta mutualidad está presente en las comunidades kichwas y en los términos que plantea Muyolema (2012: 304), sería una práctica del *minkankuy* que busca fortalecer las relaciones sociales y proteger a las personas de la posibilidad de ser *wakchakuna*⁴⁰.

Contrastaré el *minkankuy* con el término *wakcha* (pobre, huérfano) que implica estar aislado del tejido social y se aplica a quienes no tienen “los familiares necesarios para ejecutar sus obligaciones cívicas o rituales” pudiendo tener riqueza material o no (Isbell, 1974; 138). En contraste, en los andes peruanos se llama *apu* (rico) a quien “comanda una red de intercambio recíproco grande”.

El término *wakcha* se aplica en las comunidades indígenas peruanas “a una persona que a pesar de mantener una riqueza material considerable, no mantiene una amplia red de intercambio”. En efecto, “el comunero está en oposición directa al *q’ala*, que significa literalmente ‘pelado’, ‘desnudo’. Este término se aplica a los mestizos, a

⁴⁰ Wakcha: significa en kichwa pobres, huérfanos, personas sin un respaldo comunitario. “Una persona pobre es un *wakcha*, alguien socialmente aislado o privado” Muyolema (2012: 304).

los foráneos y aquellos comuneros que se han ‘pelado’ de su identidad tradicional [...] Esta gente [...] se identifica a sí mism[a] como ciudadanos peruanos” y no como comuneros (Isbell, 1974:111).

En Ecuador también podría aplicarse el vocablo *wakcha* a la población “mestiza”, producto del proyecto político racista y colonial del estado-nación republicano, que conmina a la población mestiza a adoptar los valores individualistas de la globalización, lo que la lleva a alejarse del modo de vida comunitario.

El parentesco en los Andes se constituye en “una estrategia cultural de supervivencia [...] mediante la que los miembros de un grupo se influyen entre sí y traman un sistema-red de mutualidades-de-ser solidarias con el que se defienden del conflicto” (Sahlins en Iranzo, 2014: 251). Cabe recordar la precisión de Muyolema al respecto de la solidaridad implícita en el *minkanakuy* que no es puntual, sino permanente (Cfr. supra: Muyolema, 2012: 300, 302). En esa perspectiva, también la solidaridad ejercida en las relaciones de parentesco es permanente.

Desde la perspectiva de los Andes centrales, la comunidad se entiende como *ayllu* e implica relaciones de parentesco, por ello, se la traduce como parentesco: “El ayllu es una forma muy particular de ocupación territorial, que busca tener una diversidad de suelos, climas, niveles de altitud para satisfacer sus necesidades. El ayllu nunca renunció a la administración de sus recursos...” (THOA, en Choque 2005: 66). La característica de las relaciones de parentesco en las comunidades andinas está cruzada por el territorio y por el beneficio que deviene de su acceso y control por parte de las comunidades. Por tanto, el *ayllu* está cruzado por factores sociales, políticos, económicos, ecológicos y simbólicos:

El ayllu es un modelo de parentesco y de ocupación territorial. El parentesco liga al individuo y la familia a antepasados míticos y reales como a otros miembros del ayllu dispersos en un espacio territorial, su unidad como su identidad se reactiva a través del saber (o conocimiento) encarnado por el shamán. Saber, conocimiento shamánico es como fue conocida la memoria indígena. La conciencia de la historia, que a la vez es “reconstitución, por y para los vivos, de la vida de los muertos”, constituye el elemento que propulsa el volver a ser. El ayllu como forma de organización social, económica y política, tiene su expansión en casi todos los pueblos indígenas de la región de los Andes (Aron citado en Choque 2005:66).

Los *ayllukuna* cambian, pero permanecen, son como “las células, que continuamente crecen, se subdividen y [...] mueren, forman un tejido duradero, el proceso de

formación y división de las unidades domésticas es un aspecto de los sistemas de parentesco de los Andes, los sistemas de parentesco definen comportamientos y los imponen a través de sus normas” (Mayer 2004: 30). A su vez, estos comportamientos tienen su matriz en los valores comunitarios que recrean las relaciones cercanas, la mutualidad, es decir la responsabilidad y solidaridad permanente de unos con otros.

El término *Llakta* también es clave para entender el parentesco y los valores andinos. Sergio Sandoval, plantea que el término kichwa *llacta* está “íntimamente ligado” al de *ayllu* y a las *huacas*:

La *llacta* [...] Más allá de ser simplemente una denominación geográfica o de referirse a una ciudad o un poblado, es la profunda relación del habitante con su entorno, es el ser humano unido a su territorio cósmico. En este sentido, *llacta* es la unión de tres elementos esenciales en la cosmovisión andina: el huaca, el territorio y la gente. (Espacio Ameríndio, 2011: 44).

La definición de *llacta* (*llakta*) explicada por Sandoval refiere la interrelación profunda de los habitantes de Cumbijín con el entorno, no se trata solo de una relación geográfica, sino de una conexión ontológica que une a los comuneros y comuneras con la *Allpamama* y el *Urcoyaya* y da la sensación de abrigo y unión con el cosmos. Voy a referir una experiencia de mi trabajo de campo, cuando fui a visitar a una amiga adolescente, salí a caminar con ella por el terreno de su casa a ver sus vacas. En el camino nos encontramos con su padre quien me había contado que no le gustaba Salcedo por lo estrecho que es. Yo asocié esta idea con un cuarto pequeño, pero mientras nos sentamos a conversar en el pasto, él se recostó de lado mirando las vastas montañas verdeamarillas, ví en su cara una serena y profunda alegría. En ese instante me dijo mostrando el esplendor de las montañas que por eso le gusta vivir en su *llacta* y no en Salcedo; entonces sentí el significado de estar conectados al cosmos (Diario de campo, 2015).

En el territorio se fortalece la unión con el *ayllu*, pues el parentesco es también una estrategia cultural de supervivencia comunitaria que por medio del territorio establece relación con la naturaleza, con una óptica sociocéntrica que implica:

(...) seres mutuos, agencias colectivas distribuidas en varios cuerpos individuales, que piensan, sienten y actúan de forma solo parcialmente independiente -separada, pero mutuamente referente-. Ese sistema-red transmite-confiere a quienes ingresan en él dos propiedades: un estatus social –una posición social y el valor que se le adscribe, consistente en

un conjunto prescriptivo de experiencias mutuas de conducta con respecto a quienes ocupan otras posiciones, cuyo cumplimiento ofrece vivencias de existencia consustancial-, y las identidades y competencias vitales que deberían capacitarlos para cumplir y hacer cumplir esas expectativas (Sahlins citado en Iranzo, 2014: 251).

El parentesco es una amalgama que une a la comunidad y ofrece a sus miembros determinada perspectiva respecto del mundo, una pertenencia a una jerarquía social que establece comportamientos respecto de otras personas que pertenecen al conjunto comunitario y establecen identidades que traen consigo aptitudes que deben cumplir lo esperado en la comunidad. Los sistemas de parentesco asignan el poder a algunas personas y un estatus subordinado a otras por edad, orden de nacimiento, grado de parentesco y género. Estas unidades “se expresan en discursos verbales y no verbales que construyen un significado que hace a dicha unidad el centro natural de la vida económica” (Mayer, 2004: 31). En este sentido, los sistemas de parentesco facilitan la inserción de un habitus que se expresa por medio de símbolos y tienen relación con la actitud de compartir:

Las formas de constituir una relación de parentesco son en esencia idénticas y, en parte implícitamente, que el fundamento de todos los sistemas de parentesco son aquellos rituales de compartir que, en la cultura local, inducen a identificación empática entre los participantes que estos devienen cognitiva y emocionalmente, simbólica y existencialmente un solo ser [...] lo que hace parientes es compartir determinados bienes y/o males, goces y/o trabajos. En consecuencia el grado de parentesco de un recién nacido (u otra persona) con cualquier otra depende únicamente de lo que compartan, de acuerdo con sus posiciones y acciones, en el conjunto del sistema-red del que forman parte. (Sahlins en Iranzo, 2014: 252).

El parentesco es entonces una experiencia subjetiva porque se inscribe en el afecto, en compartir experiencias, comida, beneficios, perjuicios, alegrías, tristezas, problemas, soluciones, éxitos, fracasos, nacimientos, fallecimientos, tratos discriminatorios, y símbolos. Además es una experiencia objetiva relacionada con la pertenencia a una sociedad y un orden sociocultural que comparte un territorio y unos valores.

Las comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana comparten un ámbito sociopolítico -el poder comunitario- y uno económico-la economía familiar, que incluye “la producción, el intercambio de productos, la reciprocidad de servicios y la colaboración incluso en casos de migración donde están estrechamente relacionadas por el parentesco (Ramón, 1994: 27), pues:

depende[n] de redes sociales de parentesco, vecindad y afinidad [...] y éstas de la capacidad de acceso a los recursos, especialmente la tierra, que permite activar permanentes formas de reciprocidad que posibilitan la estructuración de núcleos de poder, que determinan los programas que en una comunidad se ejecutan. [...] el parentesco es una táctica de control de los recursos, especialmente la tierra, del poder y del espacio comunal (Ramón, 1994: 44, 46).

Como muestra Ramón, el parentesco es gravitante en las comunidades a nivel económico, político y ecológico, pues como ha demostrado Murra (2007) y Salomon (2011) en los Andes ecuatorianos durante el régimen de hacienda, las familias indígenas de las zonas altas todavía podían intercambiar productos con las familias de las zonas bajas, recreando el manejo de varios pisos ecológicos, práctica prehispánica, que requería el concurso de “una red económica, social, simbólica, sustentada en parentescos que acoplan complementariedades ecológicas” (Guerrero, 1991: 284).

El parentesco incluye compadrazgos con personas de otros pisos ecológicos para acceder a productos que no se consiguen en los pisos ecológicos ocupados por un ayllu. “Estas formas andinas de acceso a los recursos, constituyen conjuntamente las relaciones de reciprocidad intracomunitaria, formas adecuadas de organización y sobrevivencia comunitarias” (Ramón, 1994: 44). Tal organización fortalecía la economía y las relaciones sociales de las familias, les dotaba de productos para alimentarse, sanarse y realizar rituales. De lo contrario se producía “el debilitamiento de la cohesión de la comunidad y de la ayuda mutua” (Douglas, 1978: 32).

Para evitar el debilitamiento de la comunidad y de las personas (ser *wakcha*) es necesario ampliar la red de parentesco, pues mientras más grande es el *ayllu*, más conexiones se tejen y con ello más apoyos en trabajo y recursos reciben. Un *ayllu* amplio otorga prestigio, es la mejor forma de enfrentar la vida. Esto no es nuevo, Salomon ha destacado la importancia que tenía el parentesco en los Señoríos Étnicos de Quito, pues:

En la ideología aborígen, la capacidad para reunir una familia grande era motivo de gran prestigio. El registro de nudos en los k'ipu clasificaba a la gente por este criterio. Siempre el k'ipu comenzaba con la familia más grande de la parcialidad, y termina con una serie de individuos más o menos desconectados (*wajcha*, huérfanos, viudas, etc.) (Salomon, 2011: 233).

Como anota Salomon, las familias grandes se consideran afortunadas, era un privilegio de nobles. A nivel de los *ayllukuna*, se hacían alianzas para ampliarlos, Oberem (citado

en Salomon, 2011:241) señala que “A fin de fortalecer estas relaciones [lazos de afinidad entre los señores étnicos] se acostumbraba criar un hijo del jefe de un señorío en familia de otro”. Esta tendencia a entregar hijas e hijos a otros *ayllukuna* o familias extendidas se observaba también en los Andes ecuatorianos, hasta fines del siglo pasado. Por ejemplo, en Cumbijín la noción de parentesco no estaba reducida a la pertenencia biológica: “Antes para los mayores ha sabido ser fácil regalar a los hijos y la herencia nomás recibía cualquiera, los vecinos también daban herencia a vecinos si les caía bien y a los ahijados, daban no más, ahora ya somos individualistas y ya no damos, antes daban a todos” (Jorge Naula, 2016, entrevista).

En la actualidad a nivel político, el tejido social fortalecido entre *ayllukuna* se extiende a las comunidades que en la actualidad forman federaciones de segundo grado, como la FECOS. Estas a su vez conforman organizaciones provinciales de tercer grado como el MICC y el conjunto de organizaciones provinciales serranas forman la ECUARUNARI. La suma de regionales de costa, sierra y Amazonía integra la CONAIE.

El tejido social de base del movimiento indígena son las comunidades y estas se asientan en las familias. Fortalecer las comunidades es la propuesta política de la CONAIE. Si profundizamos es su proyecto político el *minkanakuy* aparece como un valor y criterio que es la base de su proyecto político que se opone a la economía capitalista que genera *wakchakuna*. La frase de la CONAIE expresada en el Levantamiento del año 2001 “nada sólo para los indios” va en esta línea:

La CONAIE tiene clara la propuesta. [...] las luchas que hacemos no hacemos solo para los indios porque, si hacemos solamente para los indios, tranquilamente podríamos negociar cualquier cosa, y podemos estar atendidos de alguna forma [...] Pero si no defendemos el interés nacional, los recursos del país, no combatimos la corrupción, no defendemos a los pobres, de qué ha servido el que aproveche solo un sector. Por eso es que en la CONAIE siempre estamos defendiendo a todos los pobres, [...] a todos los recursos del estado, siempre estamos peleando contra la corrupción, contra la explotación, entonces desde este punto de vista la acción está de alguna forma encaminando hacia la verdadera constitución de un Estado plurinacional, por eso incluso en las acciones, en los diálogos, en las propuestas, tenemos que buscar siempre el carácter nacional (Ricardo Ulcuango en Lukas y Cucurella, 2001: 19).

El proyecto político de la CONAIE no solo incluye a las familias y comunidades que conforman los pueblos indígenas, sino también a todas y todos los ecuatorianos, es

decir, su lucha tiene un carácter nacional⁴¹ que defiende a “los pobres” y se fundamenta en el parentesco. Esta orientación y el parentesco se constituyen en una “filosofía política nativa que guía la reproducción” (Uzendoski, 2010: 23). El autor sostiene que “las formas de parentesco y valores [...] representan una filosofía política [con raíces históricas que usó] mecanismos de circulación que incluyen el trueque, el matrimonio y la adopción”, mecanismos que sobrepasan los vínculos biológicos. Siguiendo a Uzendoski, es posible encontrar que el parentesco se constituye en un motor y conector social que dinamiza las relaciones sociales y las fortalece.

Si bien los jóvenes y muchos adultos de Cumbijín no hablan kichwa, siguen conformando *ayllukuna*, y los denominan “familias”, se trata de familias ampliadas patrilineales y patrilocales (aunque hay excepciones en cuanto a la residencia). Se entiende por *ayllus* las “familias de respeto que lideran” este término designa a la “gente que trabaja en la comunidad, que crea cosas nuevas para beneficio de la comunidad” (Santiago Naula, 2016, entrevista).

Familias o ayllus

A nivel productivo, la unidad de producción comunitaria es la familia o *ayllu* que se beneficia de la existencia de la comunidad que “no podría funcionar aisladamente, situación que conmina a la comunidad a tomar decisiones para nombrar sus autoridades, sus cargos, resolver conflictos, trabajar, decidir sus relaciones con instituciones, construir o reparar su infraestructura caminera” (Albó, 1994: 91-92). Estas decisiones compartidas promueven que las familias fortalezcan su organización puesto que a nivel económico, político y social recurren a la comunidad como un paraguas que las protege en lo cotidiano y en situaciones en las que son vulnerados sus derechos.

Las familias son la base fundamental de las comunidades, pues en ellas se recrean, los deberes de ayuda mutua, cuidado del uno al otro y búsqueda de beneficios. Las prácticas y valores comunitarios se ejercitan primero en la familia que suele vivir cerca y tienen como autoridad a los padres (Albó: 1994).

A veces se concibe a la comunidad como *ayllu*, aunque el término es problemático en su definición, autores como Godoy y Ferraro plantean que esta identificación no es dable para los Andes Septentrionales:

⁴¹ Aunque la CONAIE critica la forma en que se constituyó la nación ecuatoriana, que según Macas, se construyó “sin los indígenas y contra ellos” (Luis Macas, 2009, entrevista).

El ayllu es una importante institución social de los Andes centrales y del sur, que antecede a la colonización europea, mientras que no existe en el Ecuador. Su definición continúa siendo debatida entre los estudiosos de los Andes. En términos muy generales, ayllu es utilizado como “comunidad” o como una población organizada de manera flexible y holgada. Durante la última década, la etnografía andina se ha inclinado a definir el ayllu peruano y el boliviano de diferente manera (Godoy, 1986: 723; citado en Ferraro, 2004: 49).

Godoy se opone a utilizar la categoría *ayllu* en Ecuador. Sin embargo Salomon (2011: 226) menciona que aunque ni los españoles en la colonia “ni los testigos aborígenes parecen haber creído apropiado usar la palabra quichua *ayllu* pero, cualquiera que la palabra aborígen haya podido ser, la formación misma se asemeja al *ayllu* peruano”. Ciertamente, la categoría *ayllu* es debatida por los estudiosos de los Andes y no existe un consenso sobre ella, pero merece crédito Salomon por sus aportes al análisis de los Andes Septentrionales. En su libro *Los Señores Étnicos de Quito en la época de los Incas* menciona que la forma en que estaban organizados los señoríos contaba con una unidad fundamental que consistía en “un pequeño grupo de hogares bajo el mando de un noble aborígen y sus dependientes, estando cada grupo compuesto por entre veinte y cien unidades y entre setenta a cuatrocientas personas. Estos módulos fundamentales fueron llamados parcialidades por los españoles” (Salomon, 2011: 225-226). Estas podrían equipararse a comunidades⁴² ya que se trata de un grupo de personas que comparte intereses comunes, tiene una sensibilidad particular producto de una visión del mundo, comparten valores y se han organizado social, política y económicamente de un modo acordado para promover sus intereses y cumplir sus objetivos.

Es común equiparar el término familia con *ayllu*, pero como argumenta Uzendoski (2010), el *ayllu* no se puede entender desde la perspectiva del parentesco occidental, porque el *ayllu* se define por lógicas que rebasan la consanguinidad e involucran una teoría multiescalar de relaciones. Sobre el *ayllu* amazónico, que se funda en el parentesco y permite entender las relaciones basadas en esta categoría Uzendoski menciona que:

Los términos polisemánticos ayllu y muntun pueden aplicarse abiertamente para indicar una relación íntima entre las personas relacionadas en diferentes maneras [...] no pueden separarse de los

⁴² El vocablo “comunidad” tiene su origen en el término latino *communitas* y hace referencia a la característica de común, por lo que permite definir a diversas clases de conjuntos: de los individuos que forman parte de un pueblo, región o nación; de las naciones que están enlazadas por acuerdos políticos y económicos o de personas vinculadas por intereses comunes (<http://definicion.de/comunidad>).

sentimientos y dinámicas de cambio de las relaciones. La noción de parentesco lleva consigo la idea de que las personas no sólo comparten una sustancia común sino también un destino común que requiere compartir cosas y experiencias de la vida. Al mismo tiempo, así como aquellos que llegan a ser cercanos y a compartir la vida llegan a tener un parentesco, aquellos que no mantienen sus conexiones pueden quedar fuera de un ayllu. Sin embargo, la lógica social del parentesco siempre permite que las personas se hagan parte de otro ayllu debido a que las relaciones se desplazan para acomodar el movimiento. Efectivamente, muchas personas establecen una conexión con más de un ayllu [...] Además, como los aylluguna fluyen entre uno y otro es muy difícil ver donde termina un ayllu y comienza otro (Uzendoski, 2010: 110).

Como muestra Uzendoski, el *ayllu* es para los pueblos *kichwa* de la Amazonía ecuatoriana la teoría social de la vida que involucra aspectos objetivos y subjetivos, es una forma de concebir el mundo, organizarse y vivir en él. Mediante el parentesco se realizan actividades que transforman el mundo y se pueden calificar como económicas, políticas y sociales. El autor muestra que el concepto del valor se basa en lógicas y transformaciones sociales llevadas a cabo en los *ayllukuna*⁴³ y sus interrelaciones.

Con ayllu nos referimos a familia extensa y a proximidad tanto física como emocional, tiene que ver con empatía y una relación fraternal que exige ayudar en tiempos difíciles y compartir las alegrías en buenos tiempos. Este vocablo se refiere a las relaciones de quienes comparten experiencias y un destino común. Implica nociones de residencia porque las redes se potencian con la cercanía. La obligación de quien forma parte de un *ayllu* es trabajar de tal manera que la economía de la familia “prosperes” (Santiago Naula, 2016, entrevista).

Si bien en el mundo andino hay una terminología diferente, nuestro argumento es que las lógicas de parentesco se definen por las lógicas del *ayllu*. El *ayllu* implica una sustancia compartida, un destino común de personas quienes comparten experiencias, valores, problemas, soluciones, objetos, residencia, ecosistemas, vivienda, servicios, deberes para quienes conforman el *ayllu*, así como procesos de transformación de estatus y de intensidad de relaciones entre muchas personas interconectadas en un paisaje con redes de los *ayllukuna*.

En ciertas comunidades peruanas se puede usar “el término *ayllu* como un sinónimo de la palabra española familia. Es un término general que denota calidad de

⁴³ En el *kichwa* de la sierra se pronuncia *ayllukuna*, y en el *kichwa* amazónico, *aylluguna*. Las partículas *kuna* y *guna* expresan el plural del prefijo al que acompañan. En español equivaldrían a la “s” del plural.

pariente”; también se puede usar el término *ayllu* para diferenciar entre parentesco cercano o *karu ayllu* para parentesco distante (Isbell, 1974:130-131). En Cumbijín los mayores se refieren a *ayllu* para designar a las familias fuertes que ejercen liderazgo, es decir a la familia de los caciques, como comenta Santiago Naula:

[...] en mi ayllu serían todos los Naulas, los que somos de mi casa, mi papá, mis hermanos, mi tíos, los que somos una fuerza en la comunidad. El ayllus es como tener un liderazgo. Los mayores cuando dicen ayllus es gente de respeto que lidera, que trae nuevas cosas, siempre están pensando en la comunidad, trabajando, organizando entre buenos y malos, así entendemos el tema de ayllus, gente que está creando cosas nuevas, cosas que valen la pena. Cada ayllu es una familia, un apellido, así, pero no todos los Naulas son un ayllu. Hay bastantes apellidos Naulas, pero algunos ya están separados, alejados, ellos manejan otro ayllu (Santiago Naula, 2015, entrevista).

Santiago Naula coincide con Uzendoski respecto de las relaciones no alimentadas en el ayllu, cuando alguien se aleja de un *ayllu* deja de pertenecer a él, esto sucede con las mujeres de otras comunidades que por las lógicas patrilocales y patrilineales pasan a fortalecer el *ayllu* de su esposo y prácticamente se ausentan de su ayllu de origen. Otro comunero también menciona la persistencia del ayllu:

Antes utilizaban bastante la palabra ayllu que es la familia, también actualmente si utilizamos, también en son de chiste o a veces cuando una persona está haciendo matrimonio, siempre los mayores si dicen “*ayllu, ayllu*” significa familia, por no enumerar entre todos, tíos, sobrinos, se dice ayllu en general: tíos, sobrinos, todos... el ayllu es familiarizar, nos hacemos una sola ‘masa’, el esposo y la mujer y la familia del esposo y de la esposa, nos familiarizamos, en kichwa es: *ayllukuna* (Jorge Naula, 2016, entrevista).

Los significados de *ayllu*, aluden a la denominación de parientes bajo reglas de localidad y linealidad, con obligaciones morales que repercuten y norman la economía. La “comuna” es una agrupación de *ayllukuna* y sus lógicas internas son definidas por el parentesco. Gracias a la vigencia del parentesco, los *ayllukuna* que conforman la comunidad, han conservado la dinámica comunitaria y mantienen el control comunal de acceso a la tierra. Debido a la vigencia de los *ayllukuna* las presiones del estado y “las características individualistas de la Ley” no han fraccionado la comunidad. Comuneras y comuneros realizan trabajos para acceder a servicios básicos y comparten celebraciones; se organizan para conseguir lo que el estado no les proporciona (Albó, 1994: 95). Esto ocurre en Cumbijín, donde la organización de los *ayllukuna* suplía y suple las ausencias del estado, aprovecha en la actualidad los recursos estatales para

mejorar sus condiciones de vida, trabaja en las *minkas* de beneficio comunitario y realiza celebraciones que fortalecen los vínculos de parentesco que integran a los migrantes.

El Parentesco en Cumbijín

En Cumbijín la cercanía de los lazos de parentesco como señala Sahlins se experimenta cuando se comparten similares experiencias como: gozar del ecosistema de páramo y de su amplio paisaje; realizar las mismas actividades productivas: agricultura, ganadería, crianza de animales menores, beneficiarse del ecosistema donde viven y disfrutar de los paisajes; gozar de los beneficios de instituciones comunales como la *minka* y la reciprocidad que aluden a valores comunitarios que les permiten enfrentar conflictos similares de forma colectiva; compartir experiencias como transportarse desde y hacia la comunidad. En ese compartir cotidiano la gente se conoce, forja su subjetividad, aprende de los otros y encuentra a sus potenciales esposas o esposos.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez. (Compartiendo experiencias comunes).

En efecto, muchos de los matrimonios en la comunidad se realizan entre gente de Cumbijín y de las comunidades del oriente de Salcedo. Por lo general el patrón seguido es la patrilocalidad, es decir que cuando las parejas que se unen o casan, las mujeres van a vivir en casas de sus suegros, pero últimamente hay excepciones, pues depende de cómo se den los acuerdo para establecer la nueva residencia.

El parentesco gravita en la producción, en las siembras y cosechas de las que depende la reproducción familiar participan familiares, comadres, compadres, amigos y vecinos, sobre todo las mujeres. Ellas organizan el trabajo, distribuyen las tareas, preparan y brindan la comida a parientes y vecinos que les ayudan. En una cosecha de

habas en la que participé de un grupo de diez personas, nueve eran mujeres. En la cosecha de papas hay una participación más equitativa de hombres y mujeres. En las cosechas, las y los ayudantes reciben su pago con el producto cosechado. Rara vez se contrata gente a la que se le paga con un jornal. Estas relaciones continuas fortalecen los lazos de proximidad que tienen como resultado que vecinos y amigos potencialmente formen parte del ayllu al establecerse alianzas matrimoniales, como dice Jorge Naula (2016, entrevista) “Ahora, todavía se casan entre gente de las comunidades, entre gente tanto de Cumbijín, Papaurco, Chambapongo, Galpón, Sacha, Laivisa, Toaylin, todo eso, no hay fronteras ni hay límites”.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Compartiendo alimentos en la cosechas de habas).

La cercanía del parentesco tiene que ver con compartir alimentos, fiestas y rituales que marcan profundamente la ideología de las y los comuneros permitiéndoles fortalecer lazos de amistad, compadrazgo, alianzas y consanguinidad, para ello toda la gente se interesa en saber cómo viven los otros para ayudarse mutuamente. Estas relaciones incluyen el *figoneo* que se constituye en un control social.

Otro momento que demanda esfuerzo de los parientes es la organización y disfrute de las fiestas (patronales, comunitarias, matrimoniales o bautizos). La red de parentesco es un apoyo para quienes están al frente de la fiesta y esta fortalece los lazos del *ayllu*.

Para Maritza Salazar (2015, entrevista) “Lo más importante en la comuna es la familia”, para ejemplificarlo citó el caso de un dirigente del MICC quien no podía cumplir con la planificación porque siempre estaba ocupado ayudando a su familia:

“... M. A. nos tenía locos, nos decía: “es que mi prima tiene un problema”, [yo le decía] “¿Cual prima?” Pensé que la hija de algún tío o tía [...] Y cuando le preguntaba ¿es de su mamá o de su papá? [decía] “No, verás: ella es la mujer del hijo de un primo de papá que...” Pero ¡era su prima, su familia! y como en la comuna todos son familia, resulta que el hijo del otro es su familia... Ahí, hay un problema y rápido ayudan. A Blanca N. de Cumbijín, por ejemplo, veía una noticia y decía: ella si es mi prima. Yo le decía ¿Cierto? Pero usted no dijo que no tenía. [Ella respondía] No, pero verá: ella es mujer de la hija de no sé quien, que era prima de mi mamá, (risa). [Yo le decía] entonces no era su prima Blanquita. [Y ella contestaba] “No, no, si es mi prima, es mi familia, es mi familia”. Entonces eso en la comuna. ¿Cómo explicas eso? ¡Es un valor, solamente cuando reconoces al otro como tu hermano en este sentido, no de sangre, sino tu hermano, ya sea de la comuna! Se juntan para algo, cuando algo pasa... (Maritza Salazar, 2015, entrevista).

Salazar llama la atención sobre esa red ampliada de parientes que para los mestizos es reducida. En las comunidades indígenas las primas o primos son familiares en tercer grado de consanguinidad e incluye a personas que no comparten lazos de consanguinidad, pero si de afinidad, una prima puede ser la esposa del hijo del compadre o el esposo de la prima del hermano del cuñado.

Esta familia ampliada opera en los momentos difíciles, su apoyo es inmediato, incluye apoyo moral y aportes económicos en efectivo de los familiares que cooperan con prontitud. Por ejemplo, en Salcedo cuando le comenté a una fisioterapeuta de Salcedo que yo trabajaba en Cumbijín, ella me dijo enseguida que la gente de allí es muy unida, que toda la familia acostumbra a acompañar a quien tiene un accidente, llegan al consultorio y llenan la sala. Una vez atendió a una mujer de Cumbijín que se había roto la pierna. La fisioterapeuta se sorprendió al ver que más de doce parientes le acompañaron al consultorio, al no haber sido atendida en el hospital público. Ante la urgencia de operación que costaba 5.000 dólares, sus acompañantes juntaron al momento esa cantidad entre todos, ese mismo rato (Diario de campo, marzo/2015).

Otro espacio donde se manifiesta la centralidad del parentesco es la dirigencia, constaté como los dirigentes de la comuna tienen antepasados dirigentes, es así como se hereda el liderazgo. En el caso del presidente de la Junta de Regantes y asambleísta alterno por Cotopaxi a la Asamblea Nacional, su abuelo fue *khipo*, es decir mayoral de la hacienda, esto le permitió ir a la escuela en aquellos tiempos y formarse en los cursos ofertados por la Iglesia y ONG. Su familia tiene dinero y prestigio. El tiene la expectativa de que uno de sus nietos reciba el liderazgo, que no les interesa a sus hijos,

por ello lo llevaba a cursos de formación, le enseñaba palabras kichwas y para ratificar los lazos afectivos es su padrino, lo cual fortaleció los lazos con su yerno, proveniente de otro ayllu que tiene un fuerte líder comunitario. Con ello se reforzó la alianza entre los dos ayllus que inició a raíz del matrimonio de su hija con un miembro de otro ayllu.

Otro líder comunitario es Jorge Naula, cuyo padre provino de Machachi donde fue mayordomo de hacienda, lo cual dio una posición acomodada a su familia en Cumbijín, sus hermanos con actitudes individualistas no se interesan por la comunidad, pero él es un dedicado dirigente que acompañó desde los 15 años a los dirigentes de la comuna de Cumbijín, siendo secretario en dos ocasiones. Con los dirigentes conoció el territorio comunal, aprendió a valorar y trabajar por el bienestar comunal, y llegó a ser presidente de la comuna en 4 periodos consecutivos y actualmente es vicepresidente de la FECOS. Su sobrino se casó con la hija del presidente de la Junta de Regantes.

Otro dirigente destacado es Santiago Naula, cuyo tío abuelo regaló una hectárea a la comuna para que construya las obras comunales (casa comunal, iglesia, plaza de toros, oficinas comunales). Su padre un huasipunguero que devino en líder después de la Reforma Agraria, organizó el funcionamiento de una escuela y un colegio en la parte alta de Cumbijín. Santiago fue secretario y tesorero de la comunidad, ahora es presidente del Transporte Comunitario de la FECOS y gerente de la Asociación Sierra Nevada.

Recapitulando, el territorio es la base sobre la que se asienta la comunidad y donde se ejercen los valores que se traducen en lógicas políticas y económicas distintas a las individualistas, propias del capitalismo. Para los pueblos indígenas el territorio posibilita la práctica de valores contestatarios al sistema capitalista que es promovido por el estado nacional. En las comunidades kichwas el valor principal es el *minkanakuy* que implica una solidaridad permanente.

Las comunidades defienden su territorio porque este les permite ser y permanecer como pueblos. Esta identidad y permanencia ha posibilitado a la CONAIE, proponer un cambio de modelo político y económico alternativo al capitalismo, propuesta que garantiza el ejercicio de sus derechos aludiendo a valores comunitarios comprendidos en su visión del *sumak kawsay* que pretende derogar las bases coloniales del estado.

Las comunidades indígenas tienen un sistema propio de gobierno donde el cuidado de los unos por los otros es un valor que les otorga identidad, en la que gravitan símbolos y creencias diferentes a los referentes ciudadanos determinados por el estado-nación, los cuales se asientan en la construcción del individuo (Ibarra, 2007). La propiedad comunal ha dado como resultado un sujeto colectivo que devino en movimiento indígena (Ibarra, 2004) que se reconoce como subalternizado y a partir de esa identidad plantea sus luchas. Pesa en la identidad de este sujeto su pertenencia étnica y ejercer autogobierno (aún de forma limitada), tal identidad abarca diferencias económicas, de género y generacionales, que son propias de toda sociedad por “simple” que parezca. Pero los valores los agrupan, sostienen sus prácticas, guían las relaciones sociales y dan los criterios bajo los cuales se toman decisiones en el territorio.

La comuna es un espacio político donde se desnaturaliza la dominación y se exige al estado el cumplimiento de derechos, pero en el que también se acogen proyectos de desarrollo que profundizan su incorporación en el sistema capitalista. Las comunidades utilizan los recursos de los proyectos para resolver sus problemas materiales, pero terminan interpretando las lógicas del capital bajo lógicas comunitarias ligadas al *minkanakuy* que tiene su representación material en la *Allpamama* (Madre Tierra) y el *Urcoyaya* (ser que cuida y hace crecer a los seres vivos).

El estado se presenta como representante de todos los miembros de una nación, pero solo representa a una clase legitimada en el poder que protege sus intereses bajo un proyecto ideológico que se asienta en valores individualistas de la burguesía, que los ha posicionado como universales. Esta clase disputa el territorio a los pueblos indígenas. La confrontación entre los intereses del estado y los comunitarios vuelve activas políticamente a las comunidades que se defienden de los embates estatales o privados.

En los últimos años ha habido una confrontación del estado con el movimiento indígena, debido a que este pretende imponer proyectos extractivos en territorios indígenas. El estado a través de sus políticas promueve actitudes racistas porque toma los valores del capitalismo como universales y califica a los valores comunitarios como atrasados y a sus conocimientos como supersticiones.

Las comunidades se encuentran en un proceso de diferenciación interno por varios factores: clase social, género, edad, pero el parentesco es una amalgama que une a los miembros de la comunidad, no se trata solo de relaciones consanguíneas, sino de

extensas relaciones de afinidad y mutualidad, donde casi todos en la comuna son “primos”, la vigencia de un amplio parentesco salva a la gente de ser *wakchas*. El *ayllu* en Cumbijín se entiende como la familia ampliada y se refiere a un liderazgo que busca el beneficio de la comunidad, el *ayllu* está estrechamente relacionado con la *llakta* que implica una ocupación territorial y relaciones sociales, políticas, económicas, ecológicas y simbólicas, implica una profunda relación entre los seres humanos y el territorio. El parentesco “muestra la filosofía nativa que guía la reproducción” (Uzendoski).

CAPÍTULO III

LOS VALORES ANDINOS EN LA COTIDIANIDAD

En el capítulo I expuse mi argumento central: los valores comunitarios se encuentran vigentes en las comunidades indígenas y son expresiones de un mundo relacional. En este capítulo veremos cómo los valores comunitarios tienen una jerarquía mediante la cual uno de ellos articula a los demás. Los valores en el mundo andino tienen el principio de relacionalidad como telón de fondo de otros valores, donde el *minkanakuy* es un eje que los articula e implica el cuidado de todos los seres (humanos y no humanos). En esta relación se encuentra la noción de deuda en que unos seres suaves deben pagar a unos seres duros ontológicamente superiores (Salomon, 2014: 36-38).

Los valores comunitarios kichwas se expresan en el habitus andino donde juega un rol significativo el parentesco y el principio de relacionalidad, pero estos últimos no son los únicos vigentes, sino que chocan y conviven con valores capitalistas como el individualismo y la competencia que se manifiestan en el escenario actual de la globalización capitalista. Así, los valores capitalistas hegemónicos se enhebran en la aguja comunitaria, lo que produce conflicto en las comunidades, que no llegan a imponerse, puesto que los valores comunitarios como parte del habitus comunitario influyen en el comportamiento de las y los comuneros, quienes transforman las lógicas capitalistas en lógicas comunitarias que esbozan alternativas al desarrollo. Son opciones que trascienden el tejido comunitario y llegan a nivel de la sociedad nacional.

Para adentrarnos en el análisis explicaré los valores comunitarios andinos y citaré ejemplos de cómo se expresan en la comunidad de Cumbijín, lo que me permitirá exponer mi argumento y percibir cómo los valores andinos operan en un escenario de cambio cultural donde el estado introduce valores de la modernidad, que las comunidades asumen y transforman hacia sus lógicas, ya que existe una relación dialéctica entre el cambio cultural y la re-apropiación de valores (Almeida 1993, 10-11; Ferraro 2004, 60).

Valores

El valor es una categoría antropológica, “designa algo distinto al ser, a diferencia de la verdad científica que es universal. Reemplaza la noción relativa de “bien”, ya que lo bueno para una sociedad puede no serlo para otra. La ventaja de utilizar el término

“valor” reside en que permite considerar otras estimaciones del bien, sin llegar a imponerles una estimación específica (Dumont, 1987: 241-243) que sería etnocéntrica.

Los valores son sociales porque varían en cada sociedad e incluso a su interior entre clases sociales y “diferentes sectores de actividad y experiencia” Dumont (1987: 241-243). Ellos, rigen las instituciones sociales, siendo referentes de un pueblo (Herskovits, 1945 en Sahlins, 2001: 303) y la base de los sentimientos y prácticas económicas, sociales, jurídicas y políticas. Los valores tienen un papel clave en la permanencia e integración de las sociedades y en la personalidad de sus integrantes, pues existe un “estrecho lazo entre ideas y valores [...] y “junto a los valores [...] existe un mínimo de ideas y de creencias (Kluckhohn et al., en Dumont, 1987: 247). Es decir que los valores condensan el ethos de un pueblo y forman parte de su habitus.

Los valores aparecen organizados jerárquicamente, pues existe un valor principal que funciona en una cultura como eje de otros. Los valores y la concepción del mundo son un “contexto filosófico” en el que se mueven las culturas (Kluckhohn et al., en Dumont, 1987: 246-247). En la misma línea, Gregory (1997, en Uzendoski, 2010: 22) plantea que los valores son una construcción social pues “unen las relaciones entre las cosas con las relaciones entre las personas” [...] y permiten conocer la conexión entre lo ideológico y la praxis social puesto que “los valores son productos de la acción y las intenciones de los seres humanos” (Godelier, 2000: 260 en Uzendoski, 2010).

Sahlins, vincula los valores a la estructura de las culturas, porque se mantienen con el tiempo, permitiendo conocerlas diacrónicamente; tienen un papel instrumental y estructural, pues incluso: “los deseos dependen del contexto histórico de los valores, de las relaciones culturales potenciales o existentes, no solamente para su contenido sino por sus posibles realizaciones” (Sahlins, 2011: 306-307). Entonces, los valores son el faro que guía las ideas, acciones y actitudes de quienes comparten una cultura.

Valores comunitarios andinos

Conocer los valores de una sociedad específica permite entender su cosmovisión concreta, ya que éstos son específicos de cada cultura. En las sociedades andinas, rigen valores comunitarios como cuidar uno del otro (*minkanakuy*) y honrar la naturaleza de la que el ser humano es parte, visión que implica una relación íntima con ella.

Las culturas andinas previamente a la invasión prehispánica velaban por el bien común; la colonización desarticuló varias de sus prácticas, como el sistema de riego precolombino; el sistema de almacenamiento de los excedentes de maíz, mientras que rescataron otras como la *minka*⁴⁴, desde intereses coloniales. Aún así la *minka* sigue existiendo y plantea una preocupación de unas personas por otras y supone una voluntad que moviliza el duro trabajo para atender necesidades vitales comunes de las y los comuneros, desafiando altura, frío y hambre.

Dentro de los valores andinos podemos encontrar la relacionalidad, la reciprocidad, la correspondencia y la complementariedad. A continuación analizamos los distintos valores comunitarios y mostramos como se practican en las comunidades.

Diversos autores como Salomon, Estermann y Macas tratan sobre los valores en las comunidades indígenas. Salomon menciona el valor que estos pueblos dan a su relación y convivencia con la naturaleza, que no se define como “ambiente” (recursos) y humanos, sino por seres vivos con diferentes estados ontológicos (Salomon, 2014).

La reciprocidad, la responsabilidad social y los consensos calzan en el *minkanakuy*; en tanto que el sistema de propiedad alude a otra forma de economía que es distinta a la propiedad privada capitalista. Los consensos se relacionan con la forma participativa y democrática practicada en las comunidades a través de la Asamblea que no busca mayorías, sino que evita la división entre ganadores y perdedores; recurriendo a reflexiones públicas que conducen a beneficios para todas y todos. Para Macas:

Estos principios son normas éticas y prácticas de convivencia y de relaciones colectivas, pero también son imaginarios, ideología, el “deber ser”; es el “centro articulador de la cosmovisión indígena” y de la identidad, cuyos parámetros cognitivos están en contradicción con los defendidas por el liberalismo capitalista: utilidad, beneficio, progreso, desarrollo (Macas en Simbaña, 2010:2).

No obstante la existencia de estos valores, en la vida diaria hay interrupciones que los contradicen. En ocasiones estos forman parte de un discurso modélico, que pretende esconder las diferencias socioeconómicas y de género en las comunidades. Blanca Chancosa dirigente de la CONAIE cuestiona el discurso masculino dominante en los

⁴⁴ El diccionario de la CCE concibe la *minka* como un “trabajo comunal recíproco [...] En la cultura quichua el principio de la reciprocidad se ejercita a través del *ayni* y *minka*. La *minka* es un sistema de trabajo colectivo y recíproco para apoyar y contribuir en la mejora y desarrollo del *ayllu* y la comunidad, en actividades como la construcción de casas, puentes, canales de riego, casas comunales, escuelas, en labores agrícolas y otros. La *minka* en la comunidad está asociada al ritual y la fiesta, por lo tanto a la música y el baile” (CCE, 2007: 148).

discursos de sus compañeros (Susana Albán, comunicación personal). En efecto, las comunidades indígenas son espacios con problemas y contradicciones, donde existe la competencia que expresa un carácter individualista. En ellas hay gente que valora lo colectivo y buscan que los beneficios sean para todas y todos, pero también hay gente que en su discurso valoran lo comunitario, pero en sus prácticas reivindican el individualismo, -expresado en la sobrevaloración de títulos académicos, acceso a cargos públicos o privados, acumulación de bienes o dinero y roles políticos relacionados con la conformación de una burguesía indígena. Quienes buscan una movilidad ascendente ven como modelo los valores de la sociedad mestiza (como el individualismo) y buscan “blanquearse” es decir: acumular dinero, adoptar el español como idioma y ser ciudadanos.

Esto indica que las sociedades con patrones comunitarios han sido permeadas por valores capitalistas como el individualismo. Cinco siglos de colonialismo no han pasado en vano. No obstante, en una parte de la comunidad, el colonialismo y las prácticas capitalistas no han borrado los valores comunitarios y las prácticas que devienen de ellos; los cuales son obstáculos para el capitalismo y forman parte del proyecto político que los intelectuales indígenas han denominado “Sumak Kawsay” (Rodríguez Pérez, 2013: 23).

Los valores comunitarios se manifiestan en todas las comunidades con más fuerza en personas que sin tener una educación formal básica, media o superior ni poder económico son: “personas clave que empiezan a recordar” (Maritza Salazar, 2015, entrevista):

Algunos decían que ya no existe el sentimiento colectivo comunitario, que todos tenemos un pensamiento capitalista y que eso está acabando con la comuna, yo no creo que todos, una gran mayoría tiene un pensamiento capitalista, entendiéndolo como individualismo, como explotar al otro al máximo para beneficio personal, para aprovechar de cualquier oportunidad para mí mismo. El pensamiento capitalista es mayoritario en las comunidades, pero no son todos, las personas que viven la cuestión comunitaria están ahí y tienen más fuerza que los capitalistas en su palabra pero, probablemente no en su acción porque son los más pobres, no tienen poder económico, ni poder social, pero en su palabra tienen más poder, más legitimidad.

No es lo mismo escuchar a un dirigente formado, que tiene carro y todas las condiciones que a una madre de familia que vive en su comuna, que no tiene nada, que ha criado a todos sus hijos ahí. Su palabra pesa más, tiene mucha fuerza, golpea más, tiene un peso moral, esos son valores. Los intelectuales del MICC han tenido que retroceder, reconocen que hay otras personas y que no son ellos los

que van a transformar. ¡Es la gente. Es la comuna la que va a transformar! Mientras haya estas personas y siga habiendo reproducción cultural mientras estén sus hijos e hijas o si formaron a alguien, de alguna manera van a seguir ahí. Y ahí viene la cuestión familiar en la comuna. Ahí vamos a lo más importante en la comuna que es la familia, en la familia te enseñan a querer a tu hermano... (Maritza Salazar, 2015, entrevista).

Esta reflexión explica porque los valores comunitarios no se han perdido, pese al pensamiento de corte capitalista que ha inundado las comunidades. Los comuneros tienen un modo de hacer y vivir que enseñan a sus hijos para sobrevivir, estos valores tienen relación con el *minkanakuy* o ayudarse unos a otros, preocuparse del hermano, la vecina, de quien menos tiene, de las plantas, del agua, de los animales. Esta sensibilidad viene a ser parte del habitus de las comunidades que se impone en la realidad de postergación y discriminación indígena. La pobreza económica y la contaminación de la naturaleza cuestiona a los intelectuales indígenas y les permite aterrizar sus discursos o comprometerse con la situación por la que atraviezan la gente menos afortunada. Dicho habitus imprime la fuerza reivindicativa al movimiento indígena. En el siguiente gráfico se evidencia la relación entre el *minkanakuy* como valor jerárquico de las comunidades indígenas andinas, y los principios andinos:

Gráfico 1. Relación del minkanakuy como valor con los principios andinos



Fuente: Salomon, Estermann, Macas y Muyolema.

Elaboración: Marisol Rodríguez Pérez.

En la cosmovisión andina todo está relacionado, entonces los principios y el *minkanakuy* como valor se relacionan. El gráfico muestra que el valor principal, el *minkanakuy* se conecta con los valores comunitarios; este valor central se refiere al cuidado de unos por otros que incluye al “mundo humano”, y “no humano”, denominado en Occidente “naturaleza”. La tierra o territorio sustenta los valores porque sin esta base material de la cultura, los pueblos se disgregarían al no tener acceso a medios de vida que a su vez marcan su subjetividad. La reciprocidad se refiere a una solidaridad permanente alerta a las necesidades de quienes componen el *ayllu*, se trata de un acompañamiento en las buenas y en las malas.

Una vez descritos los valores comunitarios, pasaré a describir los principios andinos de Relacionalidad, Reciprocidad, Correspondencia y Complementariedad.

Relacionalidad

El principio de relacionalidad, rasgo fundamental de la racionalidad andina tal vez por su carácter filosófico ha sido poco trabajado en las ciencias sociales; este principio implica que “todo está de una u otra manera relacionado (vinculado, conectado) con todo” (Estermann, 1998:114). Este relacionamiento integral vuelve concreto al ‘todo’.

Este principio, coincide con la concepción de Marx sobre la ‘totalidad social’ como un ‘todo concreto y viviente ya dado’ [en el que] cada parte contiene relacionalmente sus vínculos de dependencia con todo lo demás”. [...] Se trata de una perspectiva relacional, dialéctica, donde las cosas se observan como momentos de su propio desarrollo y no dadas de una vez y para siempre; todo está interconectado y en flujo permanente, [por lo que] las relaciones temporales de una entidad son sus vínculos con lo que ella misma fue y será, concebidos como partes componentes de ellas” (Ollman, 1975:7 citado Sanhueza, s/f: 9,8).

En lo social esto se traduce en que las decisiones tomadas en la familia tienen repercusiones en la comunidad y las acciones comunitarias tienen repercusiones a nivel local y nacional. De ahí la importancia del cuidado y vigilancia de las relaciones sociales comunitarias. Las personas como parte del todo y no como individuos, son controladas por la comunidad, ya que si estas actúan de forma errónea, afectan al colectivo. Dado que “el ser es un <<ser relacionado>>”, “la otra persona es más ‘parte’ de la red relacional y de la naturaleza que realmente <<otro>>” (Estermann, 1998: 116-121). Mecanismos como el chisme o instituciones como la justicia indígena cuidan la

“armonía social”; a través de ellos se controlan cambios indeseados y se brinda ayuda en eventos desafortunados. Dichos mecanismos son también expresiones del principio de relacionalidad andina que implica: “una gran variedad de formas extra-lógicas: Reciprocidad, y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos” (Estermann, 1998: 115).

En la filosofía andina “el ‘todo’ no contradice las partes, sino que las constituye”, “Dios es ‘parte’ de la ‘realidad’, más que una entidad más allá de ella; cada persona es ‘parte’ de la red relacional y de la naturaleza que realmente ‘otro’”, “una piedra (*rumi*) no es simplemente un ‘ente’ separado y existente en sí mismo, sino el ‘punto de concentración’ de ciertas relaciones de ‘fuerza’ y ‘energía’. Esto se expresa en el idioma kichwa en el que el ‘verbo’ es el punto concentrador de la oración. Esto hace que la relacionalidad andina sea “celebrativa y simbólica” (Estermann, 1998: 96-121).

Estermann plantea que la parte clave de “la filosofía andina es justamente la relacionalidad del todo, la red de nexos y vínculos que es la fuerza vital de todo lo que existe, pues no ‘existe’ [...] nada sin esta condición trascendental” (Estermann, 1998: 98). Para los pueblos andinos, todo se conecta y lo que ocurre en algún lugar, o con ciertas personas tiene consecuencia para todos, esto explicaría porque las deliberaciones en las asambleas comunitarias tardan hasta contar con el consenso e incluir a todos en la decisión a tomar y tratar que nadie resulte afectado. Sin embargo, en la práctica no siempre ocurre así porque en las comunidades indígenas intervienen criterios patriarcales propios o foráneos que afectan a las mujeres. También las jerarquías políticas, sociales y de clase hacen lo suyo⁴⁵.

Hoy en día la forma de respetar a la tierra se transforma en defensa de la naturaleza⁴⁶. Esa valoración se observa en las reivindicaciones de la CONAIE que se

⁴⁵ Cuando llegué a trabajar en el MICC por primera vez, llegó una comitiva comunitaria del cantón Saquisilí a pedir al MICC que intervenga en un caso de violación de la tesorera de la federación que había sido agredida por su presidente (candidato a alcalde) y un amigo de este, ex consejal del cantón. El hecho ocurrió como venganza por las denuncias que ella formuló contra el dirigente. Dos dirigentes presidieron la asamblea en la ausencia del presidente, ellos dieron primacía a la declaración y acusación de los violadores y sus familiares contra la agredida. A la agredida le dieron la palabra solo una vez y la culparon de lo ocurrido por ser madre soltera. La dirigente de la mujer habló tímidamente tratando de defenderla. La decisión hubiera sido contraria a la mujer, de no ser porque llegó el presidente del MICC, quien dijo categóricamente que el presidente de la federación dejó de serlo para el MICC por lo ocurrido y pidió que dieran 3 fuetazos a cada violador terminando la asamblea.

⁴⁶ Según Estermann *Pachamama* (*Pacha* “cosmos” y *mama* “madre”) “*Pacha* expresa en plenitud la relacionalidad, en última instancia se refiere al tiempo y al espacio interrelacionados que se convierten en “cosmos interrelacionado” o una “relacionalidad cósmica”: “*Pacha*, [...] incluye el mundo de la

opone a las prácticas extractivistas que se sustentan “en la violencia generalizada contra las comunidades y la naturaleza. El extractivismo como modalidad de acumulación comenzó a fraguarse [...] hace quinientos años [y motivó] el saqueo, la acumulación, la concentración, la destrucción y la devastación colonial y neocolonial, así como la evolución del capitalismo hasta nuestros días” (Acosta en Fernández et al., 2014:109). Esto explica porque los pueblos indígenas luchan contra el capitalismo que destruye la naturaleza y los convierte a ellos y a otros colectivos en *wakchas*. A nivel nacional la CONAIE se enfrenta al estado, un agente capitalista para defender las tierras donde yacen sus ancestros, este sería el telón de fondo de sus luchas antiextractivistas.

En la cultura kichwa existe una “epistemología alternativa que pone la categoría cultura-naturaleza, humano-no humano bajo sospecha” Muyolema (2012) analiza el mito de la *machakuy-runa* (mujer serpiente) que muestra la reciprocidad entre un hombre y el mundo animal, en el mito él se casa con una serpiente que toma la forma de mujer. Estos personajes primordiales son símbolos que muestran de qué manera los muros que Occidente pone a la naturaleza para separarla de lo humano, se traspasan en la cultura kichwa y muestran una forma colectiva de vida diferente. Para Muyolema el mito “destaca una simbiosis entre las esferas que Occidente define como naturaleza y el mundo social; es decir, no sólo en el sentido de que la naturaleza es donde se reproduce la vida social, sino que es un proceso continuo que incluye la naturaleza como una parte integral de la vida social” (Muyolema, 2012: 298).

En la tradición oral se puede descubrir la ontología de un pueblo y aunque en Cumbijín un dirigente lamente su pérdida, la gente sigue recordando aunque tenga temor de reconocerlo. Los niños saben muchas historias y refieren creencias que muchos adultos no se atreven a contar para evitar ser juzgados como idólatras o “ignorantes” por personas ajenas a su cultura, sin embargo, basta un estímulo para que esa ontología aparezca en forma de mitos que exponen el poder simbólico de los valores.

naturaleza al que pertenece el hombre, contiene como significado tanto la temporalidad, como la espacialidad [...] compete a los entes espirituales (espíritus, alma, Dios). *Pacha* es la base común de los distintos estratos de la realidad *runa* que son básicamente tres: *Hanaq pacha*, *kay pacha* y *uray* (o *ukhu*) *pacha*. No se trata de ‘mundos’ o ‘estratos’ totalmente distintos, sino de aspectos o ‘espacios’ de una misma realidad (*pacha*) interrelacionada. Se podría traducir el vocablo *pacha* como ‘relacionalidad’. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo”. (Estermann, 1998: 144-145).

La tradición oral va emparejada de creencias que atribuyen voluntad y agencia a los seres de la naturaleza. En Cumbijín por ejemplo, cuando llega una persona extraña a la comunidad por primera vez a los campos o a los cerros y llueve, dicen que el cerro está “washando”. Es decir, atribuyen una acción voluntaria al cerro para mostrar su desagrado o desconfianza hacia la persona que llega (Diario de campo, 2014). Las montañas para la gente de Cumbijín no son accidentes geográficos, sino *Apus*, seres sagrados vivos a los que hay que respetar como el Cerro o *Urcoyaya*.

Un niño de Cumbijín me contó que los gatos viejos cuando sienten que van a morir van a la quebrada y se convierten en “*tucungos*” (pajaritos cafés con manchitas). Esta creencia remite a una concepción dinámica de la naturaleza que no es algo inmutable, sino que se transforma y está en relación entre sus diversos aspectos.

En este orden, existe un mito en Cumbijín, que se refiere a la simbiosis entre “naturaleza” y mundo social y cómo estas esferas se relacionan a través del parentesco entre una mujer y un oso. El mito de “El hijo Oso”, muestra cómo este héroe lleva en su ser aspectos positivos de ambos: la fuerza del oso y la inteligencia de la madre humana:

Un oso se enamora de la mujer del vaquero⁴⁷ roba a la mujer y le lleva al sitio de los osos: a los ocho meses tiene un humano-oso. La señora era cristiana y el hijo sale como oso, pero el sentido tiene de la mamá. El wawa se cría rápido y preguntaba “¿Por qué papi es muy lanudo? ¿Por qué no soy así? Le cuenta la mamá. Él quería conocer al marido humano de la señora y a la familia de la mamá. La mamá le dice que no porque ha de morir. El oso le traía carne cruda de caballo o vaca a la mujer, para comer, ella en la ceniza que quemaba paja hacía envolver, para no morir comía cualquier carne. Como estaban encerrados por el oso en una cueva con tremenda plancha de piedra, el wawa oso empieza a hacer pruebas para salir de la cueva. Wawa oso avanzó a virar la piedra, la mamá le dice que no salga porque el oso “ha de comer a nosotros y ha de matar”. El hijo hace pruebas para salir, pero el oso [les] asegura y más [les] tapa, pero el hijo hace pasear a la mamá. Cuando el tayta [oso] sale, ellos en seguida salen y cainan⁴⁸ por ahí [...].Ella no quería bajar para que no les maten. El hijo ve un árbol grande y le dice a la mamá: ‘última prueba, si logro sacar el árbol te llevo al bajío’, bajan al páramo, al pajonal. El hijo dice “ahora morimos”. Saca y quiebra el tronco del árbol. Le dice a la mamá “si se asoma el tayta oso tiene que poner [se] a mi espalda”, viene el tayta oso como toro y el hijo le enfrenta, le da con el tronco en plena nariz, le tumba y le mata.

El papá del bajío recibe bien al hijo oso y a la mamá, el hijo oso cría al vuelo, le ponen en la escuela, pero los otros wawas le

⁴⁷ El vaquero cuida el ganado en el páramo y vive en la parte alta del territorio comunal, en la frontera.

⁴⁸ *Cainar*: es otro verbo kichuizado, incorporado al español que se habla en la comunidad y significa: estar todo el día en algún lado, tiene el significado de permanecer.

persiguen, le decían “longo lanoso”. El hijo oso les dice: “no me estarán culpando, algo va a pasar” y apenas [lo] topan ya están muertos. Por eso al wawa oso enfrenta a la profesora, él le dice “uno [golpe] voy a aguantar, dos no”. Ella se levanta, le topa y cae muerta (C. Quishpe, 2015, entrevista).

Este mito compartido en los Andes, se conoce como *Ukuku*⁴⁹, es rico en símbolos y tiene muchos elementos que se podrían analizar con detalle, sin embargo me interesan cuatro aspectos que se refieren a los principios andinos cuyo centro es la relacionalidad y tienen que ver con: 1) la ausencia de fronteras entre seres humanos y animales, de tal manera que pueden tener descendencia entre sí; 2) la forma en que el parentesco por afinidad tiene más peso que el parentesco biológico, pues el hijo oso se desprende de su relación biológica con el padre oso, para acercarse a la familia política de su madre; 3) el papel relacional de la mujer, la cual es una bisagra entre el mundo animal y humano, pues tiene el don de interactuar en los dos mundos y 4) el respeto que los humanos deben a los seres de la naturaleza que sienten y piensan, no hacerlo es arriesgarse a sufrir las consecuencias de su enojo en legítima defensa.

El respeto a “la naturaleza”, una expresión de la relacionalidad

Los pueblos indígenas fueron llamados idólatras por los españoles debido al respeto y amor que tenían por la tierra, el sol y otras expresiones de “la naturaleza”. Esto llamó la atención de los colonizadores que lo registraron en sus crónicas:

En toda esta tierra, tamaña como es, que los Ingas señores habían, y todos los indios que en ella habitaban, adoraban los dioses que el uno se decía Cons y el otro Pachacama, como a dioses principales, y por acesores tenían al Sol y a la Luna (diciendo) que eran marido y mujer y que éstos eran multiplicadores de toda la tierra. Bien es verdad que Cons y Pachacama hacían estas operaciones, más que no los veían y a estos dos sí, cada día y cada noche. Así mismo tenían estos indios por diosa a la Tierra, y cuando juraban la tocaban con los cuatro dedos de la mano derecha, y luego alzaban la mano en alto al Sol, o a la Luna, diciendo: “jullol annan pacha ynde, o annan pacha quilla”. Y así decían lo que querían proponer en su dicho: Pacha llaman al Sol, hacedor de todas las cosas; ynde es el Sol; quilla es a la Luna; anna es cosa alta; de manera que quieren decir: ‘Juramento hago al Sol, o al

⁴⁹ El documental en Youtube denominado “Ukuku: cuando la niebla cae” alude al mismo mito con diferentes relatos y énfasis. La versión de Molinié, quien realiza una investigación en Perú, sitúa al mito entre lo “salvaje” y lo “doméstico” (o si se prefiere de Naturaleza y Cultura), cosa de la que difiere porque en el pensamiento andino no hay exclusión en las dos categorías usadas por Occidente, sino que se refieren a seres con diversos estados ontológicos que tienen sentimientos, aspecto más valorado por los pueblos andinos que el intelecto (Estermann, 1998).

hacedor de la gran Tierra y de la Luna, que pasa esto y eso' ”
(Gutiérrez de Santa Clara, 1963: 231, citado en Rueda, 1982: 70).

María Eugenia Choque destaca el sentimiento de amor por la tierra que ha perdurado a través de siglos, en los que es constante la lucha por la tierra:

Lo que los indios aman por encima de todo es la tierra” escribía el Virrey Toledo a su S.M. (Cornejo, 1983:108). La historia del movimiento indígena se sintetiza en la lucha por la defensa de la tierra “Ya que para los indígenas no es un mero recurso reproductivo sino un espacio que posibilita la reproducción total de la comunidad indígena y que refleja la ideología y los valores de un grupo (Choque 2005:64).

Para las comunas indígenas del oriente de Salcedo la tierra es el mayor interés que tienen, superando al valor del agua, “pues si no tienen tierra, no les sirve el agua” como comenta un sacerdote del Convento Cistircense de Salcedo “la tierra es una palabra casi sagrada, como decir ‘Dios’. Es un tema que los vuelve locos, es un resorte muy fuerte que puede unir a toda esa gente” (P. Jesús Penalva, 2015, entrevista). El sacerdote comenta que la gente es muy desconfiada entre ella al interior de las comunidades, pero que cuando algo los afecta se vuelven contra el enemigo común de forma muy coordinada y contundente y que la tierra es el tema de mayor atención de hombres y mujeres que al oír la palabra “tierra” dejan de hacer lo que estén haciendo y prestan su total atención.

La ontología andina explicaría este amor de los pueblos indígenas de los Andes por la tierra y en general por lo que Occidente considera como “naturaleza”. En las comunidades indígenas “la naturaleza” es vista y honrada como un ser vivo, sagrado y mágico, como asevera Arguedas respecto de los indígenas quechuas:

Para un hombre quechua monolingüe el mundo está vivo; no hay mucha diferencia entre una montaña, un insecto, una piedra inmensa y el ser humano. No hay por tanto fronteras entre lo ‘maravilloso’ y lo ‘real’ [...] tampoco hay mucha diferencia entre lo religioso, lo mágico y el mundo objetivo. Una montaña es dios, un río es dios, el ciempiés tiene virtudes sobrenaturales (Arguedas citado en De la Cadena 2008: 128).

La explicación de Arguedas es oportuna para explicar fenómenos parecidos que tienen lugar en Ecuador. Estudios antropológicos realizados en el presente siglo muestran cómo muchos indígenas de los Andes conservan una visión respetuosa de la naturaleza:

Los indígenas han conservado la visión comunitaria y sagrada de la naturaleza. Tienen para ellos alto significado los montes, los lagos, las piedras y los árboles. Tanto los accidentes geográficos como los fenómenos naturales son personificados y alrededor de ellos existen narraciones orales y escritas” (...) Entre los kichwas encuestados se ha podido constatar que al menos uno de cada cuatro cree en la Pacha Mama en el sentido amplio del concepto, y más de la mitad de ellos rinden culto y adhesión a la divinidad, llámese Dios o Jatun Pacha Kamak (Almeida y Arrobo, 2005: 76).

La constatación de Almeida y Arrobo tiene coherencia con lo que expone José Acosta sobre los pueblos indígenas: “... adoran ríos, las fuentes, las quebradas, las peñas o piedras grandes, los cerros, las cumbres de los montes que ellos llaman **apachitas**, y lo tienen por cosa de gran devoción; finalmente, cualquier cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconocimiento allí alguna particular deidad” (José Acosta 1954: 144, citado en Rueda, 1982: 70).

Actualmente la espiritualidad andina cuenta con expresiones de “la naturaleza” que se honran como seres sagrados, ejemplos de ello son: la Piedra “Chilintosa” en Mulaló, provincia de Cotopaxi, y el “Señor del Árbol” en Pomasqui- provincia de Pichincha, con los que se relacionan indígenas e incluso mestizos hasta nuestros días.

La Chilintosa, es una piedra de seis metros de altura por 32 metros de radio expulsada en la erupción del volcán Cotopaxi en 1877; es objeto de peregrinación desde inicios del siglo pasado por creyentes de la zona. La Iglesia Católica preocupada por este fenómeno, mandó a pintar la figura de la Virgen de la Merced⁵⁰ en la piedra. A este lugar acude la gente a hacer peticiones, entre ellas ser protegidos de la erupción del volcán Cotopaxi. Ahora que el volcán volvió a estar activo, las visitas a “La Chilintosa” han aumentado en un 200% según el párroco de la zona⁵¹ (Noticias Ecu, 2015).



Fuente: Noticias Ecu (Piedra “Chilintosa” es visitada por la comunidad).

⁵⁰ El pintor Víctor Mideros pintó, por pedido de los mercedarios la Virgen de la Merced en La Chilintosa.

⁵¹ Esta piedra es parte de un relato que condena la codicia: se cuenta que donde yace la piedra, había una casa de hacienda y que su dueña salió de la casa para protegerse de la erupción, pero regresó para recuperar un “grano de sal”; cuando entró, la piedra gigante cayó encima (Noticias Ecu, 2015). Este relato se refiere a valores que muestran absurdo el apego a la propiedad y enseña que la Naturaleza da lecciones a quienes son objeto de la codicia.

Para entender estas expresiones culturales es preciso conocer la ontología kichwa, Salomon hace un estudio de ella en su artículo “¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí” (2014: 40). En él se refiere a elementos o seres de la naturaleza que dentro del pensamiento quechua se consideran seres vivos. El autor menciona que:

Las huacas, tanto como la gente, las plantas y los animales pasan por una gradiente que va desde un ser cinético, carnal y rápidamente cambiante hacia un ser estático, duro y lentamente cambiante. Mientras más sus acciones son enérgicas y proféticas, más lejos van desde un estado biótico suave, pleno de potencialidad, hacia estados duros cargados de permanencia, tal como se observa en las montañas deificadas y otros rasgos de la tierra” (Salomon, 2014, 35-36).

En este contexto se entiende que la piedra, estática y dura de La Chilintosa es una *huaca*⁵² con un estado “cargado de permanencia”, las personas que en peregrinación se dirigen a ella, realizan rituales ahora cooptados por la Iglesia Católica, a través de la imagen de la Virgen de las Mercedes y misas.

Un caso parecido que honra a “la naturaleza” ocurre en Pomasquí, cuya expresión es el “Señor del Árbol” imagen de más de 400 años, tallada sobre el tronco de un Quishuar, que según el párroco “significa Árbol de Dios” y ha sido honrado desde antes de la evangelización “el árbol tenía una cierta idolatría por parte de la gente del indigenado (sic) de esta zona, [los animales se inclinaban...] solamente en este árbol permanecían en cuclillas, la gente lo abrazaba y se curaba y tenía ciertos prodigios” (Ecuavisa, 2014). Donde estaba el árbol se edificó un Santuario⁵³, para que los indígenas que acudían a él, se identificaran con la Iglesia Católica. Esta apropiación de un espacio, un elemento sagrado y un ritual por parte de la Iglesia es similar a la apropiación que se hizo con “La Chilintosa”. Ambos indican que para los pueblos andinos kichwas el Cosmos o Pachamama está compuesto por seres manifestados en “la naturaleza” a los que se respeta.

En la cosmovisión andina los rituales son exigencias ontológicas de seres superiores (duros) a los humanos; que a su vez son “suaves y mutables” como lo señala Salomón (2014:33) cuando explica lo que son las *huacas* o seres suprahumanos.

Las huacas eran postulados culturales cuya importancia se enraizaba precisamente en el hecho que unían en una “persona” percepciones

⁵² José de Acosta explica sobre las *huacas* que son los adoratorios de los indígenas.

⁵³ El Señor del Árbol es reconocido por sus milagros, muchos de los cuales están registrados en pinturas donadas al templo que recibe semanalmente cientos de devotos que le piden protección.

heterogéneas de la realidad, a saber, sustancia, suceso, categoría y demás. Los atributos de seres que se encontraban en diferentes puntos del continuum vital y que tenían disímiles realces ontológicos, exigían diferentes obligaciones rituales. Por parte de los seres más bajos, suaves y mutables, esas obligaciones (necesidades) iban desde el modo de acercamiento a los seres predominantes, hasta las maneras de acercamiento a los seres más reverenciados, permanentes y poderosos (Salomon, 2014: 38).

Por ello, las montañas, cerros, lagunas, piedras son seres a los que se debe respeto y se deben honrar con rituales. Esta deuda se sigue pagando en diversos sitios de los Andes. En Cumbijín si bien las y los comuneros negaron enfáticamente hacer rituales en las lagunas o cerros⁵⁴, el guardaparques mestizo de la comunidad de Sacha afirmó que frecuentemente encuentra ofrendas (papas, comida, velas, pelos de animales, trago) en los recorridos que hace en el páramo del PNLL. Estas ofrendas son “pagos” al Cerro para pedirle que las cosechas sean abundantes; los pelos de animales sirven para solicitar el aumento de sus animales (Ramiro Tamayo⁵⁵, 2015, entrevista). En Bolivia y Perú los pueblos de pastores también hacen ofrendas al cerro o “los espíritus de la montaña” para pedir el incremento de los camélidos (Tomoeda, s/f.: 193-198).

La negación de la gente de Cumbijín respecto de las ofrendas o pagos al Cerro era generalizada, tenían vergüenza de que se les identifique como idólatras. La influencia de la Iglesia Católica y de los patrones de hacienda influyó para que tengan vergüenza, no en vano la ex hacienda de Cumbijín fue propiedad del ex presidente conservador García Moreno⁵⁶, caracterizado por su intolerancia religiosa y severidad.

A pesar de la severidad y castigos de la hacienda y de los esfuerzos de la Iglesia por lograr la “Extirpación de Idolatrías”⁵⁷, las creencias andinas están presentes en las y

⁵⁴ Incluso se escandalizaron cuando *yachakkuna* de la comunidad libre de Papa Urco realizaron rituales en la Laguna de Antojos el “Día de los Humedales”.

⁵⁵ El “Cerro” se refiere a “*Urko*” un ser que habita en el páramo, es su dueño y cuida de él.

⁵⁶ Gabriel García Moreno (1821-1875) perteneció a una familia aristocrática de propietarios latifundistas, fue doctor en jurisprudencia y presidente de Ecuador en los períodos 1861-1865 y 1869-1875 en los que impuso “un régimen autocrático, suprimió la libertad de prensa e instituyó tribunales eclesiásticos. Durante su gestión se propuso, mediante la represión y la formación religiosa, restablecer la moral cristiana. Fue asesinado tras su reelección en 1875 (Biografías y vidas, 2004). La hacienda Cumbijín perteneció a su segunda esposa, Mariana Alcázar, su sobrina política. La gente lo recuerda por los castigos que imponía. “Cuando había problemas, llevaba a la hacienda y hacía castigar, tenían miedo ya, al ver que castigaban... decían que era bien bravo, todito esto Galpón, Cumbijín, desde que era su hacienda, a los jóvenes llevaba a la guerra, todito haciendo cargar para pelear con Eloy Alfaro. García Moreno tenía de esclavos a la gente...” (M. Naula y J.Tercero, 2015, entrevista).

⁵⁷ La “Extirpación de Idolatrías” fue la respuesta de la Iglesia Católica a la constatación de que “los feligreses andinos” proseguían “clandestinamente con los cultos precolombinos”. Frente a ello, el arzobispado de Lima lanzó la primera campaña de extirpación de idolatrías y la institucionalizó por la

los comuneros⁵⁸, es como si la Iglesia y la hacienda las hubiera pintado, pero basta una suave lijada y aparece su cosmovisión nuevamente en la que los seres que cuidan a “la naturaleza” protegen a sus criaturas. Tomoeda (s/f: 193) llama a estos seres “espíritus de la montaña” y menciona que reciben ofrendas, como lo ratificó el relato de un comunero que expresó lo que los dirigentes en su lenguaje políticamente correcto no suelen contar:

Antes había buena cacería de conejos y de la pesca, pero hoy en la actualidad no se puede porque es decretado por el Parque [Nacional Llanganates], toca cazar con autorización, unito, dositos, antes los abuelitos traían unos veinte. Hoy en la actualidad el Cerro manda a llevar a los conejos para protegerles, el Urcoyaya. El Urcoyaya es dueño de todo lo que existe en el páramo, plantas, pajaritos. Si alguien va, hace llover, washa, el cerro da la espalda, no quiere recibir de buen lado, se pone malgenio (Alcides Naula, 2015, entrevista).

Este pensamiento también está presente en quienes han tenido mayor cercanía con la Iglesia Católica y mayor contacto con la hacienda, como es el caso de el administrador de la Iglesia un comunero de 81 años (tío del presidente de la Junta de Agua) que administra las limosnas, quien me refirió en la Iglesia junto al parroco de Cumbijín, que al cerro hay que pagarle para evitar que *washe*⁵⁹:

A los nuevos sí washaba, a los nuevos que van, washaba. Antes llevaban a los nuevos purito a tomar ahí, “pagar al páramo” decían antes, así sabían decir los mayores. Toma un traguito, bota un ají, han sabido botar ají, botado ají sí desde graniza, nevada había, los vivos, los que andan antes desde hacen así. Así ha sido a los nuevos que van a que washe, así ha sido, así es la historia. (Bernardo Salazar, 2015, entrevista).

importancia que tenía como “un eficaz medio de control de la población indígena y que era una institución al servicio del gobierno colonial”, sin embargo las grandes campañas de extirpación del siglo XVII se limitaron al arzobispado de Lima”. Gareis sostiene que “quizá no sea demasiado aventurado concluir respecto a las sociedades andinas que éstas, al lograr defender sus religiones antiguas –aunque fuera de forma modificada- lograron conservar su identidad cultural” (Gareis, 2014: 265-266 y 281).

⁵⁸ Marco Vinicio Rueda S.I. menciona que “un siglo después de creerse sustancialmente terminada la evangelización en América, cuando se descubrió el inmenso problema llamado de las “Idolatrías”, apareció que el verdadero punto de lucha no estaba en el Sol o en la Luna, sino más bien en los dioses menores, y de modo especial en las guacas”. El Edicto contra la idolatría de 1621 buscaba los cultos de los indígenas hacia sus huacas para destruirlos y castigarlos (Rueda, 1982: 72).

⁵⁹ La palabra *washe* viene de *washar*. *Washa*⁵⁹ en kichwa significa “espalda” y “*Washana*” se podría traducir por “dar la espalda”, las y los comuneros de Cumbijín kichwizan el español que hablan cotidianamente. “*Washar*” se refiere a *washana* (verbo en infinitivo) y “washando” (verbo en gerundio) sería “estar dando las espaldas” En Kichwa sería “*washana*” (infinitivo) para indicar que el Cerro o el páramo recibe de mala manera (con lluvia, granizo o helada) a las personas que llegan por primera vez. Un comunero señala este hecho: “cuando viene por primera vez alguien que no ha llegado y la naturaleza le recibe con agüitas, cuando ve a un extraño, empieza a caer agüitas. *Washa* cuando el Cerro está bravo y no quiere recibir a la persona; cuando congenia recibe con solcito, si alguna persona es mala para el páramo puede pasar lloviendo noche y día”. Para que no *washe* hay que lavarse la cara en una laguna (Alcides Naula Chacha, 2015, entrevista).

En este relato se observa la relacionalidad entre seres vivos, tanto humanos como “naturales” que se encuentran en diferentes estados. Los seres “suaves y mutables”, es decir los seres humanos deben ofrendar trago, comida o ají, porque se encuentran en deuda con los seres “duros y estáticos”, en este caso el Cerro que se encuentra en el territorio comunal. Tal deuda adquiere dimensiones políticas y ecológicas cuando se trata de defender los territorios indígenas.

La Iglesia Católica se apropió de los lugares donde la gente realizaba y aún realiza sus rituales porque entendió el papel medular del rito en los pueblos andinos. El rito tiene la función de integrar los diversos elementos, como señala Salomon: “la coherencia del cosmos fue afirmada, no en una teoría unificadora, sino por mediaciones sociales por parte de sus habitantes. Fueron los que pusieron en vinculación todo tipo de seres; fue el rito lo que mantenía las cosas juntas” (Salomón, 2014: 45). La relacionalidad del rito permite que seres que expresan “los múltiples atributos del ser” se relacionen. Por tanto, la relacionalidad es uno de los elementos centrales del rito y es una parte fundamental del mundo andino por medio de la cual los seres “suaves y mutables” se relacionan con los seres “duros y estáticos” y así pagan la deuda o agradecen por el favor cumplido. En Cumbijín se “paga al Cerro” con alcohol, comida, papas u ocas.

La cosmovisión andina se entiende, desentrañando su ontología, el respeto o la defensa de “la naturaleza” se explica por medio de la capacidad de los seres (*huacas*, humanos, plantas y animales) de poder transformarse. Salomon (2014: 40) resalta en el Manuscrito de Huarochirí la palabra *tucuy*, que implica transformación, tiene el significado de “lograr”, “llegar”, “volverse”. El autor refiere un fragmento donde se muestra este proceso de transformación “*Pariacaca* volviéndose humano” (“*ña paria caca runaman tucuspas*”) y otro fragmento donde señala que otro ser mítico “aquí y entonces se convirtió en piedra” (“*tuylla pachampitac rumi tucorcan*”).

La capacidad de un ser de convertirse en otro, o la posibilidad de que un ser pueda pasar de un estado suave (humano) a un estado duro (montaña o piedra) y viceversa, explica la falta de fronteras entre lo humano y “la naturaleza”, clasificación acentuada en Occidente a raíz del Renacimiento (Salomon, 2014:82).

La ausencia de fronteras entre lo humano y “la naturaleza” devela el principio de relacionalidad, pues todo está conectado con todo: de ese modo se explica desde nuestra

visión compartimentalizada que “la naturaleza” o *Pachamama*, merece respeto y está viva. Tal visión choca con la occidental que concibe a la naturaleza como recursos u objetos susceptibles de ser apropiados, ideología impuesta por el estado a los pueblos indígenas por medio de la educación formal.⁶⁰ El estado impone una lógica civilizatoria occidental que desprecia las lógicas y visiones del mundo no antropocéntricas de los pueblos subalternizados que en el caso de los Andes reconoce una deuda que deben honrar con la naturaleza y se expresa en la palabra “*washar*”.

Rueda (1982: 74) sostiene que los indígenas enterraban “a sus muertos queridos en los cerros” En esta línea, Salomon observa que la presencia de sus ancestros en el paisaje constituye “un mapa” donde “estaban desparramados los sepulcros de los ancestros, las *huacas* y los elementos de la tierra deificados” (Salomon, 2014: 43). Además de la compenetración con “la naturaleza” explicada por la ontología andina y la presencia de *Apus*⁶¹ y antepasados en el territorio⁶², también hay una valoración de los medios de vida que proporcionan los territorios, en el caso de Cumbijín, el páramo.

El principio de relacionalidad y la potencialidad de transformarse (*tucoy*) establece un vínculo permanente entre “la naturaleza” y lo humano. La mentalidad andina plantea que la gente puede volverse animal como relatan los mitos del “Hijo Oso” y de “El Cóndor y la Pastora”, en los cuales; los animales se transforman en personas. Y a través del parentesco (expresión de la relacionalidad), los humanos pasan a formar parte del mundo animal y ellos de la comunidad humana. El mito del “Hijo Oso”, nos remite a los lazos de afinidad que pesan más que los lazos biológicos en el parentesco, esto se evidencia cuando el Hijo Oso le pide a su madre, ir a la comunidad para poder escapar y lograrlo mata al padre oso.

⁶⁰ Anderson (1993:161-163) comenta que después de la II Guerra Mundial cuando los estados nacionales reemplazan a los coloniales, el alfabetismo jugó un papel crucial, porque permitía que “la comunidad imaginada” de las nuevas naciones se instaurara, el bilingüismo que permitía vincular a las culturas colonizadas con la metrópoli “El bilingüismo significaba acceso, por medio de la lengua de Estado europea, a la cultura occidental moderna en el sentido más amplio, y en particular a los modelos del nacionalismo, la nacionalidad y la nación-Estado producidos en otras partes en el curso del siglo XIX”.

⁶¹ Los Apus son deidades del mundo andino.

⁶² Ese respeto y reapropiación de su territorio y de lo que habita en él puede estar relacionado con lo que Salomon menciona respecto al paisaje y la presencia de sus ancestros: “se podría considerar que el paisaje en el que estaban desparramados los sepulcros de los ancestros, las *huacas* y los elementos de la tierra deificados, como un mapa completamente naturalizado de jerarquía social” (Salomon, 2014: 43).

Tal relación cercana con la naturaleza se desprende de su percepción ontológica, la cual se contrapone con la explotación masiva de los “recursos naturales” propia del capitalismo. De hecho, los pueblos indígenas en sus territorios los han conservado mejor, en la medida de lo posible, pues las comunidades, sus tierras, territorios y *huacas* están inmersas también en el mundo capitalista que a través del estado disputa a las comunidades la tierra, el agua, y todos sus medios de vida. Esta situación está registrada en la prensa que documenta las movilizaciones de los pueblos indígenas en defensa del territorio. Tales acciones son notorias en los años de vigencia del neoliberalismo y del gobierno de la “Revolución Ciudadana” en los que se ha incrementado el extractivismo y los conflictos entre el estado y la CONAIE.

Esto no quiere decir que todo indígena defiende la “naturaleza”, es antiextractivista y se adscribe a los postulados de la CONAIE, pues sería esencialista. La realidad campesina e indígena es más compleja, pues aunque muchos de ellos usan agroquímicos, hay explicaciones que contextualizan su uso y abuso. López, explica que en el contexto de las dos reformas agrarias realizadas en Ecuador, para acceder a las tierras, los indígenas debieron endeudarse y encontraron en la explotación de la tierra una salida para pagar su deuda.

Con las dos reformas agrarias los columbeños tuvieron acceso pleno a su terreno, pero esto trajo como consecuencia el endeudamiento de los campesinos pues la tierra no fue gratis y tuvieron que negociar con la patrona. Los indígenas sin medios de producción ni riego, empezaron de cero y por estos motivos el rendimiento de sus tierras tuvo una marcada decaída. Las secuelas de las reformas agrarias no fueron del todo favorables en las zonas rurales, y Columbe no fue la excepción. Comuneros endeudados obligados a utilizar agroquímicos tenían que encontrar la manera de levantar la producción de sus terrenos, pero sobre todo con la nueva experiencia que resultó el enfrentarse al mercado (López, 2015: 126).

López señala que la influencia del capitalismo volvió pragmáticos a los indígenas y campesinos frente a los nuevos retos marcados por el mercado y el desarrollo, ellos debieron modificar su relación con la naturaleza al producir. En Cumbijín mencionaron que antes la gente rezaba cuando sembraba, pero desde que fue promovida y aceptada la Revolución Verde “no están rogando ahora por el uso de pesticidas ya no rezan ni piden a la tierra que les ayude con bastantes cosechas” (Manuel Naula, 2015, entrevista). Aún así, la ontología andina se manifiesta en otros aspectos como la fiesta donde se pueden encontrar ofrendas de respeto y pago de la deuda hacia los seres no humanos.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Ofrenda del Toro al Cerro).

Ejemplo de ello es el toro sacrificado como ofrenda al cerro que también se ofreció como comida a los invitados en Cumbijín en la fiesta del Día de los Humedales como se observa en la fotografía precedente.

***Minkanakuy* y *minka*: su nexa con la relacionalidad en el territorio comunal**

El término kichwa *minka* “confiar”, “cuidar de algo”, “implica una responsabilidad normativa y continua, derivada de asumir el cuidado de algo o alguien como un modo permanente de convivencia”, un modo de convivir derivado de la vida comunitaria y de sus valores, que va más allá del trabajo colectivo realizado “como un acto de solidaridad, ya sea hacia una persona, una familia o una comunidad más grande. La comunidad y la individualidad incluyen la relación con el lugar y otras formas de vida que habitan allí” (Muyolema, 2012: 299-300). Estas otras formas de vida, habitan el territorio comunal e incluyen cerros, lagunas, animales, plantas, piedras, entre otros.

La *minka* “es una institución⁶³ con profundas raíces históricas y múltiples dimensiones: sociales y económicas, ecológicas y rituales, políticas y normativas” (Muyolema, 2012: 302). Es una de las manifestaciones del *minkanakuy* que como trabajo colectivo fue refuncionalizado por el sistema de hacienda y el estado, sin embargo como institución ha fortalecido a los pueblos indígenas porque en él entra en juego la solidaridad permanente que asume lo que por su magnitud no puede ser hecho individualmente y beneficia a la comunidad.

La *minka* como expresión práctica, propicia el encuentro y tiene carácter festivo porque es ocasión de compartir comida, paisaje, afectividad, experiencias, perspectivas, recreo y bebidas con las que se celebra el fin de la jornada. Los jóvenes también van con

⁶³ Entiendo por institución un “conjunto de normas y valores que facilitan la confianza entre los actores” (Mota y Sandoval en Colpari, 2012:20).

expectativa de encontrar una pareja que podría ser la futura esposa o esposo que fortalezca el *ayllu*.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Compartiendo el kukayo de la minka).

Compartir refuerza las redes de parentesco, los lazos con los vecinos que son parte del *ayllu*, o potencialmente lo son. El fortalecimiento de las redes comunitarias conectan a las personas con el tejido social que la sostiene anímica, social y económicamente y evitan que se conviertan en *wakchas*: quienes no tienen con quien compartir los momentos alegres y que carezca de ayuda en momentos de dificultad. Robustecer el parentesco y evitar la acumulación son herramientas que evitan la existencia de *wakchakuna*, “Vivir en términos de *minkanakuy* es negar la economía de la ganancia y la acumulación, en la concepción de la riqueza como las relaciones sociales, *minkanakuy* implica la protección de la persona para que no se convierta en un *wakcha*, una persona corta de relaciones sociales y socialmente carente” (Muyolema, 2012: 304). El autor relaciona el término *minka* con *minkanakuy* que significa <<cuidar unos de otros>> término compuesto por dos voces kichwas: *minka*; y el sufijo *nakuy*⁶⁴ que indica reciprocidad:

La práctica de *minka-nakuy* <<el cuidado de unos a otros>>, no se refiere sólo al trabajo colectivo, sino al tejido de las relaciones que forman el colectivo; el sentido, la textura y la durabilidad de la sociedad. En este tejido de relaciones que funcionan, de cambio (*ranti ranti*), de asuntos políticos, el ritual y la forma en que un lugar está habitado adquieren significado. La *minka* como una práctica generalizada, grabada en el imaginario colectivo, constituye el cultivo de relaciones como algo que vale la pena, incluso más allá de la posesión de bienes (Muyolema, 2012: 303).

El *minkanakuy* como valor se refiere al tejido de relaciones que forman la comunidad y que permanece vigente entre los pueblos indígenas kichwas, que lo han transmitido a la población mestiza ecuatoriana bajo el término “minga”. Este valor se expresa en prácticas comunitarias y es parte de un modelo de sociedad propuesto por el

⁶⁴ *Nacu*: “partícula que interpuesta entre las letras radicales y la desinencia de un verbo, denota que la acción es recíproca, o que la ejecutan dos o más personas Diccionario Quichua (Cordero, 1955).

movimiento indígena ecuatoriano “que asigna al espacio comunitario y a las redes que se tejen en él, un sentido preponderante en la lucha reivindicativa” (Guerrero y Ospina, 2003, en Prieto et al., 2005: 15).

El *minkanakuy* también se relaciona con la reciprocidad de las sociedades andinas que buscan el cuidado recíproco. Esta actitud incluye “el disfrute de los dones de la naturaleza y de las creaciones humanas en términos de compartir que enmarca y da sustancia a las prácticas del *minkanakuy*” (Muyolema, 2012: 303).

Reciprocidad

La reciprocidad corresponde a “una teoría de la interacción social basada en una visión más generosa de la naturaleza humana” que la teoría de la elección racional⁶⁵ que se encuentra posicionada en el mundo occidental (David Graeber, 2011:119).

Graeber (2011:119) recuerda que se ha planteado que la deuda es la base de la reciprocidad, pero el autor propone dejar de lado este planteamiento. Para Polanyi (2007) el principio reciprocidad está inmerso en las relaciones de parentesco y ambos existen en grupos sociales simétricos de sociedades no capitalistas (Godelier en Polanyi, 1976: 21) y que la reciprocidad utiliza “el modelo institucional de la simetría, rasgo frecuente de la organización social de los pueblos sin escritura” (Polanyi, 2007: 93).

El principio de reciprocidad encierra la noción de ‘justicia cósmica’ por medio de la que todo desequilibrio llegará a transformarse en equilibrio. El desequilibrio solo es momentáneo, pues “la ‘justicia cósmica’ y la armonía de la complementariedad exigen que “se transforme en equilibrio por una acción recíproca” (Estermann, 1998: 134). En ese sentido se entiende la propuesta de la CONAIE a la Asamblea Constituyente que en medio del desequilibrio neoliberal buscó un equilibrio proponiendo un “estado unitario, comunitario, equitativo, solidario, incluyente, con equidad de género, soberano y laico” (CONAIE, 2007: 6).

La reciprocidad en los pueblos andinos ha sido clave desde tiempos prehispánicos en la organización económica y social andina. Murra (citado en Ferraro, 2004: 40) señala que la reciprocidad y la redistribución pre-incaicas fueron usadas por el estado inca “como mecanismos de dominación política y de reclutamiento y

⁶⁵ David Graeber plantea que la teoría económica desde la perspectiva capitalista se ha convertido en una especie de “sabiduría sagrada” que se filtra incluso en el pensamiento de la gente que la cuestiona.

movilización de mano de obra”. Matos Mar en Alberti y Mayer (1974:11) plantea que en la actualidad la reciprocidad continúa siendo importante “a pesar de las modificaciones sufridas por el impacto de la penetración del capitalismo en el campo”. Con esta idea coincide Ferraro que plantea que la reciprocidad ha sido refuncionalizada potenciando la desigualdad en estas sociedades antes más igualitarias a través de sus mismos elementos básicos como: “la existencia de intercambios recíprocos dentro de la comunidad; la importancia del parentesco en la determinación de estos intercambios y la relación entre complementariedad ecológica, intercambios recíprocos y los aspectos normativos que, en conjunto, determinan el acceso a los (escasos) recursos productivos, así como al prestigio y al poder” (Ferraro, 2004: 40-41).

De la aseveración de Ferraro se desprende el papel central del parentesco en la reciprocidad, aspecto que Isbell lleva más lejos: “la reciprocidad es el fundamento sobre el cual descansan el parentesco andino y el ritual. [...] que] es el “hilo” que mantiene unidos: parentesco, jerarquía social y cosmovisión”. Desde una perspectiva bourdieuana el autor considera al “parentesco y la reciprocidad en un específico “campo de juego” en un contexto ritual (Isbell, 1974: 111).

Ferraro asegura el papel central de la tierra en la concreción de la reciprocidad andina que a su vez se relaciona con el carácter igualitario de estas sociedades:

“La tierra todavía es vista como el centro material y simbólico de las sociedades andinas “igualitarias” (cf. Schaedel, 1988), las que se organizan a través de un sistema complejo de intercambios entre familias, articulados alrededor de un nexo central, que es la reciprocidad (Alberti y Mayer, 1974; Mayer, 1974; Malengreau, 1974). La evaluación de este sistema como básicamente “igualitario” está entonces implícita en la conceptualización misma de la reciprocidad Andina” (Ferraro, 2004: 40).

Para Ferraro la tierra tiene una valoración material para las sociedades andinas y es un centro simbólico con peso específico relacionado a sus valores que forman parte de su identidad en la que gravita la religiosidad.

Alberti y Mayer (1974: 14) conciben la reciprocidad como un fenómeno propio de los “sistemas económicos no-monetarios, al margen, aunque no aislado del sistema monetario nacional. [...] la reciprocidad opera sólo en el interior de las comunidades indígenas, en la que los intercambios no tienen fines de lucro, los intercambios capitalistas de mercado, considerados responsables por la ruptura del modo de producción comunal, tienen lugar “fuera” de la esfera de la comunidad”.

En resumen, la reciprocidad vigente en las sociedades andinas se pone de manifiesto en las relaciones de parentesco que implican la noción de justicia. Además, la reciprocidad tiene como elemento clave la deuda que funciona como un mecanismo de relación entre personas humanas y seres no humanos. Si bien la reciprocidad busca mantener la igualdad, también ha servido para que los aventajados económicamente apliquen mecanismos para contar con mano de obra barata y apoyo de quienes están en desventaja.

En Cumbijín tuve la oportunidad de probar la reciprocidad en mi primer día de hospedaje en la comunidad. Cuando pregunté cuanto me costaría el hospedaje en su casa, mis anfitriones, una pareja joven, me dijeron que “nada”. Después, la dueña de casa me comunicó que su esposo le había dicho que yo “trajera” las cosas que me gustaría comer para que ella “me” preparara la comida.

En mi estrecho sentido de reciprocidad yo supuse que mi deber era comprar víveres y artículos de limpieza para la familia y eventualmente llevar regalos para la esposa y su hijo. Pero me quedé atónita cuando al día siguiente, mi anfitrión me pidió el carro para ir a hacer las compras en Salcedo, con el fin explícito de mejorar las condiciones de mi hospedaje”. Esto era nuevo para mí, porque en Quito, ni siquiera a mis vecinos de muchos años o a mis parientes se les hubiera ocurrido pedirme el carro. Sin embargo, esta petición era ineludible, por haber sido recibida amablemente. Así que luego de responder afirmativamente a mi pregunta de si tenía licencia para conducir, lo único que dije fue: “maneje con cuidado”.

Vista así, la reciprocidad es más exigente que una relación comercial donde todo termina cuando se paga en el mercado por un bien o servicio. Por eso ciertas personas prefieren pagar cuando reciben algo grande para evitar que le pidan algo mayor, porque si uno acepta el regalo tiene la obligación de dar lo que se le pide. Si me hubieran cobrado el hospedaje, sería menos comprometedor decir que no. Aunque hacerlo en el mundo andino se considera una grosería, las y los kichwas son diplomáticos, por eso hay palabras neutras como “no sé”, quedarse callado o poner cara de inconformidad para decir que no.

La reciprocidad podría definirse como “Te doy mucho y tú me das más” de esta forma este principio se incrementa como una bola de nieve. El hecho de responder a las reglas de reciprocidad le da a una persona el derecho de ser parte del *ayllu* o en otras

palabras, de la familia extendida. La reciprocidad se refiere a estar alerta permanentemente a las necesidades de quienes componen el *ayllu*, se trata de un acompañamiento en las buenas y en las malas.

Correspondencia

La relacionalidad como “principio básico” se desagrega y manifiesta en otros “principios ‘derivados’; uno de ellos es el de correspondencia que expresa que “los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera armoniosa”. La correspondencia “implica una correlación, una relación mutua y bidireccional entre dos ‘campos’ de la ‘realidad’ [...] incluye nexos relacionales de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo” (Estermann, 1974: 123).

Esta circunstancia vuelve significativas las fiestas de la comunidad que usa símbolos para transformarlos en ritos, pues en la filosofía andina juega un papel fundamental “la «mediación simbólica», y no la mediación conceptual”. “El «símbolo» corresponde a lo simbolizado, porque lo ‘resume’ [...] en forma condensada y densa”. “El principio de correspondencia [...] describe el tipo de relación existente entre el macro y micro cosmos: «Tal en lo grande, tal en lo pequeño». La «realidad» cósmica de las esferas celestes (*hanaq pacha*) corresponde a la «realidad» terrenal (*kay pacha*) y hasta a los espacios infra-terrenales (*ukhu pacha*). Existe correspondencia entre lo cósmico y lo humano y extra-humano, lo orgánico e inorgánico, la vida y la muerte, lo bueno y malo, lo divino y humano (Estermann, 1974: 125). Este principio diferencia a las sociedades andinas de las occidentales para las cuales prima el principio de causalidad.

Para ejemplificar este principio cito un mito que me contaron en la comunidad mientras esperábamos que inicie una reunión. Después de mucho pedir que compartan “un cuento” “Empera” una mujer con retardo mental leve se animó a contar uno:

Voy a contar del Lobo, de la gente ociosa. A un par desque mandaban a desmontar y en vez de desmontar, desque dormían. Pite a pite hacía de desmontar, y entonces desque pedían solo cosas buenas nomás para la comida... Ahí ya a la cansada, viendo que bastantes meses han ido a desmontar, desque va el papá a ver cuanto han desmontado para ir a sembrar ¡Elé! Desque dijo el papá. Ahí corrían a la cueva con el azadón en el culo... haciendo lobo, el azadón desque ponen haciendo rabo. Así contaba mi abuelita de la gente ociosa [...] ¡Elé! de eso es

que hizo el lobo, [por eso el lobo] pasa durmiendo todo el día... ¡Lo que es en la dirigencia de Dios! (Diario de campo, 2015).

Otro comunero al oír el relato, me refirió otra versión:

Era casado, el lobo; desque mandaban a que trabaje a que deshierbe y no desherbaba, poquito desque desherbaba, pasaba durmiendo nomás, hasta mientras la hierba y el nabo desque estaba ya floreando. Y el suegro desque va a ver, durmiendo es que estaba, al inicio del llano y no ha hecho nada! El suegro se va y garrotea con el voyero tas! y [el yerno] se larga a la quebrada, ya convertido en lobo ya! Desque decía “ya hoy me termino, ya mañana termino, ya no falta mucho, ya poco falta”, pero el cucayo era buen cucayo, come duerme, come duerme. ¡No es que hacía nada! (Diario de campo, 2015).

Este mito alude a restricciones alimenticias, que hacen uso de la magia simpática⁶⁶ para explicar el principio de correspondencia. Empera explicó que “no comían la carne del lobo, sacaban y botaban, solo el cuero [usaban]”. Otro comunero explicó que “se usaba el cuero para zamarro, cartera o chompa y el rabo decían que tiene suerte ¡Qué también sería! tenía un secreto, para negocio era bueno” (Diario de campo, 2015). La prohibición de comer carne de lobo, corresponde a evitar ser como él (dormir de día = vagancia) pues el lobo es símbolo de la pereza que es mal vista en las comunidades kichwas, al contrario de ser trabajador que es un valor. El mito del lobo enseña a niños y niñas el valor del trabajo y cómo no deben ser. Lo deseable del lobo es su astucia, por ello, llevar la cola corresponde a tener habilidad en los negocios, porque al lobo le caracteriza la astucia necesaria para triunfar en este campo.

Complementariedad y Fiesta

El principio de complementariedad se relaciona con los de correspondencia y relacionalidad. Para la filosofía andina “ningún ente o acontecimiento particular es una entidad completa, [...] el individuo autónomo y separado es ‘vano’ e ‘incompleto’ [...] un ente a medias’, una ‘nada’”. Sólo adquiere sentido cuando está con su ‘complemento’, allí deja de ser una parte y se constituye en una entidad completa (Estermann, 1998:126). Este principio dificulta la práctica del individualismo en las comunidades.

⁶⁶ La magia simpática se basa en la creencia metafísica de que lo similar afecta a lo similar (Excepcionario).

El principio de complementariedad andino cuestiona [...] la validez universal del principio lógico occidental de la no-contradicción [...] que incluye dos derivados: El principio de identidad y el principio del tercero excluido”. En cambio “el principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los <<opuestos>> complementarios en un ‘ente’ completo e integral. [...] Un <<ente>>, acontecimiento, sentimiento o pensamiento como entidad integral es este <<tercio>> como síntesis de algo (posición) y de su <<opuesto>> (contraposición)”. Esta concepción es familiar con el principio del Ying y del Yang, concebido como principio fundamental de la realidad y de sus múltiples transformaciones. Cada una de las partes a la vez <<contiene>> su <<contraparte>> u <<opuesto>>” A este pensamiento se lo conoce como <<pensamiento correlativo>> que se puede resumir en <<todo el cosmos es el cosmos>> (Estermann, 1998: 126-128).

Para la Filosofía andina el ritual por medio de símbolos permite que las partes se complementen (Estermann, 1998:128). La fiesta en las comunidades amalgama lo sagrado y lo profano, lo cotidiano y lo extraordinario, por eso es tan valorada.

En Cumbijín, la fiesta es muy importante, demanda mucho tiempo de preparación porque debe ser vistosa y potencia la organización social. La fiesta permite la inclusión de propios y de gente foránea influyente. En mi estadía, observe cómo durante cuatro meses la gente se reunía cada sábado para planificar las fiestas patronales de San Antonio celebradas alrededor del 21 de junio en que acontece el solsticio de verano⁶⁷ que marca el principio del año agrícola.

La Iglesia Católica cambió el sentido de esta celebración en agradecimiento a las cosechas y a quién iba dirigida, así se instituyó la fiesta al santo. San Antonio es festejado por algunas personas, que se refieren a él por su diminutivo y le agradecen por la salud, las cosechas y por sus animales, pero según el catequista de Cumbijín la gente:

Nunca dedicamos a la fiesta de San Antonio, lo que sí preocupamos a los toros, a la banda, a la comida, pero nunca dedicamos a San Antonio a decir, por lo menos celebremos el cumpleaños de San Antonio, por lo menos “lleguemos a la novena”, no lo hacemos, lo que sí preocupamos de cosas materiales, a eso sí estamos en primer lugar, a san Antonio creo que le tenemos en último lugar, solo nombrado las fiestas de San Antonio (Fredy Naula, 2015, entrevista).

De lo dicho por el catequista se infiere que la gente de Cumbijín no festeja al santo necesariamente, sino que disfruta y participa activamente de ese espacio de encuentro al que se refieren Victor Turner y Edith Turner (2009: 353) con el concepto de

⁶⁷ Conocido en la sierra norte como *Inti Raymi*, festeja las cosechas recibidas, se celebra el 21 de junio con baños rituales, baile y ofrendas en todas las comunidades” (Equipo NAYa: 2014).

communitas: “momentos de alegría compartida socialmente”, con el encanto de un sentimiento comunitario; “algo que es difícil de describir en palabras, algo efímero e inefable. Puede considerarse algo así como un sentimiento muy fuerte de comunidad, de estar unidos, a lo largo de momentos extraordinarios o terribles, es un sentimiento que no tiene por qué durar demasiado”. Es un sentimiento de ser “uno” el que cautiva a la gente, la alegría, la puesta en escena de las danzas, la banda de pueblo, el sonido del pingullo y del tambor cobijan y evocan las raíces y los aspectos en común.

Las fiestas son la ocasión de obtener prestigio, para eso cada año se cuenta con priostes de un sector de la comuna que gracias a los mecanismos de reciprocidad tienen ayuda para afrontar los ingentes gastos en que incurre el festejo, esto impide que se deteriore la economía de los priostes. La frase “hoy por ti, mañana por mí” que implica reciprocidad, se aproxima a la obligación moral que tienen los parientes de los priostes; gracias a su cumplimiento se asegura una fiesta extraordinaria que se recordará y hará quedar bien a la comunidad, los priostes y los ayllus involucrados.

La fiesta como ritual es un modo de agradecer a lo sagrado, es una experiencia trascendente que celebra a lo divino bajo la forma de un santo o santa. Se agradece por las buenas cosechas, por la vida y la salud. Es un tiempo donde también se aplica la reciprocidad con lo sagrado, se le agasaja con flores, dinero, velas, vestidos y a cambio se le pide con confianza favores.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (San Antoñito con regalos de los priostes y dinero).

En la foto se aprecian los arreglos florales y el vestuario ofrendado por un prioste a San Antoñito con su nombre y billetes de un dólar como símbolo del pago a cambio de lo recibido. Además, la fiesta es un espacio donde se fortalece el parentesco, pues articula a los familiares que incluyen compadres y comadres, vecinos y amigos. Es el tiempo en el que retorna la gente que ya no vive en la comunidad, quienes acuden al festejo con

sus mejores galas, para mostrarse exitosos ante la comunidad y reforzar su nexo con la llakta y al ayllu del que siguen siendo parte, aunque a veces renieguen de ser indígenas, como pude observar con personas que a pesar de no considerarse indígenas acudieron a la fiesta de San Antonio a festejar, comer y compartir con los comuneros.

Las fiestas ayudan a crear un ambiente de compañerismo y solidaridad que consolida la unidad de las comunidades (Albó, 1994: 95-96- 97), abonan las relaciones comunitarias, se comparte comida, música, bailes y ritos que contribuyen a fortalecer los lazos comunitarios. La fiesta incluye el desfogue de tensiones acumuladas a lo largo del año, lo que evita problemas que podrían dividir a la comunidad, el alcohol vincula a las personas distanciadas. Compartir la bebida y la comida contribuye a crear vínculos, mientras se degusta del menú se conversa y se accede a personas que en la vida cotidiana no están al alcance, porque no viven en la comuna o porque tienen un mayor estatus. La comida es una ocasión para recrearse y consumir mucha proteína (pollo, cuy, res, chanco). Con la copiosa comida se agradece la abundancia de las cosechas y el aumento de los animales domésticos.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Abundante comida brindada por los priostes).

La preparación de la fiesta es minuciosa por estar ligada a la identidad comunitaria y al prestigio. Para las comuneras y comuneros quedar bien con todos y dejar en alto el nombre de la comunidad es fundamental, es parte de su identidad y orgullo. Los priostes entusiasmados representan al sector y a la comunidad en el agradecimiento a Dios frente a todos los invitados, que escuchan al pingullero y al tamborero para que inicie la fiesta. El sonido agudo y bajito del pingullo comanda la comitiva que es seguida de danzantes.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (El orgullo de ser priostes).

A eso se suma la gracia que se pide para que aumenten los animales, que no son capital de trabajo de los comuneros, sino parte integrante del *ayllu* (César Pilataxi, comunicación personal, 2015), por eso se les da un nombre. Entonces, pedir al Santo o más bien dicho al Cerro o al *Urcoyaya* (el **dueño** de todo lo que existe en el páramo, plantas, pajaritos, conejos...) que multiplique los rebaños o que incrementen las vaquitas es esencial para incrementar el *ayllu* y alejar la posibilidad de ser *wakcha*. Para profundizar este argumento respecto de la pertenencia de los animales al *ayllu*, cito el testimonio de una joven intelectual kayambi sobre la relación de su mamá con la vaca que cuidaba, en un contexto de fuerte cambio cultural.

Amparo escuchó como su mamá les hablaba a los animales, le pedía al Taita Imbabura y los Cuatro Vientos permiso para la cosecha. Vio cómo su mamá esperaba la luna llena para sembrar, y cómo ayudaba a parir a los animales. También cuenta cómo su mamá lloró con una profunda tristeza cuando murió su vaca; “lloró como si se hubiera muerto un familiar” (Amparo Chicaiza, 2014, entrevista). Estas experiencias y huellas transmitían una apreciación de la vida que nos rodea, es decir “todo está vivo y hay que saber cuidarlo” (Chicaiza, Hauser, Miranda y Rodríguez, 2015: 5).

La percepción de la naturaleza citada compagina con esta cita, a saber: todo está vivo, no hay separación entre personas y animales pues son parte del todo interrelacionado y muestra la vigencia de la noción de *minkanakuy* como el cuidado de unos a otros. Además se observa que el parentesco se extiende a los animales. Adicionalmente, el encargado de la Iglesia, dice que San Antonio “ha dado suerte ha pedido que aumente animales, vaquita, borreguito dizque han puesto la misita, vienen a poner velitas, cerditos, pidiendo que aumente; [San Antonio] ha hecho el favor, vienen y conversan con él (B. Salazar, 2015).

Si contrastamos esta información con la proporcionada por el guardaparques del PNLI sobre las ofrendas al Cerro, podemos concluir que San Antonio fue la imagen que la Iglesia escogió para reemplazar el culto al Cerro. El funcionario refirió que en sus recorridos suele encontrar papas, velas o pelos de animales que los comuneros ofrendan al Cerro para pedirle que aumenten los animales y tengan buenas cosechas. Esta religiosidad o espiritualidad andina tiene gran valor, por ello las “grandes religiones institucionales [...] se agarran de este concepto y se lo apropian” (Turner, 2009: 353). Parafraseando a la autora: No importa si es San Antonio o el Cerro “Existe un mundo espiritual, no es que sea diferente del nuestro sino que el mundo espiritual aparece tridimensionalmente en esa realidad. Y todas las religiones son auténticas, todas y cada una de ellas” (Turner, 2009: 354).

La apreciación de Turner nos desembaraza de la posición etnocéntrica de desdeñar estas vivencias al calificarlas de supersticiones, desde una supuesta posición “objetiva” (como si fuera posible).

En la realización de la fiesta, las personas de la comunidad que más recursos tienen, están obligadas moralmente a ofrecer más a la comunidad; así ganan prestigio. Este mecanismo es una forma de frenar la diferenciación social de la comuna.

Las fiestas además constituyen un motor que dinamiza la economía, por la cantidad de gente que llega y por todo lo que pueden vender, obteniendo así ingresos extraordinarios para las familias de toda la zona nororiental.

Recapitulando, los valores condensan el ethos de un pueblo y son parte de su habitus y tiene un papel clave en la permanencia e integración de las sociedades. Como construcción social vinculan la relación entre la práctica social y lo ideológico. Cada cultura tiene su propio sistema de valores que se manifiesta en una particular concepción del mundo que remite a un contexto filosófico determinado. Los valores tienen un papel estructural e instrumental en las culturas, pues rigen las instituciones sociales y los criterios, acciones y actitudes de quienes comparten una cultura.

En el mundo andino los valores kiwchas se expresan en un territorio que tiene su expresión material en la *Allpamama* y el *Urcoyaya*, en este contexto donde se tiene conciencia de que todo está relacionado, se sustenta el *minkanakuy* que como valor promueve el cuidado recíproco y permanente entre los miembros de la comunidad, pues

implica una responsabilidad normativa y continua (Muyolema, 2012) conectada con el principio de relacionalidad, que establece una mutua, constante y total interrelación con todo y todos.

El *minkanakuy* incluye a todos los seres vivientes y sus relaciones, es decir comprende también a la naturaleza que protege y debe ser protegida. El *minkanakuy* es el eje articulador de los valores comunitarios, que promueve la responsabilidad social mutua de los miembros de la comunidad y es el valor que sustenta un modelo de sociedad propuesto por el movimiento indígena bajo de denominación de *sumak kawsay* que se opone a la acumulación (Muyolema, 2012)

En lo social el *minkanakuy* se vuelve práctica en el territorio comunal que sustenta la vida comunitaria bajo la forma de *minkas*, asambleas que buscan el consenso, amplias redes de parentesco, fiestas y ritos para honrar la naturaleza en las que rigen las lógicas del *minkanakuy* que pueden contradecir u obviar las decisiones estatales. Estas lógicas coadyuban a la defensa del territorio, en la medida que el territorio, al igual que la solidez del parentesco protege a las personas de ser *wakchakuna*.

En un escenario de cambio cultural, los valores comunitarios *kiwchas*, sustentados en el *minkanakuy* están enfrentados, a los valores capitalistas burgueses que se promueven como “bien común o universal” (Corrigan y Sayer, 2007), a los que el estado pugna constantemente por imponer. Las comunidades toman estos valores y los reinterpretan transformándolos a sus lógicas, demostrando que hay una relación dialéctica entre el cambio cultural y la reapropiación de valores.

En las comunidades dos situaciones: el estado a través de proyectos de desarrollo y la necesidad de las y los comuneros de ser aceptados por la sociedad mayor, han hecho que en la gente de la comuna se permee el individualismo, pero este no ha acabado con los valores comunitarios ni con las prácticas que devienen de ellos. En los efectos de la exclusión racista y clasista del estado y la sociedad nacional tiene lugar el impulso de los valores andinos que se expresan en los más pobres de la comuna que exigen cambios radicales.

El principio de relacionalidad rasgo fundamental de la racionalidad andina, es celebrativo y simbólico, implica que todo está interconectado y en flujo permanente, se plasma en una simbiosis entre la naturaleza y el mundo social en el que la naturaleza es

parte integral de la vida social (Muyolema, 2012). El parentesco es una expresión de la relacionalidad y como tal es fundamental en las sociedades andinas.

El *minkanakuy* “como responsabilidad normativa y continua” implica el cuidado mutuo de quienes viven en la comunidad, incluyendo seres humanos y no humanos que habitan el territorio y tienen que ver con lo que Occidente denomina “naturaleza”. El *minkanakuy* como valor se expresa en la *minka*, la Asamblea, la fiesta y protege a la persona de ser *wakcha*, término entendido como pobre en lo social y económico. Este valor se relaciona a su vez con el principio de relacionalidad porque funciona en un contexto que sabe que todo está relacionado y con el principio de reciprocidad que implica una responsabilidad de ida y vuelta entre los integrantes de la comunidad.

El principio de reciprocidad está inmerso en las relaciones de parentesco y ambos elementos existen en sociedades no capitalistas, donde la tierra es un aspecto central. Dentro de este principio se encuentra la noción de “justicia cósmica” que busca revertir los desequilibrios. En la actualidad la reciprocidad sigue haciendo uso del parentesco y el ritual, que han sido refuncionalizados para potenciar la desigualdad a favor de quienes tienen mejores condiciones, en una dinámica que parece no tener límites, sin embargo, participar en sus reglas da derecho a ser parte del ayllu.

El principio de correspondencia abarca una relación entre los diferentes campos de la realidad de manera armónica, contiene vínculos cualitativos a nivel simbólico, celebrativo, ritual y afectivo (Estermann, 1974:123). Tanto el principio de reciprocidad como el de correspondencia están presentes en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos, relaciona el macro y el micro cosmos, lo humano con lo extra-humano (Estermann, 1998: 115).

La complementariedad se relaciona con los principios de correspondencia y relacionalidad. En la filosofía andina el individuo autónomo y separado es incompleto, es nada, solo tiene sentido cuando está con su complemento. El principio de complementariedad incluye a los opuestos que forman un ente integral, una síntesis, que conlleva a concebir que “todo el cosmos es el cosmos” (Esterman, 1986). El papel del rito es crucial en el principio de complementariedad, pues permite que las partes se complementen, la fiesta une lo sagrado y profano, lo cotidiano y extraordinario, por ello es muy apreciada. En la fiesta se activa un espacio de encuentro extraordinario e inefable “de alegría compartida socialmente”, “de estar unidos” llamado por Edith y

Víctor Turner (2009) “*communitas*”. La fiesta es un acto trascendente de agradecimiento y pago (en reciprocidad con) lo sagrado por el aumento de las cosechas y de los animales que son parte del *ayllu*. En Cumbijín se hacen ofrendas al Cerro, un ser sagrado que trató la Iglesia Católica de reemplazar con San Antonio.

La fiesta también fortalece los vínculos comunitarios y de parentesco e integra a los migrantes, a la vez que permite procesar las tensiones acumuladas que podrían fisurar a la comunidad; de igual forma es la ocasión para que quien tiene más, ofrende más a cambio de prestigio, lo que contribuye a frenar la diferenciación social.

CAPÍTULO IV

CONFLICTO DE VALORES Y COMPLEMENTARIEDAD

En este capítulo examinaremos las relaciones entre la comunidad de Cumbijín y las instituciones estatales presentes en la zona como MAE, MAGAP, Ministerio de Turismo, Agencia Nacional de Tránsito, las cuales insuflan el desarrollo con su interacción en las comunidades. Veremos cómo el estado en su calidad de agente capitalista introduce sus lógicas y valores en las actividades que realiza por medio de leyes, reglamentos y proyectos de desarrollo.

En Ecuador, en los últimos diez años, el gobierno de la “Revolución Ciudadana” (RC) comandado por Rafael Correa ha posicionado un discurso y unas prácticas que valoran el cambio, pero que no han pasado de ser manifestaciones cosméticas, que han impuesto con mayor fervor el desarrollo capitalista en detrimento de los derechos de los pueblos indígenas y el campesinado. Las comunas indígenas han visto la multiplicación de instancias estatales que pretenden controlar con más fuerza los territorios comunales. Otra forma de intervenir del estado ha sido a través de la redacción del COOTAD (aprobado en Agosto de 2010), la Ley de Recursos Hídricos (aprobada en agosto de 2014) y su Reglamento (aprobado en abril de 2015) que pretenden quitar el control de las comunidades indígenas y campesinas sobre el agua. Así mismo, el gobierno de la RC se ha apropiado del término *sumak kawsay*, confiriéndole otro significado, distinto al que le dio la CONAIE y ha vaciado de contenido el proyecto político de ésta.

De su lado, la intervención del estado con proyectos de desarrollo provoca conflictos en la comunidad porque se enfrentan criterios opuestos relacionados con los valores capitalistas (competencia, individualismo: iniciativa privada) que se oponen a los valores comunitarios (*minkanakuy*), pues como plantea Uzendoski, los valores se encuentran dentro del contexto social de las personas y de las cosas (Uzendoski, 2009:22) y si cambia el trato a las personas, la relación entre ellas y el tratamiento que se da a las cosas se producen cambios en los valores.

A la comunidad de Cumbijín le preocupa la injerencia del Estado en el control del agua, puesto que las prioridades del régimen no se relacionan con el apoyo a la producción campesina. La gente teme por la aplicación de la Ley de Agua y su Reglamento que según expertos no sigue en la línea de la Constitución (Buitrón, s/f).

También tienen temor de la forma que adoptará la Ley de Tierras y la Ley de Semillas que deberá ser afín al Plan Nacional de Desarrollo, en el cual Cotopaxi tiene como objetivo desarrollar cultivos de agrocombustibles. En la Ley de Aguas y la Ley de Tierras el estado plantea poner una autoridad única del agua y una autoridad única de la tierra. En este aspecto se observa un conflicto entre el gobierno y las comunidades indígenas por los valores que guían las acciones. En efecto, como mencionamos, los valores “unen las relaciones entre las cosas con las relaciones entre las personas”.

En una sabatina de 2008 realizada en Cotopaxi, el presidente Correa señaló que en Ecuador no hace falta una reforma agraria, ni la redistribución de la tierra, sino fomentar la productividad (Diario de campo 2008). Para el MICC esto dejó en claro que el gobierno no implementaría medidas a favor del campesinado, sino de las grandes propiedades de la provincia porque las acciones de desarrollo estatal consolidan propuestas de desarrollo extractivistas⁶⁸ y de gran envergadura⁶⁹ que muestran que el estado no sólo es una entelequia, sino que “debe pensarse también como una interacción” (Auyero en Jaramillo y Del Cairo, 2013: 373). Esto me permitió entender “cómo se construye el estado a diario” (Auyero).

Relación con el MAGAP

El MAGAP y al Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) han implementado la estrategia “Hombro a Hombro” hasta el 2017 por medio de la cual se acercan a las comunidades campesinas en todo el país. Tal estrategia se encuentra en el marco del “Cambio de la matriz productiva” impulsado por el vicepresidente de la República, Jorge Glas. Según el gobierno, la estrategia tiene un enfoque inclusivo, que contempla a “trabajadores, agricultores, jóvenes, estudiantes, universidades, empresarios, inversionistas, y actores de la economía popular y solidaria” (vicepresidencia.gob.ec). sin embargo este planteamiento invisibiliza las asimetrías que existen entre ellos, y plantea que están en el mismo nivel, a pesar de que no lo están.

Un tratamiento que se pretende igualitario invisibiliza la diversidad existente en el país y pone a competir a sectores con diferentes intereses, muchas veces

⁶⁸ Hay iniciativas estatales que motivan a los agricultores a producir para el mercado internacional, dejando a un lado la soberanía alimentaria.

⁶⁹ Entre ellas: hidroeléctricas y obras de megaminería que en ocasiones van asociadas.

contrapuestos. Pues, lo que beneficia al campesinado interfiere en los intereses de ciertos empresarios y viceversa, por ejemplo, si el estado compra productos agrícolas a los campesinos, los empresarios dedicados a la intermediación se verán afectados. No es posible incluir a todos sin afectar a alguno, generalmente los afectados son los de menor poder económico⁷⁰.

La estrategia “Hombro a Hombro” se dirige a pequeños productores. Según un folleto institucional del MAGAP, éste y el MIES:

Garantizan el Buen Vivir Rural. Por eso, para mejorar la producción agropecuaria, facilitan a los ciudadanos del agro el acceso a servicios y tecnologías, y rescatan las prácticas ancestrales. Para el efecto, impulsa el sistema de asistencia técnica integral, a través de técnicos agrícolas, pecuarios y de gestión social, que tienen su residencia en los circuitos – parroquias, para ejercitar una estrategia de trabajo hombro a hombro con los campesinos, en coordinación con instancias del Gobierno Central y gobiernos locales (MAGAP, 2013: 2).

Dentro de la estrategia se contempla la asesoría técnica en materia agrícola ganadera, entrega de abonos e insumos químicos; desparasitación e inseminación artificial. En el ámbito agrícola impulsaron el “Plan de mecanización provincial” en parroquias con potencial productivo que trabajen en los ‘rubros’: papa, chocho, quinua para “mejorar la preparación de los suelos” (Ing. Pilataxi, 2015, entrevista). La estrategia “Hombro a Hombro” está dentro del Objetivo No. 10 del Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 que plantea: “Impulsar la transformación de la matriz productiva” y por ello entiende:

Los desafíos actuales deben orientar la conformación de nuevas industrias y la promoción de nuevos sectores con alta productividad, competitivos, sostenibles, sustentables y diversos, con visión territorial y de inclusión económica en los encadenamientos que generen. Se debe impulsar la gestión de recursos financieros y no financieros, profundizar la inversión pública como generadora de condiciones para la competitividad sistémica, impulsar la contratación pública y promover la inversión privada (SENPLADES, 2013; 77).

⁷⁰ En mi labor profesional pude ver en 2009 en una evaluación cualitativa del impacto en la calidad de vida de los pequeños productores asociados a un programa estatal que el MAGAP puso a funcionar unos centros de acopio a nivel nacional incluyendo a varios actores para la comercialización de leche, se esperaba que los campesinos e indígenas vendieran la leche en mejores condiciones a una empresa que opera en la región amazónica y la sierra, pero esto ocasionó que los pequeños productores estuvieran a disposición de la empresa y el estado no pudo monitorear su accionar porque esta no entregó los informes solicitados por los funcionarios públicos.

Como se observa en los desafíos del objetivo 10 de PNBV vigente, el gobierno promueve la competencia y la competitividad y la inversión privada, ejes claves para un modelo capitalista, aunque en el discurso el gobierno se calificaba como “socialista del siglo XXI”.

Desde 2013 la presencia del MAGAP se ha incrementado en Salcedo que cuenta con la Unidad de Asistencia Técnica Rural de Panzaleo y Mulliquindil. En 2015 se ejecutaron varios proyectos en Cumbijín debido a que se crearon equipos técnicos locales que contaban con transporte, sin embargo en 2016, debido a los recortes presupuestarios han tenido dificultades para movilizarse.

Para el técnico del MAGAP encargado de la zona, el cambio de la matriz productiva significa: “mejorar, impulsar, trabajar por zonas y no por comunas”. El centro de mecanización va en esta línea, así como el Centro de Acopio de Papa que se hizo en Mulalillo para todo el cantón Salcedo. Inicialmente se planteó trabajar con la FECOS para instalar el Centro de maquinización, se pensó en la comuna Bellavista en el Convento Santa María del Paraíso de los sacerdotes cistercienses, pero se desistió por problemas internos. Se pensó en Cumbijín o la comuna de Galpón. Mediante un sorteo fue electa Cumbijín que tenía todos los requisitos en regla (RUC, Acuerdo Ministerial, Directiva inscrita ante el MAGAP y su acreditación).

En 2015 el MAGAP promocionó el seguro agrícola que en principio fue voluntario y luego se hizo obligatorio, no obstante en 2016 fue retirado debido a la crisis económica del estado. En 2015 mucha gente salió beneficiada debido a que fueron afectados por las heladas y perdieron los cultivos, lo que significó un honeroso desembolso del estado a favor de los campesinos. Asegurar media hectárea les costaba a los campesinos \$44,70 USD al año y con ello recibían abonos e insumos para 3 fumigadas. Esto significa un gran impulso de los paquetes de agrotóxicos propios de la Revolución Verde. Para el presidente de la comunidad de Cumbijín, el seguro era conveniente porque en el caso de la papa, “le devuelve el valor total, previa evaluación del proceso de siembra, por media hectárea le pueden devolver de 800 a mil dólares si les afecta las heladas” (J. Naula, 2015, entrevista).

A través de la estrategia Hombro a Hombro el MAGAP trabaja con 3 grupos en Cumbijín: la Asociación Sierra Nevada para acopio de leche, la Asociación “La Chacrita” que produce queso fresco y la Comuna como tal.

En el ámbito agrícola el MAGAP trabaja por rubros o productos. En la parte andina de Cotopaxi estos son: papa, maíz, cebada, fréjol, chocho y quinua. La comunidad es atendida por una técnica ganadera y un técnico agrícola.

Según el técnico del MAGAP, la comuna de Cumbijín trabaja dos años con el Ministerio, en los cuales ha trabajado con dos grupos, lo que no es usual porque en otros lados se mantiene un solo grupo. Un funcionario del Ministerio se contacta con la directiva o un líder de la comunidad y convoca a gente que le interese, en el año 2014 se reunían cada quince días, pero “ahora la gente no quiere reunirse, aunque se socializó con la gente en una reunión con toda la comuna donde se explicó como sería el trabajo. Ahora las reuniones son cada mes, pero aumentó el número de gente atendida” (René Barba, 2016). Según cree, la gente no asiste porque dice que las reuniones son muy seguidas, pero el técnico cree que es por falta de interés ya que “si se les da algo vienen, sino no”.

La forma de relación que entabla el MAGAP es clientelar, les ofrecen abonos, fungicidas y pesticidas químicos si van a las reuniones y talleres que organiza el ministerio y cuando requieren medir fuerzas con la CONAIE les piden que vayan a sus convocatorias, de tal manera que la opinión pública aprecie que los indígenas apoyan al gobierno (Diario de campo, 2015). La forma de contactar a la gente de la comunidad no respeta la organización comunitaria, pues si sus dirigentes se niegan a participar, los técnicos buscan independientemente a otras personas y los invitan a sumarse a proyectos y “beneficios” que el estado ofrece, con lo que debilitan y dividen a la comunidad ya que se saltan la autoridad comunal. El presidente de la FECOS se refiere a la intervención del MAGAP:

El gobierno nacional mal o bien está administrando nuestros recursos, estamos en derecho de controlar lo que nos den. Nos han dado 60, 80 libras por comunidad de semilla de alfalfa, trébol, reygrass para ganado para las personas de bajos recursos y de la tercera edad. Como gente campesina no nos entregamos al gobierno, nosotros estaremos con nuestra lengua, estaremos en la oposición, sino ¿qué pasaría? Hemos sido bien frontales: “Vamos a coger, pero no vamos a salir” hemos dicho, la gente que se cree mestizos tal vez salga. No nos han obligado a las marchas, han invitado a las marchas del gobierno, pero no salimos. Sabemos de la posición del gobierno: ¡Pésimo! Han cerrado la mitad de las escuelas en Chanchaló, Chanchalito, Lote 19 en Cumbijín, en Sacha, cerró el gobierno diciendo que no se puede estar con 7-8 niños, para cerrar esas escuelas debía estar planificado. Si cierran les toca bajar a estudiar al cantón, aquí es muy diferente, los

jóvenes conocen otra realidad, a vivir en el mundo, aprenden cosas malas de Salcedo, aprenden el vicio del internet, entra la mariguana en nuestras comunidades. Eso ha propiciado el gobierno nacional (G. Saca, 2015, entrevista).

El presidente de la FECOS manifiesta que el MAGAP pretende utilizarlos al invitarles a las contramarchas que se realizan para hacer contrapeso a la CONAIE. Pero plantea que la FECOS y las comunidades están en desacuerdo frente a las medidas inconsultas sobre los indígenas tomadas por el gobierno. Las comunidades sin embargo aprovechan lo que el estado les da porque saben que es su derecho, pero evitan apoyarlo.

Frente a medidas legislativas o administrativas que afectan a los pueblos indígenas como es el caso de cambios en la educación, el gobierno debió hacer una Consulta Previa Libre e Informada como indica el Artículo 6 del Convenio 169 suscrito por el Estado Ecuatoriano en 1989 y ratificado en 2009 por Ecuador. Cito:

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio los gobiernos deberán: consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente; [...]

Establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas (Convenio Núm 169 de la OIT, 2009: 22).

El Convenio 169 de la OIT señala claramente que cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectar a los pueblos indígenas directamente estos deben ser consultados, pero esto no ha sucedido en el ámbito educativo, ni en el caso de que un proyecto pretenda ocupar el territorio de las comunidades como vimos anteriormente. Los derechos de estos pueblos también están contemplados en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, instrumento internacional adoptado por el estado ecuatoriano en 2007 (OIT, 2009), pero pese a tanta prolifidad legal no se han respetado sus derechos como señala el dirigente, pues se están cerrando inconsultamente escuelas bilingües y no bilingües en territorios y comunidades indígenas en todo el país.

Volviendo a la acción del MAGAP en el oriente de Salcedo, este ofreció un tractor a la comunidad de Cumbijín, pero la donación no se concretó durante un año, la comunidad expectante esperaba la entrega, pero el tractor no pasaba de un ofrecimiento en las manos del gobierno, que reaparecía cada vez que este enfrentaba una marcha de protesta de la CONAIE. Entonces los funcionarios volvían a decir que ya les iban a entregar si se movilizaban a las contramarchas. Esto sucedió cuatro ocasiones, hasta que el 23 de marzo de 2015, otro día de movilización de la CONAIE, el MAGAP entregó nueve tractores a 10 comunidades incluida Cumbijín, que tenían cada una, un centro de maquinización y estaban ubicadas en parroquias de Cotopaxi.

La comunidad discutió si ir a la entrega del tractor que requirió de la construcción del centro de maquinización y el esfuerzo del presidente de la comunidad para conseguir una serie de documentos prácticamente imposibles de obtener, pero que él haciendo gala de su ingenio logró conseguir, también discutió si ir a la marcha convocada por la CONAIE. La decisión fue salomónica iría solo una comisión de 10 personas a retirar el tractor y al medio día iría un bus del transporte comunitario a sumarse a la marcha de la CONAIE.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Entrega del tractor el día de la Marcha de la CONAIE).

Aunque el gobierno utilizó los tractores para conseguir apoyo de la comuna de Cumbijín en las movilizaciones, no pudo conseguirlo porque sus comuneros son críticos a la acción gubernamental. Según un técnico del MAGAP “ya no quieren trabajar, los dirigentes, pero si critican y reclaman” (R. Barba, 2016, entrevista).

Un técnico del MAGAP señaló en Cumbijín a quienes integran el proyecto del Centro de Maquinización, que tuvo que discutir con el equipo ministerial para que fijaran en 10 dólares la hora de alquiler del tractor, dos dólares menos de lo que cobra un tractorista particular; pues el MAGAP, quería poner un precio bajo al alquiler del

tractor, lo que no permitía la sostenibilidad del centro de maquinización (pago al tractorista, compra de repuestos y combustible). La gente de la comuna con una visión a largo plazo, presionó al técnico para que en el convenio se aprobara un precio que cubriera tales gastos.

El *modus operandi* del MAGAP es ejecutar 4 o 5 pequeños proyectos con pequeños grupos y recursos limitados que no alcanzan para toda la comunidad. Esto genera conflictos al interior de la comunidad pues no todos reciben los “beneficios del proyecto” aunque el presidente anuncie en la asamblea los días en que se entregarán donaciones o se realizará la capacitación, no todos acuden, ya sea por desconfianza, por estar en desacuerdo con el gobierno, o por falta de tiempo, pero reclaman al presidente que no beneficia a todos. El dirigente dice que no puede “pasar de casa en casa entregando lo que da el Ministerio”. La forma de operar del MAGAP desgasta la organización comunitaria y quema a los dirigentes. Resultaría más grave que el presidente de la comuna no tenga interlocución con el ministerio, pues como ha pasado en otras comunidades, los grupos que trabajan directamente con el MAGAP debilitan al Cabildo, porque estos proyectos a más de buscar encadenamientos productivos que favorecen a grandes comerciantes, como la AGSO (leche) o ECUAQUÍMICA (venta de agrotóxicos), buscan una clientela fiel al gobierno. En estos hechos constatamos que el estado actúa como una máscara que favorece intereses intolerables (Abrams, 1988: 94).

El Ministerio promovió en 2015 el cultivo de papa “Super Chola”⁷¹, aunque “la comuna quería recuperar la papa nativa, pero el ministerio no ha apoyado en eso” (R. Barba, 2016, entrevista). Generalmente la gente siembra otras variedades de gran tamaño para comercializar. En el sembrío de un quintal de papa se gasta 2.500 dólares. Por lo general en la comuna siembran entre media hectárea y 4 hectáreas, pero hay gente que siembra entre 9 y 10 hectáreas. El técnico dice que “el 40% de la papa que se comercializa en Salcedo es de Cumbijín, es la mejor papa del país”.

El Ministerio promueve la Revolución Verde pese a que se han demostrado los efectos nocivos de ésta para las personas, los suelos, el aire, la tierra y el agua. El MAGAP no promueve insumos orgánicos como menciona el Ing. Pilataxi de la Unidad Agropecuaria de proyectos del MAGAP: “no hay proyectos de agroecología, sino de incentivos forestales con especies como pino, ciprés y eucalipto”. Esto es muy

⁷¹ En 2015 el quintal de papa “Super Chola” se vendió a 16 dólares, pero puede bajar a 8 y subir a 25.

preocupante puesto que estas especies son nocivas para los suelos⁷² y los ecosistemas andinos:

“Según algunos expertos, los eucaliptos y pinos pueden generar daños ambientales más graves que el que se pretende reparar, que van desde la esterilización de los suelos hasta la disminución de las reservas subterráneas de agua y la desecación de los ríos. [...] De acuerdo con la Sociedad Colombiana de Ecología, estas plantas exóticas extraen minerales de los suelos y subsuelos, como aluminio y hierro, intoxicándolos y acidificándolos[...] Según la Sociedad, en tierras altas pueden llegar a consumir dos mil toneladas de agua por cada tonelada de madera que elaboran (ya que la evapotranspiración es más rápida) (El Tiempo, 1996).

Decisiones como estas deterioran los ecosistemas en vez de crear condiciones para mejorar los cultivos, el interés del ministerio es pecuniario y de corto plazo, antes que sostenible. La implementación de los centros de mecanización también es cuestionable, pues, los tractores deterioran los suelos y producen erosión⁷³. El criterio del MAGAP para implementarlos fue que el uso de maquinaria baje los costos de producción, pero además disminuye la mano de obra, lo que restaría oportunidades de trabajo a los campesinos.

Los motocultores no han tenido mucho impacto en Cumbijín, pues la mayoría de terrenos quedan en terrenos colinados y estos no pueden ser usados en pendientes mayores al 12% (Ing. Pilataxi, 2015, entrevista), esta maquinaria es apta para minifundios y huertos, pero en Cumbijín no es el caso, las familias tienen un promedio de 4 hectáreas y no se dedican la horticultura. Hasta tanto la asamblea comunitaria decidió que dos se destinarían a la agricultura y tres se usarán para extraer agua en las zonas secas de la comunidad (Diario de campo, 2014).

Este planteamiento muestra que los proyectos son instrumentos de desarrollo que fortalecen la vinculación del campesinado al mercado, pero también son herramientas que la gente usa para sus propios fines que tienen como trasfondo sus

⁷² “Algunos expertos aseguran que hacen descender las aguas freáticas (subterráneas) y succionan el agua de las cabeceras de los ríos, desecándolos. Además, como no tienen grandes copas, en estos bosques las lluvias caen rápidamente, produciendo un impacto que hace perder más toneladas de suelos orgánicos fértiles” (El Tiempo, 1996).

⁷³ Los motocultores son pequeñas maquinarias con un motor de 16 hp. para más de 15 usos, entre ellos arar, sacar malezas, airear el suelo y servir de bombas de agua. Fueron comprados a China por el Banco Nacional de Fomento en cuyas bodegas permanecieron 4 años por lo que se dañaron, el MAGAP los arregló y distribuyó. A Cotopaxi llegaron 120, pero no se pueden usar en pendientes porque son pesados en la parte delantera y resulta peligroso. Son apropiados para terrenos planos y pequeños (Ing. Pilataxi, 2015, entrevista).

valores. Hechos como estos, cuestionan los discursos hegemónicos que consideran como un fenómeno imparable la globalización que “supone la universalización de la modernidad de corte euro-americano” (Escobar, 2005:11).



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Centro de maquinización en Cumbijín).

Otro problema generado por el MAGAP tuvo relación con el contrato del tractorista que operaría el Centro de Maquinización, la gente supone que el dirigente elegirá a alguien cercano a él. Pero un funcionario aclaró que en el convenio firmado con la comuna se contempla la creación de un Consejo de Administración conformado por 2 comuneros y dos funcionarios del MAGAP que eligen al tractorista según los criterios del Reglamento del Centro de maquinización aprobado por la Asamblea comunitaria, el empleado del MAGAP recuerda a la gente que tiene de respaldo la lista de asistentes⁷⁴.

Los resentimientos y divisiones que traen los proyectos por no estar dirigidos a toda la comunidad repercuten en su ejecución y determinan su fracaso. El proyecto del Centro de Maquinización produjo mucho malestar, algunas personas preferían “que lleven nomás el tractor”. El presidente estaba agobiado por las críticas, frente a esto, el funcionario del MAGAP le ofreció apoyo institucional “no le queremos botar solito, dejar solo, son gajes de oficio” (R. Barba, Diario de campo, 2015). Esta posición del MAGAP si bien es solidaria, podría engendrar división en la comunidad, se podría producir un conflicto entre la comunidad y el dirigente que estaría tentado a conformar un grupo de descontentos en la comuna contra el nuevo dirigente y a favor del gobierno.

Algunos técnicos locales del MAGAP son personas que han salido de comunidades campesinas y se interesan por el bienestar de los dirigentes o de la gente que recibe los proyectos, ellos son parte del eslabón débil de la cadena, como podemos inferir de las palabra que el técnico que atiende a la comunidad le dirigió al presidente:

⁷⁴ La lista de asistencia firmada es una herramienta usada por el gobierno para validar sus políticas, por ejemplo en la aprobación de el Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013 o de la Ley de Recursos Hídricos, vari@s técnic@s de ONG vimos como el gobierno argumentó que dichos documentos eran producto de la participación popular y contaban con la aprobación de las organizaciones sociales, incluidas las indígenas y campesinas que los cuestionaban, ya que estaban registradas en las listas.

“A nosotros en el MAGAP cada año nos renuevan el contrato y cada vez que empezamos son tres meses de prueba, yo sé cómo usted se siente y lo responsable que es” (Diario de campo, 2015).

Otro proyecto ejecutado por el MAGAP fue el de alpacas, el cual forma parte del “Proyecto Nacional de Manejo y Comercialización de ovinos, bovinos y camélidos” iniciado en 2012 junto a la Fundación HEIFER, en el que se contempla la capacitación para procesar el vellón e industrializar. Heifer tiene muchos años trabajando en la zona, conoce a la gente, sus necesidades e intereses y es respetuosa de los procesos organizativos. El objetivo de este proyecto es reemplazar el ganado bovino suelto en el páramo que compacta el suelo deteriorando las almohadillas que recogen el agua y la almacenan, provocando su disminución y contaminación. Esto es perjudicial para la zona que usa el agua para riego y consumo humano. Este proyecto es una excepción a la regla que se refiere a la falta de respeto a la naturaleza por parte del MAGAP.

Los proyectos implementados por el Ministerio no son participativos, no consultan a la gente, generalmente se entregan semillas elegidas desde la institución, algunas provienen del INIAP. Las decisiones responden a una planificación estratégica acorde a los intereses y visiones de desarrollo del gobierno que ponen énfasis en los cultivos dirigidos a la agroexportación, sin que se contemple la soberanía alimentaria, pues incluso aquellos proyectos que incrementan los cultivos de quinua, chocho o papa tienen como objetivo la exportación. Los criterios para ejecutar proyectos también son verticales. Por ejemplo, les ofrecieron semilla de chocho para sembrar en los páramos de Cumbijín porque este producto es parte de los rubros de exportación y tiene una buena productividad⁷⁵, aunque la gente no tiene costumbre de hacerlo, ni interés, además Cumbijín no es un buen sitio para sembrar chocho debido a su altura. El técnico mencionó al respecto “este año nos han obligado a promocionar insumos para chocho... tengo que entregar fotos”. Al parecer los técnicos de campo que conocen la realidad de la zona tampoco intervienen en las decisiones.

Aunque haya una tendencia vertical desde el MAGAP, el gobierno no ha logrado imponerse a la población debido a que la gente no acepta los proyectos que no les

⁷⁵ Se estima que de 70 libras de semilla se obtienen 20 a 30 quintales, el quintal para la venta fluctúa entre 60 y 250 dólares. El chocho tiene propiedades benéficas para el suelo, abona, absorbe nitrógeno y abre el suelo, incluso hasta la cangagua. Es importante mencionar que las bondades del chocho no se discuten, sino el modo vertical con el que llegan los proyectos.

interesa o no conocen, por ejemplo: el Ministerio quiso implementar un proyecto de producción de colsa hace dos años con el objeto de extraer aceite de la semilla y producir agrocombustibles.

Este proyecto se enmarcó dentro de la concepción de la nueva matriz productiva, pero no se ejecutó porque a la gente no le interesó. Aquí podríamos decir parafraseando a Sahlins, que como seres sociales la gente de Cumbijín se adscribe a su sistema cultural y no al sistema global que para ellos resulta periférico (Sahlins, 2001: 316).

Las y los comuneros de Cumbijín han recibido varios recursos en su relación con el MAGAP, pese a que han tenido en muchas ocasiones una visión crítica que ha puesto límite a las exigencias del Ministerio. Consiguieron el Centro de mecanización con implementos, semillas, insumos y capacitación técnica a más del proyecto de alpacas, pero no dejaron de expresar su descontento a la política del régimen por lo que apoyaron las Marchas Indígenas de marzo y agosto de 2015 convocadas por la CONAIE

La Asociación “Sierra Nevada”

Esta Asociación, está conformada por la familia Naula Quishpe en la que tienen mayor protagonismo los hermanos Santiago y Narciso y sus esposas. Para poder dimensionar lo que significa esta empresa familiar “donde la economía está incrustada en el parentesco y otras relaciones sociales” (Polanyi 1944 en Gregory, 2012: 380).

Esta empresa tiene antecedentes en sus redes de parentesco que se remontan al tío abuelo de Santiago y Narciso, quien fue un líder comunitario exhuasipunguero que donó una hectárea de terreno en el centro poblado. En la siguiente generación Narciso Naula Chicaiza, padre de Santiago y Narciso, fue un dirigente que no sabía leer ni escribir, pero valoraba la educación y gestionó la apertura de una segunda escuela en la comunidad para los niños que vivían lejos del centro poblado. Posteriormente como extensión de la escuela se abrió la sede del Colegio Experimental Intercultural “Jatari Unancha” modalidad a distancia que funcionó por seis años y se cerró por no tener acogida en la comunidad, que preferían educarse en Salcedo.

Allí, estudiaron los hijos de Narciso, Santiago se formó como comunicador en el proyecto de comunicación popular de Radio Latacunga, donde se destacó y fue contratado, él es uno de los pocos cumbijeños que trabaja formalmente en Latacunga. Allí tuvo oportunidad de seguirse formando y estudió una ingeniería en Administración

de Empresas para fortalecer su empresa familiar. Mientras Narciso es bachiller en Agropecuaria y con sus múltiples capacitaciones, se desempeña como técnico agropecuario local en el mejoramiento genético del ganado bovino en las instalaciones de la Asociación Sierra Nevada, lo que ha ayudado a mejorar la productividad desde las capacidades locales, hecho que ha dinamizado la economía de la zona.

La Asociación está legalmente constituida y gira en torno al funcionamiento de una enfriadora de leche y apoya a quienes son sus proveedores en la Comunidad de Cumbijín, también les ofrece capacitación en relación al cuidado del ganado y se ha organizado para aprovechar oportunidades que se presentan en relación a proyectos gubernamentales, especialmente con el MAGAP.

En Cotopaxi hay 9 centros de acopio implementados por el MAGAP (Ing. Pilataxi, 2015, entrevista) bajo el Proyecto “Centro de Acopio de leche” o “Redes lecheras” que consiste en la dotación de equipos a asociaciones legalmente constituidas, tales como tanque de acopio, generador eléctrico, laboratorio para análisis de la leche. Posteriormente, se plantea dar valor agregado a la leche.

En este proyecto interviene la Asociación Sierra Nevada que vendió la leche en 2015 a la empresa nacional “El Ordeño” de la AGSO⁷⁶, y al Estado para los desayunos escolares. La venta al estado ha sido problemática porque este “se ha demorado con los pagos y le está quedando mal a la Asociación, por eso se retrasan los pagos a los productores” (R. Barba, 2016, entrevista). Esto pone en peligro a la asociación, puesto que el capital circulante es fundamental para conseguir y mantener la fidelidad de los proveedores, muchos de los cuales han dejado de entregar la leche a la Asociación, incluso familiares cercanos de Santiago y Narciso. Esto ocurre porque la leche es un producto que proporciona dinero en efectivo quincenalmente.

A través del Proyecto Redes Lecheras, la AGSO capacitó a la Asociación con técnicos extranjeros para mejorar la raza del ganado. Con ayuda de las capacidades locales instaladas, el MAGAP desde 2013 ha propiciado el mejoramiento genético del ganado bovino criollo, para lo cual dota de pajuelos de la raza Holstein y Brown Swiss a la Asociación (Franklin Pilataxi, 2015, entrevista). Con el mejoramiento, ahora la

⁷⁶ La AGSO, “es una Institución Gremial sin fines de lucro, que lidera la defensa de la producción lechera y del sector ganadero”. Su visión es: Ser el grupo agroindustrial líder en la región, innovando la producción de acuerdo a [un] modelo de desarrollo empresarial asociativo incluyente. Según su gerente “abastece plenamente al mercado local” y genera excedentes exportables (Pagina Web, 30/08/2015).

producción se encuentra entre 25 y 30 litros. Las criollas aportan rusticidad (adaptación al medio), mientras que la Holstein aumenta la producción (René Barba, 2016, entrevista). También el MAGAP ha puesto en funcionamiento Unidades Móviles Veterinarias para dar servicio ginecológico al ganado bovino como un complemento al mejoramiento genético, asisten al ganado en gestación, hay servicio de emergencia con ambulancia, cirugías, vitaminización y desparasitación (Ing. Pilataxi, 2015, entrevista).

También el MAGAP donó un botiquín veterinario y la Asociación se organizó para mantenerlo, cobrando un mínimo a los usuarios, así se logró establecer un fondo económico para seguir ofreciendo asistencia veterinaria con medicinas, esta iniciativa ha vuelto sostenible al botiquín. La inseminación artificial es muy valorada porque las vacas criollas dan poca leche, a diferencia de las *Holstein* que dan entre 30 y 40 litros diarios. Según el técnico del MAGAP la Asociación:

Es un buen grupo, trabaja bien, tienen un tipo cooperativa, con esto les prestan dinero como adelanto a sus socios y pagan en leche, algo parecido pasa con los medicamentos. Nosotros capacitamos a Narciso Naula para que realice inseminación artificial, él también se capacita por su cuenta. Trabajan bien, tienen un tanque de crio-conservación para conservar los pajuelos (semen de bovino), empezaron a trabajar para mejoramiento genético, él cobra por su mano de obra. Ahora tienen vacas criollas mejoradas con Holstein. Empezaron por su propia iniciativa como productores de leche y poco a poco van avanzando, ellos buscan apoyo en otros grupos, la Comunidad de Cumbijín le vende poco a Sierra Nevada que acopia 8.000 litros diarios de leche (R. Barba, 2016, entrevista).

La Asociación Sierra Nevada incorpora avances tecnológicos de Occidente, mientras trata de poner en práctica los valores comunitarios como las *minkas*, la reciprocidad; para ello con creatividad afronta las dificultades económicas y las críticas de dirigentes que dicen que la Asociación inició como una iniciativa comunitaria, pero luego pasó a ser privada (Diario de campo, 2015).

Pese a las críticas, el horizonte de la Asociación es apoyar a la gente de la comunidad con capacitación y con la compra y acopio de leche en los tanques fríos para acortar la cadena de intermediación local, lo que logró mejorar el precio de venta de la leche de los productores de Cumbijín y las comunidades aledañas. El litro subió de 29 centavos a 35 cvos cuando empezó a operar, mejorando no solo el ingreso de sus socios que reciben 41 si van a dejar la leche en la planta y 39 si entregan al recorrido de la asociación, sino de toda la comunidad (Diario de campo, 2015).

Abrirse paso como un actor económico, no ha sido fácil para la Asociación Sierra Nevada, pues en la compra de leche hay una reñida competencia en Cumbijín: hay 2 tanqueros que compran para las empresas El Ranchito y La Finca y compradores locales como la quesera de la comunidad El Galpón y la quesera “La Chacrita” de Cumbijín.

Para consolidarse, la Asociación Sierra Nevada ha puesto a funcionar ideas creativas como el “Banco Comunitario Sierra Nevada” dentro de la Asociación que es parte de la estrategia de negocio de la empresa, los créditos se pagan con leche. Este apoyo tiene sentido en la medida que como señala Ferraro (2004) los compradores y los proveedores de leche se encuentran en una relación de deuda, en la que el comprador debe ofrecer más allá de la paga, beneficios económicos y afectivos a las proveedoras y proveedores.

El Banco Comunitario entrega “crédito” a sus asociados que son personas “dignas de confianza” Gregory, (2012, 383) que entregan la leche todos los días a la enfriadora y permitiéndolo mantener la empresa asociativa. Sin ellas no se podría, los préstamos funcionan como anticipos, los cuales son pagados con leche. Este mecanismo recrea la reciprocidad comunitaria.



Autora: Marisol Rodríguez P. (desde Izq. Gerente Asociación Sierra Nevada; Libreta de ahorros Banco Comunitario; Instalaciones de la Planta de enfriamiento de leche de la Asociación Sierra Nevada).

Las estrategias económicas de la asociación contradicen la “teoría económica neoclásica: “Neoclassical economic theory is premised on the assumption of homo economicus, a rational calculating individual faced with the problem of satisfying unlimited wants with limited means” (Gregory: 2012: 386). Esta racionalidad se fundamenta en valores comunitarios como el *minkanakuy*. Lo cual se aleja de los valores morales occidentales basados en las normas hebreas del Deuteronomio que Gregory (2012: 387) ironiza en la frase “jode al otro, no a tu hermano” (“Screw the other not your brother”).

La generosa concepción del *ayllu* que incluyen a familiares consanguíneos, afines, vecinos, amigos, compadres, parientes lejanos en la categoría de “primos” permite que exista un sentimiento de solidaridad sostenida y de responsabilidad hacia las venturas y desventuras de los “primos” lo que lleva a la gente a preocuparse y ayudar, pues lo que afecta a un “primo” o “prima”, se siente como propio. Esto difiere de la *Teoría de los sentimientos morales* (TOMs en inglés) de Adam Smith en la que:

El individuo afectivo está por supuesto preocupado por sí mismo en primera instancia, después su familia [...]. Dentro de la familia esto está más fuertemente direccionado hacia los niños. La primera amistad es con los hermanos y hermanas; con los primos la simpatía mutua se debilita. Los hijos de los primos, son aun menos unidos, son aún menos importantes que otros, y el afecto gradualmente disminuye mientras la relación se hace más y más remota. (ToMS: VI.II.9). Entonces, lo que es llamado afecto, el argumenta “es en realidad nada más que simpatía habitual”. (ToMS: VI.II.10), y esto continúa debilitándose mientras se amplía la red e incluye el vecindario, la comunidad, el vecindario y el estado (Gregory, 2012: 389).

La concepción de parentesco ampliado que asume a la comunidad entera, promueve los valores comunitarios presentes en la Asociación Sierra Nevada que calzan en la concepción de *minkanakuy*. Dichos valores se expresan en su búsqueda de beneficio para todos, pues la asociación no busca enriquecerse, sino apoyar a los campesinos productores de leche a obtener mejores ingresos por su trabajo. Si no fuera así, cuando la planta enfriadora empezó a operar hubieran pagado los 29 centavos que pagaban los intermediarios o quizá 31 para ganar proveedores a la “competencia”, pero la drástica subida del precio de la leche a 39 y 41 centavos pateó el tablero y obligó a los intermediarios a subir el precio para no quedarse sin proveedores.

El *minkanakuy* también se expresa en el manejo del botiquín veterinario que formó un fondo que permite su sostenibilidad más allá del proyecto para la gente de la comunidad. Además de ello, la diversificación de actividades de la asociación es otra estrategia para “no poner todos los huevos en la misma canasta”, así si hay algún problema en el precio de la leche, no serán tan afectados. Por ello implementaron el proyecto “Red de Semilleristas”⁷⁷ en el que los campesinos deben registrarse como productores de semillas de calidad, ya sea como individuos o como asociación jurídica,

⁷⁷ El MAGAP implementó el proyecto: “Plan de Alto Rendimiento Agrícola para cultivar y comercializar papa “Súper Chola” por medio de un convenio con Ecuaquímica que entregaba un “crédito productivo” (con kit de agroquímicos y recibían como parte de pago la producción), pero Ecuaquímica no cumplió el convenio y el MAGAP introdujo el Proyecto “Red de Semilleristas” (Ing. Pilataxi, 2015, entrevista).

según la Ley de Semillas de 1978. Los productores deben contar con una bodega mínima, riego, un mini-laboratorio y permitir que sus terrenos sean supervisados por un inspector de semillas. Para implementar el proyecto se suscribió un convenio con la Universidad Técnica de Cotopaxi y el INIAP (Ing. Pilataxi, 2015, entrevista).

Con este proyecto la Asociación Sierra Nevada ha sembrado tres hectáreas de papa, el MAGAP entregó semilla, abono e insumos de la variedad “Súper Chola” con el objetivo de que la Asociación provea de semilla certificada. Dentro del proyecto se contempla que los semilleristas deben estar sujetos al control del Ministerio y el Banco de Semillas. La semilla se vende entre 25 y 32 dólares el quintal, la Asociación ya cosechó, con la proactividad que le caracteriza vendió una parte, otra repartió entre sus socios para volver a sembrar, según el técnico “eso es lo bueno de ellos, siempre siguen las actividades, no esperan solo del proyecto” (R. Barba, 2016, entrevista).

Con este proyecto la Asociación probablemente está iniciando un proceso de descampesinización, muy alejado del minkanakuy debido a que las semillas certificadas, van en contra de la soberanía alimentaria y de los intereses campesinos a quienes les resta autonomía, haciéndolos dependientes del estado y de las empresas transnacionales que reglamentan qué, cómo, cuándo y dónde se deben sembrar. Si bien en un inicio los productores estarán supervisados por el MAGAP y el INIAP, hay que recordar que 10 transnacionales “controlan más de dos tercios de las ventas mundiales de semillas que están bajo propiedad intelectual” (Nadeznha, 2013).

En este proyecto el estado promueve un proceso de modernización del agro, léase de promoción del capitalismo en el campo, que busca el control de las semillas para implementar un modelo de producción y control alimentario que usa la tecnología para sus fines, pues “quien tiene las semillas tiene el poder” (Nadeznha, 2013).

Al apoyar la certificación de semillas a través del proyecto “Red de Semilleristas” el estado se devela como agente de las empresas nacionales (Ecuaquímica) y transnacionales⁷⁸ que venden semillas certificadas y agrotóxicos. Para viabilizar dicho modelo, el estado ha implementado leyes de semillas y la certificación de estas, en esta línea comenta Mayet:

⁷⁸ Las cinco primeras empresas transnacionales son: Monsanto (EEUU), DuPont (EEUU) Syngenta (Suiza), Groupe Limagrain (Francia), Land O`Lakes (EEUU) (Nadeznha, 2013).

En las últimas décadas vivimos en un proceso de descampesinización que forma parte de la inserción del capitalismo en los sistemas agroalimentarios mundiales, promoviendo modelos que no benefician ni a los campesinos ni a los productores en pequeña escala, degradan el medio ambiente, desmantelan el mercado interno y están orientados a la agro exportación y la agroindustria. En este proceso, el control de la semilla es vital, porque con ellas se inicia el proceso de producción de alimentos. Para las empresas es un problema que aún el 90% de las semillas se produzca a través de los sistemas campesinos, por lo que es una prioridad de la industria controlar este sector. Para ello, a lo largo del siglo XX desarrolló estrategias legales que viabilizan este objetivo, como el desarrollo de normas de propiedad intelectual, los sistemas de registros y certificación obligatorio de las semillas, las medidas fitosanitarias y la firma de contratos. Todo este proceso fue intermediado por los Estados (Mayet, 2016).

Al convertirse en productora de semilla certificada la Asociación Sierra Nevada que buscaba operar con los valores del *minkanakuy* en su empresa asociativa, por instancias del estado y por su interés de mejorar las condiciones de vida de los campesinos, ha introducido, sin darse cuenta un Caballo de Troya en la Comunidad que es parte de un proceso capitalista que pretende descampesinar el agro ecuatoriano.

El MAGAP ha inundado de proyectos las comunidades, y por su vertical forma de operar, provoca división en las comunidades. La comunidad de Cumbijín ha salido en muchas ocasiones librada de estas dificultades gracias a su organización que ha logrado cambiar decisiones institucionales. El balance de la inoculación del desarrollo en las comunidades es variopinto, pues se ha incrementado el uso de agroquímicos, se ha introducido maquinaria que deteriora los suelos y semillas certificadas que acaban con la soberanía alimentaria, pero también algunos comuneros han logrado fortalecer sus capacidades locales y con los recursos recibidos han revertido mecanismos de explotación como la intermediación, la falta de créditos a bajos intereses para la producción y proyectan cambiar en el páramo el ganado bovino que tiene efectos negativos sobre el suelo de los páramos con hatos de alpacas que están adaptadas a este ecosistema y que ofrecen la oportunidad de complementar la economía mediante la producción de fibra de alpaca y artesanías, actividad que favorecería a las mujeres y recuperaría los saberes y capacidades de tejido que se han perdido.

Relación con la Agencia Nacional de Tránsito: El transporte comunitario

Otra iniciativa innovadora de los comuneros de Cumbijín y la zona oriental se denomina Transporte Comunitario y constituye una respuesta a la modernidad para sacar provecho de ella o al menos detener la explotación económica que ha sido una constante que ha afectado a campesinos e indígenas durante la historia de la República del Ecuador.

A raíz de la aplicación de la Reforma Agraria se dieron muchos cambios en el agro ecuatoriano y particularmente en la ex hacienda Cumbijín, uno de ellos tiene que ver con la comercialización de los productos que los propios ex huasipungueros realizaban.

Una vez que la hacienda dejó de controlar la producción, cada familia trabajó su tierra y llevó sus productos al mercado de Salcedo valiéndose de sus animales de carga. Así las familias empiezan a obtener dinero que era un privilegio del hacendado. La producción dejó ingresos importantes a las familias gracias a la fertilidad de las tierras de la zona oriental, pese a que los intermediarios les compraban a precios bajos. El presidente de la FECOS recuerda que hace 35 años “no había ni empedrado, la gente bajaba en burritos y llingos, luego hicieron el empedrado y ahora se baja los productos dignamente” (G. Saca, 2015, entrevista).

El transporte a cargo de la gente de la comunidad es una conquista socioeconómica y política por parte de los comuneros. El presidente de la FECOS menciona que su cargo como representante de las comunidades del sector oriental le ha permitido ligarse con autoridades de alto rango: “Ahora ya conozco a las autoridades, discuto con el gobernador sobre el transporte comunitario, con los assembleístas, con el Ministerio del Interior, pensando en el bienestar de las comunas” (Gerardo Saca, 2015, entrevista).

Tuve acceso a una convocatoria enviada por la FECOS a la Policía Nacional, en ella la organización se sitúa al mismo nivel de esta institución y le pide su concurrencia a una reunión, indicándole lo que tiene que exponer. Este hecho era inconcebible hace unos 15 años y es producto de la lucha por defender el transporte comunitario en la que la FECOS se ha acogido a los derechos colectivos reconocidos en la Constitución, lo cual le ha dado un estatus de igual ante la ley.

Dentro de la defensa de sus intereses en el transporte, los dirigentes de la FECOS han concientizado a los policías del cantón sobre la importancia de los campesinos e indígenas:

A los compañeros de la Policía Nacional les hicimos ver de dónde bajan los alimentos a las ciudades. Ellos no conocían la zona, pensaban que todo está asfaltado, les hemos hecho recorrer las comunidades. Querían que vayan los buses a las comunidades, que la gente baje en bus y los animales en camionetas, les hemos explicado el poco recurso que hay en la zona y porque no estamos de acuerdo que otras personas de las ciudades vayan lucrando, sino que sean los compañeros de las comunidades con sus camionetas de uso personal que han comprado con el trabajo, con el esfuerzo (G.Saca, 2015, entrevista).

Gran parte de las conquistas del movimiento indígena se han hecho con presión organizativa, la carretera Salcedo- Llanganates que conecta esta ciudad con la zona oriental fue construida gracias a una movilización de las comunidades que logró que el alcalde de Salcedo dé seguimiento a la obra.

Antes de que haya la carretera, se construyeron de a poco caminos en la zona oriental que conectaban con la ciudad de Salcedo. Es entonces cuando llegan los primeros vehículos a Cumbijín y otras comunidades, pero eran pocos para la cantidad de productos agropecuarios que necesitaban transportar a la ciudad. Los caminos son vistos como signos del desarrollo. Para los comuneros era difícil acceder a ellos como comenta Santiago Naula, Coordinador del Transporte Comunitario:

En los años ochenta, noventa, por ahí ya hubo los caminos de tercer y cuarto orden. Antes no conocíamos ni siquiera los carros, ahí empieza a pasar unito que otro; nuestros mayores dejan de venir con los animales y empiezan a fletar carros, amigos que tenían en la ciudad, a los mestizos, entonces ahí yo me acuerdo que ahí rogaban, yo me acuerdo mi papá, sembrábamos papas, habas, no podíamos llevar 50, 60 quintales, porque fue así cuando la hacienda se parceló, cada uno tenía ya sus tierritas, entonces teníamos 50, 60, 100 quintales, es difícil llevar cuántos animales... (Santiago Naula, 2015, entrevista).

Los mestizos de la ciudad con mayor poder adquisitivo y como dueños de las camionetas “se hacían rogar” y cobraban en exceso, por eso los indígenas de las comunidades del oriente de Salcedo con sus ahorros y sus ingresos por la producción agrícola y la venta de sus animales, compran sus propias camionetas que se convierten en herramienta de trabajo.

Mi papacito rogaba que vengan los carros y camionetas a cargar de acá a la ciudad con flete, ‘carreras’ decíamos, entonces a raíz de eso se venía transformando mientras la vía se empezaba a empedrar,

entonces ya aparecieron los carros, pero no eran de la comunidad sino de la gente mestiza, de la ciudad que empezaba a hacer fletes. Allá en el campo no se podía tener, era un lujo un carro. Estos señores empezaron a trabajar y ahí también hubo problemas de explotación, empezaron a abusar los pasajes, a cobrar a su antojo. Y a veces también se daban robos, se mandaba una carga encargando y para mañana ya no había. En esa instancia creo que arriba la comunidad, la gente, ya que tenía poquito [dinero], empezaron a comprar carritos, que era en el año 90, 96... Era medio complicado, porque abusaban o no querían llevar, era terrible la necesidad. Entonces, mucha gente empezamos a comprar el carrito no por cuestión de lujo, sino porque nos hizo falta para transportar el producto, animales y también la carga, en esa época hablemos en el 2008... 2005 a raíz creo de la reforma de la Ley de Tránsito, no recuerdo exactamente... frente a ese problema ya en las comunidades habían unos 50 carritos (Santiago Naula, 2015, entrevista).

Uno de los móviles para comprar camionetas en la zona oriental fue parar el abuso de los transportistas mestizos, esto frenó la intermediación y benefició a los comuneros. Ahora, también brindan el servicio de transporte a sus vecinos. Ser dueños de una camioneta permite obtener más ingresos ya sea cobrando por los fletes o transportando a las personas que habitan las comunidades orientales y salen a Salcedo. Durante los cinco primeros años del nuevo siglo los dueños de camionetas de la zona oriental se interesan por formalizar el servicio de transporte, pero no llegan a organizarse:

Nuestros mayores comenzaron a organizar y no hubo liderazgo de los transportistas y las comunidades cada quién quería sacar su frecuencia, formalizar su transporte, su cooperativa sin pensar que va a pasar y en esas broncas había problemas del transporte. Ahí en cambio tuvimos problemas con las organizaciones formales de la ciudad. Que no querían que los del campo comiencen a formalizarse. Los de la ciudad denunciaban a la Policía, a la Jefatura de Tránsito, porque ellos podían dar ese servicio con buses (Santiago Naula, 2015, entrevista).

Las organizaciones de transporte de la ciudad denunciaron ante la Policía a los transportistas de las comunidades y se agudizó el problema con las autoridades: “En ese conflicto empezaron a retener los carros, bueno antes no era mucho, era una multa, con la Policía para poder circular daban sus cositas por debajo, entonces ya no era problema, negociábamos con la Policía y dejaban pasar” (S. Naula, 2015, entrevista). Antes los choferes de las comunidades entregaban coimas para que la Policía les permita trabajar, pero a raíz de la emisión de la Ley Orgánica de Transporte Terrestre, Tránsito y Seguridad Vial (LOTTTSV) en 2008 y su reforma en 2011, esto no fue suficiente porque la ley solo reconoce 4 tipos de transporte: público, comercial, por cuenta propia

y particular, el estado no toma en cuenta al transporte de las comunidades indígenas y campesinas, ni a las condiciones en que viven y por ello empiezan a ser perseguidos.

A raíz de 2008, 2010 ya es fuerte el maltrato de las autoridades del transporte a las comunidades. Hay la detención de un carro y que pasó, era el costo altísimo alrededor de un salario mínimo, 300 dólares y si reincide 600, a veces pagaban hasta 1.200 dólares, más los trámites era nuevamente entrar a una explotación por parte del estado. Entonces en eso hicimos conciencia todos: aquí tenemos que organizarnos de la mejor manera, no para enfrentar, sino primero para pedir la libre circulación de las comunidades a la ciudad, pero nunca entendieron, la Agencia Nacional de Tránsito, la Policía, dijeron -“No, es una orden, existe una Ley” y justamente en la Ley de la Reforma 2011 se olvida y no dan cuenta de que hay el transporte comunitario... se pasa por encima (Santiago Naula, 2015, entrevista).

Los problemas con la Policía también tienen como fondo un conflicto interétnico que incluye un conflicto de intereses económicos con los mestizos de la ciudad que no quieren ceder su espacio respecto al servicio del transporte, por eso denuncian a los transportistas de las comunidades. Además, los policías con su visión mestizo-occidental inculcada en su formación institucional dan un trato más severo a los choferes indígenas, aunque algunos de ellos provengan de padres o abuelos indígenas.

Debido a no haber considerados en la LOTTTSV, los transportistas de las comunidades indígenas “hicieron conciencia” de que “los assembleístas nunca tomaron en cuenta al transporte comunitario” (S. Naula, 2015, entrevista). De esta manera percibieron que las leyes y quienes las aplican desconocen a los indígenas y sus realidades. Por eso acudieron a la FECOS y al MICC y se organizaron amparándose en los derechos colectivos: En este proceso adoptaron el término de “transporte comunitario”.

Hasta agosto de 2015 los funcionarios se negaban a aceptar la existencia del transporte comunitario. En mayo traté de entrevistar a la directora de la Agencia Nacional de Tránsito de Cotopaxi (ANT), cuya sede está en Latacunga, pero no lo pude hacer porque cuando dije que quería investigar sobre el transporte comunitario, un funcionario me dijo que ella se negó, porque el presidente de la República había dicho que “No existe el transporte comunitario”, porque considera inhumano que la gente viaje en camionetas. Hay que decir que esto no es lo ideal, pero es la única forma que la gente tiene para transportarse debido a los malos caminos que conducen a la mayoría de

comunidades. A pesar de ello, meses después, sopesando los réditos políticos que le significaría el apoyo al Transporte Comunitario, Correa ofreció en La Maná ayudar en los trámites para legalizarlo, esto lo leí en un artículo digital del Diario La Hora, pero cuando intenté encontrarlo, el artículo había desaparecido.

La defensa del transporte comunitario se ha apoyado en las autoridades indígenas de las comunas y organizaciones de segundo grado, quienes gestionan permisos para operar, dejando de lado las exigencias de la Ley Orgánica de Transporte Terrestre, Tránsito y Seguridad Vial (2008) que exige requisitos que las comunidades indígenas no pueden cumplir. Los drásticos operativos policiales de 2011 impedían que las camionetas de las comunidades lleven personas y/o carga, solo podían operar quienes pertenecían a las cooperativas formales de transporte, quienes no lo eran y trasladaban personas o carga fueron encarcelados.

En el 2012 empieza a haber angustia de los comuneros porque la Policía les detenía, les quitaba la licencia, se llevaban el carro, tenían que pagar la multa de \$700 dólares para que puedan recuperar su carro y obtener nuevamente la licencia tenían que contratar un abogado. La mayoría de compañeros, buscaron al compañero Vicente Tibán, él a través del MICC, informó que no es uno, ni dos, son bastantes y eso se fue convirtiendo en un problema. En la Asamblea del MICC, empezaron a hablar del tema en la presidencia de la compañera Dioselinda Iza, el MICC asume el tema por ser una realidad que solo se podía evidenciar en el campo. [...] Ahí toma el nombre de Transporte Comunitario, por ponerle un nombre; [...] Vicente se pone a reflexionar en el MICC, -a ver, ¿cómo vamos a llamar a esto? ¿Movilidad? No! ¿Transporte de las comunidades? No ¡El Transporte Comunitario! (Maritza Salazar, 2015, entrevista).

El problema del transporte en las comunidades rurales es asumido como un problema comunitario que se debate en las organizaciones de primer grado, en las organizaciones de segundo grado como la FECOS y en el MICC. Este podría ser calificado como un problema étnico, porque afecta a la población indígena que viven en el campo, ya que si se retiran de circulación las camionetas, no solo sus dueños, sino las comunidades indígenas rurales se perjudicarían. Así, el problema trasciende del ámbito individual de los transportistas, y se torna comunitario, por ello es preciso resolverlo con el apoyo de las organizaciones indígenas bajo el amparo de los derechos colectivos y de sus organizaciones:

Entonces, [el transporte comunitario], se empieza a organizar en cada uno de los cantones nos vamos a defender, la primera propuesta fue a través de los Derechos Colectivos en sus territorios y a aplicar los artículos a nivel provincial, sobre todo en la sierra, Pujilí, Salcedo y gran parte de Saquisilí y en el caso de Latacunga todo lo que es Toacazo, donde están los compañeros identificados como indígenas. La primera propuesta del MICC fue la defensa del artículo 57 de la Constitución, los Derechos Colectivos y ellos tienen el derecho de movilizarse cómo puedan. Pero luego ya se fue analizando mejor el tema, se fue entendiendo la Ley de Transporte, qué es lo que decía, se hizo reuniones con la Policía; necesitábamos conocer. El jefe de la Policía decía que no es un problema [ocasionado por] la Policía, eso manda la Ley y el gobernador está disponiendo que se haga el operativo (M. Salazar, 2015, entrevista).

El MICC afronta el problema por el “transporte comunitario”, desde una solución colectiva mediante un proceso que analiza la Ley dentro del paraguas organizativo, pues no igual presentarse como el transportista “X” ante las autoridades estatales que como el Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi. Mediante esta representación es posible reunirse con las autoridades estatales (policía, gobernador, ministra de Transporte). Bajo el auspicio del MICC detectan los problemas ocasionados por un estado que sigue sin tomar en cuenta la realidad indígena aunque formalmente acepta la diversidad cultural y sus derechos. Esta exclusión los lleva a recurrir a su sujeto colectivo y a sus armas legales. En esta línea:

Poco a poco fue poniéndose en evidencia el tema [del transporte comunitario] en Tungurahua, Chimborazo y Bolívar. Entonces a nivel de Cotopaxi se conforma una directiva provincial, al frente: el MICC, asesor jurídico Vicente Tibán, y en cada cantón se hacen directivas cantonales, para que puedan juntar a los de cada cantón, [...] y empieza a tener más y más fuerza, se hicieron 3 o 4 marchas en Cotopaxi sobre el transporte comunitario, muy, muy fuertes, se hicieron 3 concentraciones (Maritza Salazar, 2015, entrevista).

La lucha por el transporte comunitario como necesidad sentida por el MICC comienza a ser un elemento que aglutina, no solo a las comunidades de Cotopaxi, sino que las juntas a otras provincias con una alta población indígena como Tungurahua, Chimborazo y Bolívar. El transporte comunitario no solo implica al dueño del vehículo y su familia, sino a los vecinos de las comunidades que se beneficia de él. Por eso el tema se trata en la comunidad y en la FECOS en el caso de Salcedo. El tema era tan importante que en Cumbijín y la FECOS se reunían por lo menos cada 15 días. A estas reuniones asistían no solo hombres conductores, sino también sus esposas.

El fenómeno denominado “transporte comunitario” invita a repensar las apreciaciones de los técnicos indígenas y de ONG sobre el carácter “desorganizado” de las comunidades del oriente de Salcedo, ya que muestra cómo esta población que evita hablar en kichwa y que se aparta de las formas tradicionales externas de la cultura, tales como la vestimenta, recurre a los derechos colectivos cuando el estado les afecta o los invisibiliza y practica la justicia indígena por la desconfianza a la justicia ordinaria que resalta ineficiente e ineficaz para arreglar conflictos o restituir derechos.

El desinterés por organizarse de la gente de la zona oriental de Salcedo, es relativo, pues dentro de sus patrones de conducta o de su habitus, los transportistas indígenas recurren a la organización para solucionar sus problemas y defender sus intereses, en este caso: el servicio que brindan a las comunidades, el derecho al trabajo y el derecho a transitar por su territorio que no fue reconocido en la LOTTTSV⁷⁹ en 2008 sino excluido a partir de la Reforma de esta ley en 2011, fecha en que empieza la Policía a hacer operativos para prohibir este servicio, a pesar de que son la única opción de movilidad en las zonas rurales de la sierra ecuatoriana.

Algunos problemas en la organización del transporte comunitario

Durante los primeros meses del año 2015 algunos comuneros estaban actualizando sus datos para terminar de inscribirse en el Transporte comunitario que en las comunidades del oriente de Salcedo, tiene gran acogida, debido a que la gente en esta zona tiene un mayor poder adquisitivo que otras comunidades indígenas de la provincia de Cotopaxi y muchas familias tienen camionetas por lo general doble cabina y 4x4, la mayoría son Toyota y Mazda de mayor calidad y precio.

Los dueños de camionetas son los que más se acercan a una figura de empresarios en las comunidades, pues algunos de ellos no necesariamente tienen lazos

⁷⁹ Art 57 de esta Ley: “Se denomina servicio de transporte comercial el que se presta a terceras personas a cambio de una contraprestación económica, siempre que no sea servicio de transporte colectivo o masivo. Para operar un servicio comercial de transporte se requerirá de un permiso de operación, en los términos establecidos en la presente Ley y su Reglamento. Dentro de esta clasificación, entre otros, se encuentran el servicio de transporte escolar e institucional, taxis, carga liviana, mixto, turístico y los demás que se prevean en el Reglamento, los cuales serán prestados únicamente por compañías y cooperativas autorizadas para tal objeto y que cumplan con los requisitos y las características especiales de seguridad establecidas por la Comisión Nacional”.

directos con la tierra, aunque sus mujeres sí porque son quienes se encargan de los animales y de los cultivos, no obstante la mayoría de comuneros cultivan sus tierras y en ocasiones compran los productos a otros campesinos haciendo de intermediarios, lo que les reporta ganancias. A medida que una familia en la zona oriental se aleja de la pobreza, suele desligarse de la identidad indígena, “Dicen que no son indígenas porque tienen plata, en Mulalillo se conserva más el kichwa porque son pobres” (Vicente Tibán, 2015, entrevista).

Sin embargo, los transportistas que vendrían a ser “los capitalistas” en sus comunidades, al no haber sido reconocidos por el estado en la LOTTTSV y por la persecución subsiguiente, se sintieron afectados por el estado que no asume a todos los ciudadanos como iguales, aunque se reconozca formalmente como plurinacional e intercultural. Tal aprendizaje los llevó a sus orígenes indígenas, a reconocerse como tales y les recordó que aún se ejerce la discriminación desde el estado y la sociedad nacional. Este hecho les obligó a buscar la protección de sus derechos desde el paraguas organizativo, lo que los presionó a agruparse como un sujeto colectivo discriminado por su origen étnico y por vivir en el campo. Frente a estas prácticas discriminatorias los “capitalistas” de las comunidades se vieron obligados a visibilizarse como actores indígenas, algo que eluden quienes están en búsqueda de movilidad social ascendente.

Esta paradoja ha llevado a los transportistas de Cumbijín, dueños de los buses a coordinar con la dirigencia de la comuna que les ha apoyado a defender su trabajo, por ello si se suscitan conflictos con otros cantones o con autoridades o hay que apoyar alguna acción del movimiento indígena los dueños de los buses transportan a la gente de la comunidad para dar cumplimiento a las decisiones de la Asamblea que busca presionar recurriendo a acciones de hecho que requieren organización y fuerza numérica, que es la forma como la comuna se hace escuchar ante las autoridades.

Ejerciendo los derechos colectivos: El transporte comunitario

Los directivos del transporte comunitario en la FECOS provienen de Cumbijín, lo que indica su fuerte liderazgo, en 2015, dos dirigentes de Cumbijín lo fueron del transporte comunitario, así como Sonia Cortés, presidenta de la comunidad de Sacha. La directiva cuenta que en noviembre de 2014, 503 transportistas de la zona oriental comuneros se inscribieron en el transporte comunitario para obtener permiso del estado y operar en la

zona; al inicio fueron asesorados por el abogado Carlos Poveda, especialista en derechos humanos y derecho consuetudinario.

La FECOS inició los trámites, coordinando con abogados y autoridades. Al principio buscaban legalizar una compañía para circular con vehículos de carga y transpore de personas en el cantón (Dirigente, diario de campo). A mediados de 2015 muchos transportistas inscritos no actualizaron sus datos para obtener el permiso de circulación, el plazo terminó el 1 de marzo de 2015. Algunos se retiraron por las cuotas recogidas para los trámites⁸⁰ que han demorado porque según los dirigentes “la Agencia Nacional de Tránsito no ha querido escuchar”.

De 503 interesados en el Transporte Comunitario quedaron 105, luego 65 y ahora son 36 en Cumbijín, sin embargo casi todas las semanas se reúnen, a veces la Policía y de la ANT dan charlas; también hay reclamos por el trato grosero de los agentes del orden hacia los transportistas de las comunidades, a veces por imprudencia o impericia y otras veces porque la Policía quiere coimas, según denuncian los dirigentes. Este trato descortés es producto del racismo de las autoridades que los tratan como si fueran inferiores. La mayor parte de la institución policial no está capacitada para entender otras realidades culturales, no tienen herramientas para trabajar en un país plurinacional, ni están formadas para respetar la diversidad cultural.

En el contexto cultural ecuatoriano, el racismo es una práctica mayoritaria asentada en las autoridades. En Cumbijín por ejemplo, un dirigente del Transporte Comunitario mencionó que un policía lo empujó y le acusó de “demagogo” y majadero” (Diario de campo, 2015). En Salcedo la mayoría de policías eran irrespetuosos con los indígenas, solo el Coronel Villavicencio, tenía una buena relación con la FECOS porque su actitud abierta al diálogo y porque había recibido capacitación sobre los derechos de los pueblos indígenas. Además los dirigentes de la FECOS le han recordado que los derechos colectivos constan en la Constitución ecuatoriana y que la Policía como autoridad debe respetarlos. Cuando el coronel supo del incidente, llamó la atención de su subordinado, *chapa*⁸¹ según el dirigente.

⁸⁰ Las cuotas entregadas al inicio en 2011 provocaron malos entendidos, alguna gente supuso que eran para los dirigentes o la comuna. Han entregado cerca de 60 dólares para legalizar el “transporte comunitario”, ante la Agencia Nacional de Tránsito (ANT).

⁸¹ *Chapa*: expresión despectiva aplicada a los policías, viene del término kichwa *chapana* que significa vigilar. *Chapak* significa vigilante, por la familiaridad con el español, no se pronuncia la letra “k”, pues el español, carece de palabras que terminen en “k”.

Otro dirigente se quejó de que otro *chapa* le quiso sancionar por llevar dos personas en el “balde” de su camioneta, mientras dejó pasar a una camioneta que iba delante llena de gente. Para solucionar los problemas de movilización, la Policía y los transportistas de las comunidades llegaron a un acuerdo: las camionetas deben contar con carpa y asientos para transportar pasajeros, este acuerdo rige en el cantón, porque el ejecutivo y la ANT durante casi todo el 2015 el transporte comunitario no existía.

Cumbijín a diferencia de la mayoría de comunidades, tiene una buena vía de acceso, allí operan cinco buses de cinco comuneros que cambiaron sus camionetas para dar el servicio de transporte a la población oriental. Cuatro de ellos están relacionados con la familia Salazar del dirigente de Agua de Riego, descendientes de un *hipo*. Otro dueño es primo del presidente de la comunidad y otro primo suyo, tuvo un bus que se accidentó y ya no está en circulación⁸². Los dueños de los buses son parte del Transporte Comunitario. Ellos han tenido dificultades con las empresas de buses de Salcedo y Ambato que quisieron cubrir la ruta Salcedo- Laivisa, que es la que ahora ellos cubren. En las fotos que siguen a continuación se aprecia el servicio que dan los comuneros de Cumbijín. La gente de otras comunidades no tiene buses, así que los cinco transportistas de Cumbijín dan el servicio a toda la zona.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Transporte público propiedad particular de comuneros de Cumbijín)

Conflictos por el Agua y territorio

La entrega de 1.300 has. de páramos a las y los comuneros de Cumbijín en 1997 en forma de lotes fue una acción controvertida, pues si bien, sirvió para que la gente tenga tierra para cultivar y evite migrar, por otro lado significó ampliar la frontera agrícola en detrimento del páramo, ya que al arar los tractores rompieron las curvas de nivel, secaron y erosionaron el suelo, secando varios ojos de agua (Susana Albán,

⁸² Uno de los dueños de bus, dice que el bus no era de él, sino que trabajaba de chofer de la cooperativa Molle Ambato con la que tienen problemas los dueños de los buses de Cumbijín.

comunicación personal)⁸³. Además, las tierras entregadas no ayudaron a las familias pobres como se esperaba, ya que muchas de ellas las vendieron. Un comunero dijo en una asamblea “agradecemos la lotización, pero nos damos cuenta que vamos a quedar sin agua” (Jorge Changoluisa, Diario de campo, 2015)”.

Esta entrega fue posible con la derogación de la Ley de Reforma Agraria y la entrada en vigencia de la Ley de Desarrollo Agrario por medio de la cual se puede vender las tierras comunales. El ex presidente de la comunidad que hizo la lotización entonces, reconoce que esto fue negativo para la comunidad y para la naturaleza:

Yo fui uno de los pioneros que terminé 1.300 hectáreas de páramo, dando dos y media hectáreas a cada comunero, pero me arrepiento, en esos lugares donde había páramo y agua, ahora corre polvo, hemos terminado, hemos erosionado el suelo. La gente nos dijo: “somos pobres”, la misma gente pobre volvió a vender y quedó más pobre... (Abraham Salazar, 2007 en Rodríguez Pérez, 2013: 130).

La disminución del agua tiene que ver con el deterioro acelerado de los páramos y las zonas de altura, esto ha dado lugar a luchas por el agua en los últimos 15 años. Según ECOCIENCIA (2005) el 16% del área total de Cotopaxi se encuentra erosionada o en proceso de erosión, debido a la ampliación de la frontera agrícola en el páramo y zonas de amortiguamiento, prácticas de riego inadecuadas, deforestación, uso de pesticidas y abonos químicos, plantaciones de pino y eucalipto, presencia de haciendas, empresas agrícolas e industrias que acaparan el mayor porcentaje de agua para sus necesidades productivas, la presión que ejerce la población campesina en la tierra para obtener alimentos e ingresos.

Estos problemas derivan de la ausencia de una efectiva reforma agraria. Sin embargo, esta situación no ocurre por falta de un marco normativo, pues la Constitución reconoce al agua como un derecho humano, pero en la práctica los campesinos e indígenas siguen sin acceso a ésta (Rodríguez Pérez, 2013).

El agua es valiosa para todo el campesinado y Cumbijín no es la excepción. La gente se moviliza cuando se siente afectada al respecto. Un dirigente manifestó que:

El agua es un tema importante, sin el agua no vamos a poder vivirnos. Cuando oyen “agua” en Salcedo hay una gran confluencia de gente. El tema del agua nos va a fortalecer a todos, tal vez con sistemas de agua potable, tanto del campo como de la zona urbana. Tenemos que apoderarnos del tema del agua, es una lucha importante para favorecer a nuestras organizaciones: llamando la atención a niños, jóvenes,

⁸³ Hay que esperar al menos 20 años sin tocar el suelo, para que esre se restaure y recupere la humedad.

mujeres, zona alta, zona baja, pueblos. (A. Salazar, 2007 en Rodríguez, 2013).

En Cumbijín hay problemas de escasez de agua cuando no llueve. Tanto la directiva como la comunidad proyectan soluciones como construir tanques en la loma del Antisana para almacenar agua y proveer cuando baja el caudal.

La comuna de Cumbijín tiene disputas por el agua con comunidades aledañas y con los municipios de Latacunga y Salcedo, porque todos ellos pretenden usar el agua que nace en vertientes ubicadas en su territorio comunal. La comunidad se siente afectada porque varios de sus sectores carecen de agua, mientras sus vertientes sirven a otras comunidades. Por ejemplo debido a la construcción de una represa para que el agua vaya a Chanchaló, se secó la quebrada aledaña y se quedaron sin acceso.

Ceder caudal a otra comunidad es delicado porque la cantidad asignada a la comunidad es escasa, ceder ahondaría los problemas de abastecimiento. Frente a una petición de Sacha de que le den 12 litros por segundo de caudal, la comunidad de Cumbijín ve un peligro. “Ahora tanto nos hace falta el agua, una vez habilitadas las acequias [aún] nos va a faltar el agua. Nos toca sacar licencia ambiental. Esa agua de aquí 5 o 6 años, el Municipio visiona hasta 2049. Si cedemos 12 litros de agua de riego por segundo, nos vamos a perjudicar todos” (Dirigente, Diario de campo, 2015).

El agua asignada por el estado a cada comunidad se entrega a través de sentencias que miden los litros por segundo destinados, pero estas no siempre se cumplen, por ejemplo Cumbijín tiene una sentencia que dice 145 litros por segundo pero en realidad tiene menos. La sentencia de agua de la comunidad se actualizará al 2016, los comuneros han hecho gestiones para obtener más agua de su territorio, pero la Secretaría del Agua no está dando concesiones. La comunidad desea adquirir dos sentencias, una para el agua potable y otra para el agua de riego. Los dirigentes hablan de la necesidad de disminuir los desperdicios de sobrantes, como ocurre con el agua potable por falta de un apropiado tratamiento.

Según los dirigentes, la comunidad de Cumbijín debido al agua que tiene en su territorio “está en la mirada de todas las comunidades” y de los Municipios de Salcedo, y Latacunga. Por ello quieren asegurar el agua de Llamahuasi para que no sea adjudicada a otras comunidades, en este sentido algo se hizo en un sector, por medio de *minkas* se recuperó el agua, gracias a que los dirigentes y la gente de la comunidad

tienen conocimientos técnicos sobre la infraestructura de riego por su familiaridad con el sistema ya que administran el agua de riego y “potable”.

En la comunidad, la asamblea reaccionó ante los cambios que suponía la transferencia de funciones del agua de riego y potable a los gobiernos locales, presente en el COOTAD. La comuna se puso como objetivo aprovechar el agua de las vertientes que estaba en la mirada de otros actores (Municipio de Latacunga y de Salcedo y otras comunidades de la zona baja). Para ello, la comunidad armó un plan que tenía como objetivo conducir mediante tuberías el agua no aprovechada de su territorio a las casas y chacras de las y los comuneros que aún no tenían agua potable ni riego.

Así lograron frenar los intentos del estado a través de los GAD y/o la SENAGUA de apropiarse o disponer del agua del territorio comunal. El plan consistía en programar *minkakuna* comunitarias, poner cuotas y gestionar ante los gobiernos locales maquinaria para facilitarlas. Se logró apoyo del GAD cantonal y provincial, gracias que Pachakutik ganó las elecciones en la provincia y en Salcedo, donde llegó gracias a una alianza entre Pachakutik y un movimiento local. Así se explica la utilidad de participar en el ámbito electoral, ya que de no hacerlo las comunidades estarían excluidas de los beneficios en obras, financiamiento o políticas que llevan a cabo las autoridades locales. En las *minkakuna* la maquinaria es buena aliada, pues disminuye bastante el tiempo de trabajo.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Zanja y tractor que apoya trabajo en la minka).

Instalar la tubería que llevaría el agua a las casas y chacras de las y los comuneros fue un arduo trabajo en 2015. La *minka* empezaba a la madrugada, de 4:30 am en adelante, hasta máximo las 10:30 am. cuando la gente se dirigía a sus labores cotidianas. A cada asistente el secretario de la comuna le entregaba una tarea, por ejemplo, hacer una zanja de 60 centímetros de hondura por 8 pasos de largo (8 m.). Durante los meses que estuve en la comunidad la gente hizo minga todos los domingos o lunes; quien no asistía, debía pagar una multa de veinte dólares. A las minkas asisten mujeres y hombres, jóvenes y mayores que son los más entusiastas.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Izq. y centro Anciano y mujer trabajando en la minka. Der. Preparándose para bajar a la casa después de la minka en el páramo).

Frente a la demanda de sus vertientes la comunidad se planteó en 2015 conducir esta agua en beneficio de su población, para lograrlo organizaron mingas, pusieron cuotas y consiguieron apoyo institucional en, maquinaria y apoyo técnico. Solicitaron a la hacienda cercana a Potrerillos y Llamahuasi que colaboren con materiales (varillas). Las instancias organizativas (Junta de Agua, Comunidad y Junta de Riego) pusieron otros materiales. Todos aportaron para mejorar las condiciones de vida de la comunidad. Los comuneros no esperan ni dependen del estado para solucionar sus problemas, son proactivos y buscan que este ponga una parte.

Hay un sentido de territorio en la comunidad. Ellos son la autoridad en su territorio, lo que va en consonancia con la Constitución ecuatoriana que reconoce que el Ecuador es un país plurinacional donde se respetan los derechos colectivos, es decir los derechos de comunidades, pueblos y nacionalidades (Artículo 57, numerales 1, 4, 5, 6, 8, 10 y 15). Un dirigente conocedor de ello, explica la razón de las mingas para recuperar agua “El agua no está en otro territorio, está en nuestro territorio y la necesidad nos obliga a tener agua” (Dirigente comunitario, 2015, entrevista).

Este modo de ver y considerar a la *Allpamama* (Cumbijín)/ *Pachamama* (CONAIE); se relaciona con la defensa de la tierra y en general de “la naturaleza” que los pueblos indígenas habitan y se expresa a través de las luchas de la CONAIE. Otra expresión política de esta cosmovisión son las demandas indígenas que lograron posicionar en la Constitución ecuatoriana de 2008, los “Derechos de la Naturaleza” que no tienen paralelo en otras constituciones del mundo.

Para realizar los trabajos de canalización del agua, los dirigentes mantienen reuniones con diferentes instituciones y autoridades como SENAGUA-⁸⁴ Tena,

⁸⁴ SENAGUA pasó a ser la Secretaría del Agua en 2015 con lo que terminó el INAR. (Ing. Ibarra, GAD Provincial, 2015.) La misión de SENAGUA es: “Ejercer la rectoría para garantizar el acceso justo y equitativo del agua, en calidad y cantidad, a través de políticas, estrategias y planes que permitan una gestión integral e integrada de los Recursos Hídricos en las Cuencas Hidrográficas con el involucramiento

Latacunga, Municipio de Salcedo, Gobierno Provincial. Estas gestiones están encaminadas a pedir un estudio de prefactibilidad para obtener agua de Novillopongo. Senagua-Tena les ofreció una visita a inicios de marzo. La comunidad tiene una amplia red de relaciones con diferentes dependencias del estado.

Cumbijín tiene una alianza con el Gobierno Provincial, esta cercanía tiene que ver con el hecho de que el prefecto provincial proviene del MICC y Pachakutik. El presidente del Agua de Riego en la comuna es miembro del MICC y en la actualidad es asambleísta alterno de Cotopaxi por Pachakutik. Este hecho es de gran ayuda para las comunidades indígenas que en otros tiempos, cuando las dignidades provinciales no eran indígenas tenían poco peso político y no eran tomadas en cuenta en la construcción de obras grandes para la comunidad. Por esta razón, ser miembro de Pachakutik es una ventaja no solo identitaria, sino política, económica y permite el acceso a beneficios concretos. Esto ha ayudado para conseguir varios proyectos de riego como el de Llimbe- Guapante que se empieza a ejecutar en abril de 2015 y el proyecto Llanganates de doble propósito (agua de riego y agua potable) al cual se está estudiando su viabilidad. En 2014 otros proyectos fueron justificados y realizados como los proyectos: Panzaleo, El Calvario y Yachil (Diario de Campo, 2015).

La participación política electoral de los comuneros con candidatos propios o aliados significa apoyo a las obras que necesita la comunidad. La participación de la gente no solo es en trabajo, participación y deliberación en la *minka*, sino también con cuotas y alimentando a los técnicos de las instituciones colaboradoras.

La comunidad se entiende no solo como esa circunscripción territorial a la que pertenece una población determinada, sino también como un ente con capacidad para tomar decisiones o sancionar a sus miembros, que tiene una dinámica que compromete a su población y a la que se le atribuyen valores como la solidaridad, la reciprocidad, etc. (Santillana, 222).

Las decisiones comunitarias tomadas en la asamblea, sus compromisos traducidos en acciones que transforman la realidad están guiadas por valores como el *minkanakuy*.

Relación con el Ministerio del Ambiente (MAE)

El MAE tiene una interacción sostenida con la comunidad de Cumbijín por la presencia del Parque Nacional Llanganates (PNLL) que colinda con la comunidad, una parte de los terrenos comunales se encuentran dentro del Parque que fue creado en 1996, después de la existencia jurídica de la comunidad; por este motivo esta tiene escrituras que la legitiman como propietaria de los páramos.

El páramo del este de Salcedo forma parte del Parque Nacional Llanganates, su superficie es de 219.707 hectáreas y ocupa la cresta de la Cordillera Real hacia el Occidente hasta la vertiente amazónica oriental (INEFAN 1998: 20). La conformación de la cuenca Latacunga – Ambato “favorece el acceso del aire de la Amazonía y provoca violentos vientos” que descargan su humedad en la zona. La comunidad antes practicaba cacería de conejos, osos, zorros y pesca de truchas y hacían fogatas lo que fue prohibido por el MAGAP y el MAE a través del patrullaje de los guardaparques.

Actualmente la gente ha hecho conciencia de la necesidad de cuidar la flora, fauna y los ecosistema del parque, casi nadie caza, solo se permite la pesca deportiva con anzuelo que de vez en cuando practican los comuneros. Esto es resultado de las campañas de sensibilización que se han dado desde que fue creado el parque en 1996.

La comunidad de Cumbijín promovió la guardianía del PNLL en el kilómetro 27 de la vía Salcedo-Tena, pues esta fue construida en terrenos comunales gracias a su gestión con la Empresa Eléctrica de Cotopaxi (ELEPCO) y puso dos de tres guardaparques, que cumplían su labor a la intemperie. Actualmente en la Guardianía del MAE trabajan tres funcionarios, uno de Cumbijín, uno de Sacha y otro de Patate (Tungurahua), comunidades que colindan con el PNLL. El guardaparques de Cumbijín pariente de dos dirigentes, muestra el peso del parentesco y las alianzas que se establecen entre dirigentes cuando de por medio hay un matrimonio.

La presencia de guardaparques en la zona es producto de la cuota exigida por las comunidades para apoyar el desempeño de la guardianía del MAE en territorio comunitario. El guardaparques de Cumbijín parece tener mayor afinidad con su trabajo que con la comunidad, su situación es compleja pues debe cumplir órdenes del Ministerio para mantenerse en el cargo, pero se debe a la comunidad debido a haber sido elegido por ella, además los contratos de los guardaparques son temporales.

Los guardaparques tienen un estatus importante en la comunidad debido a que están amparados en la figura del estado y tienen acceso a los recursos del MAE (moto y jeep), tienen oportunidad de capacitarse constantemente y de decidir algunos temas en el territorio. Desde la institución se introduce una ideología que valora el mestizaje y sus modos de ser que incluye: la vestimenta, el idioma, una visión poco respetuosa de los pueblos indígenas y un cariz racista que va acompañado de una visión mercantilista de la naturaleza, la cual es vista como un producto que se oferta al mercado⁸⁵.

El PNLL tiene un potencial turístico que quiere ser aprovechado por el estado que promueve el turismo. El INEFAN (1998), institución que precedió al MAE menciona en un informe que en Cumbijín algunas familias tenían interés en el ecoturismo. Naula y Caisalitín, en 2004 refieren en su monografía que en la zona se “desarrollará infraestructura turística” donde se encuentra la Laguna de Anteojos, pero hasta el 2015 no se concretó ninguna obra, salvo un camino lastrado.

La carretera Salcedo-Tena fue también una promesa del gobierno de la “Revolución Ciudadana” al cantón Salcedo, en su campaña presidencial del 2013, construcción que Correa después de ganar la presidencia, suspendió, debido a su alto costo ecológico y económico; para justificarlo, el presidente viajó a la zona y le explicó a la gente que la obra no podía realizarse y que a cambio de la carretera el gobierno impulsaría otras obras para compensar a la población que esperaba expectante su construcción: Estas obras eran: corredor turístico Salcedo-Tena, asfaltado del camino desde Salcedo, hasta el km. 27 de la Guardianía, mercado central y terminal terrestre.

El Proyecto turístico se titula: “Modelo de gestión para la implementación de las facilidades turísticas en el Monasterio Santa María del Paraíso: Corredor Turístico Salcedo- Tena: Toaylin, Sacha, Cumbijín, Chambapongo, las Carmelas, Bellavista”. Tal proyecto pretende aprovechar los atractivos turísticos de dichas comunidades, entre ellos los de las comunidades de Cumbijín y Sacha: Complejo Lacustre Anteojos, Cascada Piscacocha, Laguna Aminas, Laguna Chaluacocha, Laguna Illos, Cocha Mulatos (Luna y Villacreses, 2013). Este proyecto se enmarca en el Plan Nacional de Desarrollo (2013-2017) impulsado por el gobierno, en el cual el turismo es una actividad clave en la economía del país que contribuirá a cambiar la matriz productiva.

⁸⁵ El Coordinador general de la Zona 3 del MAE, insta a los guardaparques a vender “su producto”, es decir, a promover el turismo en el PNLL, para ello les exige que reciten de memoria los datos de ubicación, características de flora y fauna y demás “atractivos” del parque.

Según el modelo de gestión para la implementación del proyecto se concibe al turismo como una estrategia que “busca el progreso y desarrollo de los territorios que conforman el corredor turístico Salcedo-Tena a través de la inclusión y el fortalecimiento de talento humano existente en las comunidades que conforman tal corredor, sumado a la implementación y remodelación de una infraestructura turística que rescate los valores culturales y ancestrales del sitio”. Sin embargo, la propuesta no toma en cuenta a las poblaciones locales como actores, tan sólo las considera mano de obra barata para actividades de guianza y oferta de comida. Para las actividades con mayores réditos económicos como el museo de sitio, cafetería, almacén de ventas y planificación de tours se contempla a empresas de turismo y al Monasterio de la orden cisterciense. A continuación cito las estrategias de esta plaza turística:

Establecer alianzas a través de convenios con operadoras y agencias de viajes, actores que permitirán que el Monasterio Santa María del Paraíso se difunda logrando una cooperación de beneficio mutuo.

Se tratara de incluir en paquetes que oferten la zona de Llanganates a nuevos turistas sobre el Monasterio Santa María del Paraíso y así la comercialización de los productos del mismo.

Participar en ferias y eventos de promoción turística, ya sean locales, provinciales y nacionales que fortalezcan la promoción de la zona, creando contactos con personajes que trabajen con esta modalidad de turismo (Luna y Villacreces, 2013:118).

Las estrategias del Modelo de Gestión no contemplan a las seis comunidades indígenas del corredor turístico Salcedo-Tena. Esta iniciativa de desarrollo estatal y del Monasterio en territorios comunales, prescinde de los dueños de estos territorios.

De acuerdo a la Constitución ecuatoriana (Art. 57, literal 7) por tratarse de territorios comunales, las comunidades indígenas deberían haber sido llamadas a una Consulta Previa Libre e Informada. Tal disposición también se encuentra en el Convenio 169 de la OIT suscrito en 1989 y ratificado en 2009 por el estado ecuatoriano.

Sin embargo, este proyecto ignora los derechos de estas comunidades indígenas, pese a que el objetivo del proyecto es beneficiarse de sus territorios morada de sus *Apus*, templos, lagunas, saberes, conocimientos, e historia (lugares arqueológicos y zonas donde se desenvuelve la vida), los cuales desde la perspectiva turística mercantil son sólo “atractivos” o productos que se pretenden comercializar. El proyecto además aumentará la presencia del control estatal y de actores externos a la comunidad, sin haber consultado a sus dueños, lo que tal como se ve en el proyecto, significará que para las comunidades habrá “beneficios” marginales, mientras otros; estado, Monasterio y

empresas recibirán los beneficios. Es decir, se plantea que ellos reciban las migajas del desarrollo, contraviniendo con ello el Art. 57, literal 6 de la Constitución ecuatoriana.

El estado muestra a las comunidades un espejismo que supuestamente activará la economía de la zona con promesas que se traducirán en un reducido número de empleos de baja remuneración o a cuenta propia, sin seguro social, y en posibles empleos que no requieren de formación profesional (guardias, cocineros, vendedores): serán los que limpien el escenario turístico, ofrezcan alimentos industrializados o comidas típicas los fines de semana o feriados; muestren los caminos y “los atractivos” y repitan un discurso elaborado por técnicos sobre su historia, ecosistema y cultura.

El lugar que les queda a los comuneros y comuneras en un proyecto como este, es ser objetos de quienes juzgan su cultura desde una perspectiva monocultural y racista. Para muestra, un botón: el proyecto contiene un “Manual de funciones del Área Ayudante de Alimentos y Bebidas del Monasterio Santa María del Paraíso” donde se puede ver el perfil requerido para contratar un trabajador local, en caso de que no se pida “buena presencia”, requisito neocolonial que valora los rasgos caucásicos de quien aplica al cargo, lo que reduce las posibilidades de empleo de un comunero.

Tabla No. 2 Manual de Funciones del Area de Ayudante de Alimentos y Bebidas

OPERACIÓN DEL MONASTERIO SANTA MARIA DEL PARAISO	
Título del Puesto: AYUDANTE DEL ÁREA DE ALIMENTOS Y BEBIDAS	
Naturaleza del Trabajo: Elaboración de comida y bebida.	
Tareas inherentes al Cargo:	
<ul style="list-style-type: none"> - Ayudará en la preparación de los alimentos al cocinero. - Cumplir con las normas de sanidad en la preparación y manipulación de alimentos y bebidas. - Se encargará de recibir y acomodar al visitante. - Recogerá las órdenes de los visitantes. - Se encargará de servir al visitante desde la cocina hasta el comedor. - Es responsable de mantener las estaciones de servicio surtidas con: sal, azúcar, salsas, cubiertos, servilletas, etc. - Cuidará que no falten manteles en la mesa. - Cuidará que no falten cubiertos en la mesa. - Observa que los clientes no se olviden nada en la Cafetería - Deberá retirar los utensilios de la mesa y llevarlos a la cocina. - Limpiará las mesas que han sido ocupadas. Se encargará de lavar la vajilla. - Conocerá del correcto manejo de loza y cristalería para evitar roturas. - Velará por la limpieza de todo el material del restaurante. - Conocer y aplicar los procedimientos en caso de alguna emergencia de salud tanto de los visitantes como de algún compañero de trabajo. 	
Características de la Clase:	
<ul style="list-style-type: none"> - Responsabilidad en el servicio de alimentación. - Cumplir con las normas de sanidad. 	
Requisitos:	
<ul style="list-style-type: none"> - Conocimiento de preparación de alimentos. 	
Dependencia: depende del Coordinador del área de Alimentos y Bebidas.	

Fuente: Luna y Villacreses. **Elaboración:** Luna y Villacreses (2013: 131).

En el cuadro se observa el tipo de empleo generado por el proyecto turístico, esta plaza más la requerida para guardianía-mantenimiento y la de guianza, suman tres para

“beneficiar” a 6 comunidades con más de 6.305 personas (SIC) (Luna y Villacreses 2013: 6).

A continuación, el gráfico de la Cadena de Valor elaborado por los consultores del proyecto, donde se ponen de relieve los actores que se beneficiarán del proyecto:

Gráfico No. 2 Cadena de Valor del Centro Turístico Monasterio Santa María del Paraíso



Fuente: Luna y Villacreses. **Elaboración:** Luna y Villacreses (2013: 121).

Dentro de la cadena de valor turístico (concepto empresarial) se evidencian tres actores: el estado (Ministerio de Turismo, MAE: Parque Nacional Llanganates), Corredor Turístico en el que mencionan a las comunidades, pero es una entelequia ya que ellas no participan activamente del proyecto porque este no permite su inclusión deliberante, el Monasterio y los operadores turísticos (empresas). Esto significa que las comunidades quedan a manera de paisaje, pues quien se beneficiará con esta actividad será el sector formal de la economía: agencias de viajes con categorías internacional, nacional, local; hoteles, haciendas, villas, hostales, hosterías, restaurantes, heladerías, cafeterías, cadenas de comida, discotecas, etc. (Luna y Villacreses, 2013: 123-125). Para finalizar el análisis sobre este proyecto turístico cito un segmento del informe denominado “Análisis de la Oferta en el Destino” donde consta la “oferta turística”:

- 1) Oferta: Las comunidades cuentan con algunos recursos naturales [que...] no son muy conocidos, pero que poseen un gran potencial turístico, estos atractivos se encuentran en un estado conservado y no intervenido, [y] están relacionados con los atractivos culturales como su cultura que se ve reflejada en su vida diaria, las cosas de respeto (SIC), fiestas. Que conjugadas brindan al visitante la oportunidad de conocer la riqueza que posee la localidad. Lamentablemente no existe ni una sola infraestructura turística que permita la recreación y serviducción para el turista nacional y extranjero en la zona del Corredor Turístico Salcedo-Tena es por ello la importancia de tener un puerto de bienvenida para este objetivo.
- 2) Oferta turística complementaria: La ciudad de Salcedo cuenta con una pequeña oferta de servicios, alojamiento y recreación dentro de las ciudades... (Luna y Villacreses, 2013: 122)

Una vez más las comunidades no intervienen en este proyecto de desarrollo, donde los dueños del territorio son parte de un paisaje actual y remoto, que serán considerados como objetos, parte del “producto” montado por el estado para vender y obtener impuestos en el caso del estado y ganancias en el caso de las empresas turísticas, el Monasterio y las empresas turísticas para beneficiarse económicamente de una cultura, una historia y diversos ecosistemas que no son solo geografía sino seres sagrados. Otra vez se reproduce el intercambio desigual: oro por espejos.

Después de terminado mi trabajo de campo supe que el MAE volvió a acercarse a la comunidad con otra propuesta para introducir el proyecto de turismo, lo que muestra el interés del estado de permitir que a través de él, la iniciativa privada lucre del territorio de las comunidades indígenas. En este hecho constatamos como plantea Abrams (1988) que el estado es una máscara que pretende representar a toda la sociedad, aunque solo legitime a una clase que está en el poder, una máscara que esconde los intereses empresariales y los legitima, pues “El estado, en suma, es un intento de obtener apoyo o tolerancia para algo insoportable e intolerable presentándolo como algo distinto de lo que es, es decir, como algo legítimo y como dominación desinteresada” Abrams (1988: 94).

La Laguna de Anteojos y el Día de los Humedales

“El Día de los Humedales” es un evento que inició hace seis años por iniciativa del MAE que invitó a las comunidades de Cumbijín y Sacha a celebrar la firma del Convenio RAMSAR⁸⁶; actualmente se realiza la convocatoria en coordinación con ambas comunidades⁸⁷.

En esta fiesta hay un alto grado de empoderamiento comunitario, participa activamente gente de Cumbijín de todas las edades y también las comunidades de la zona oriental. En 2015 también participó la “Asociación de Yachak” del Distrito de Salud de Salcedo expuso su trabajo intercultural e hizo un ritual cerca de la laguna en agradecimiento a la Pachamama que suscitó el interés de los turistas.

⁸⁶ El Convenio de Ramsar es un tratado intergubernamental con 169 estados miembros, aprobado en 1971 en la ciudad de Ramsar, sirve de marco para la acción nacional y la cooperación internacional en pro de la conservación y el uso racional de los humedales y sus recursos (ramsar.org; magrama.gob.es).

⁸⁷ En 2015 en la celebración del Día de los Humedales los buses y transportes privados se estacionaron a la vera del camino congestionando el paso y las familias comuneras aprovecharon ese día para vender comida y bebidas calientes a los turistas.

Los eventos más esperados son la elección de la llama bonita y la carrera de llamas. En los concursos participan activamente niñas y niños. Se premia el ajuar de la llama y sus dueños y la originalidad con la que han sido adornados los camélidos que son presentados al público por sus nombres. Esto concitó mi atención, pues tener un nombre muestra la relación cercana entre las familias y estos animales y expresa el lugar que estos seres tienen en las familias comuneras.



Autora: Marisol Rodríguez Pérez (Concurso de Llamas en el Día de los Humedales).

La presentación de las llamas incluye algún traje casual moderno pero son más usados los vestuarios tradicionales en los jinetes. Son trajes de los abuelos o inspirados en sus vestuarios que el día de la fiesta tienen permiso para salir de los baúles y mostrarse como una huella identitaria, pues la fiesta es disruptora del orden y muestra símbolos que con su profundo significado develan lo que diariamente no se quiere ver, no se quiere ser, pero se es. Pues como mencioné, los jóvenes de las comunidades no quieren ser identificados como indígenas, pero participan de tradiciones indígenas relacionadas con el cuidado de las llamas.

El cuidado de las llamas al que la gente dedica tiempo, ingenio y recursos para adornarlas por ser representantes de su *ayllu*; se observa también en el estudio de Tomoeda sobre pastores en la puna que muestran su aprecio por llamas y alpacas durante un ritual en el que se invoca a la divinidad para la reproducción de los camélidos. Durante el ritual el autor describe la forma en que se las reconoce como miembros de la familia, se las llama: *mamallay alpaca*, es decir “mi madre alpaca” (Tomoeda, s/f: 190). En los detalles de adornar a la alpaca y darle un nombre en Cumbijín encuentro un paralelo con el relato de Tomoeda (s/f: 197) que menciona que éstas también son adornadas y nombradas.



Autora: Marisol Rodríguez (Izq. Llama vestida de quinceañera. Der. llama con nombre en la pañoleta).

Estos eventos muestran como los rituales andinos persisten de forma tradicional, como el caso descrito por Tomoeda, o se acomodan a las nuevas circunstancias, como en el caso de Cumbijín que aprovecha de un festejo introducido por el estado para manifestar rituales relacionados con los seres que habitan el páramo, sean estos llamas, lagunas o el páramo (*Urcoyaya*).

Por otro lado, se puede observar cómo el estado utiliza manifestaciones culturales nuevas o antiguas para convertirlas en un producto turístico a ser vendido, el cual está contemplado dentro de la nueva matriz productiva que requiere de alianzas con la empresa privada, como veremos más adelante.

La magnitud del evento en el “Día de los Humedales” en abril de 2015 en el que participaron 2.500 personas, mostró el potencial turístico del complejo lacustre y despertó el interés estatal en el territorio indígena de Cumbijín y Sacha que se halla dentro del PNLL. El gobierno de la “Revolución Ciudadana” a través del Ministerio de Turismo diseñó un proyecto sobre el territorio comunitario y encargó al MAE que mantiene buenas relaciones con las comunidades que lo negocie en primera instancia con las directivas, pues la zona de interés se concentra en territorio comunitario donde el estado ve “atractivos turísticos” que se observan a continuación:

Mapa No. 2 “Atractivos turísticos” de las comunidades Cumbijín y Sacha



Fuente: Luna y Villacreses. **Elaboración:** Luna y Villacreses (2013: 26).

Como consta en el mapa el territorio comunitario con que contaba el proyecto estatal comprendía el puesto de control del PNLl (guardianía), las cochas (lagunas) Mulatos, Aminas, Ilos, Chaluacocha, las tres cascadas del Complejo Lacustre Anteojos y la cascada Piscacocha.

Conflictos con el MAE por el territorio comunal

Con el argumento de que el proyecto turístico favorecería la afluencia de los turistas y beneficiaría económicamente a las comunidades que no prestan las condiciones necesarias para realizar eventos masivos, el proyecto planteaba construir obras como un parqueadero, baterías sanitarias y un mirador con recursos del MINTUR. Se planteó que esas mejoras además de servir para recibir adecuadamente a los turistas, servirían para que la comunidad tuviera mayores ingresos, plazas de trabajo e instalaciones.

Los técnicos de alto rango del MAE le plantearon al presidente de la comunidad de Cumbijín que si quería que el proyecto “beneficiara” a la comunidad, estas obras debían ser construidas en terrenos de acceso público, así que para “beneficiarse” del proyecto la comunidad de Cumbijín debía firmar un convenio que declarase de utilidad pública esta parte de su territorio y que debía firmarlo enseguida, antes de que la “partida” (el presupuesto estatal) se retire y vaya a otra comunidad. Al presidente en principio le pareció buena la oferta y la puso en consideración en la asamblea que se

reunió a fines de mayo de 2015. En la asamblea los dirigentes antiguos de la comuna saltaron como resortes cuando conocieron la propuesta, porque están habituados a recibir ofertas estatales de doble filo que aparecen como favorables a la comunidad y terminan siendo un peligro o amenaza su integridad. Un ex presidente joven también expresó su rechazo duramente, así como el presidente de la Junta de Riego, quien le espetó que no iba a permitir que la comuna firmara ningún acuerdo para perder el territorio que con tanto esfuerzo habían adquirido gracias a la lucha de sus mayores.

Después de la asamblea le comenté al presidente que una propuesta así, requeriría de un análisis legal especializado y que en la CONAIE le podrían explicar las implicaciones de la cesión de derechos que planteaba el MAE.

Pero el MAE siguió insistiendo y acordó una reunión en Cumbijín entre la comunidad y la Directora del Parque Nacional Llanganates una profesional joven que fue acompañada por el guardaparques de Sacha. Ella trató con su simpatía de convencer a la gente, pero después de escucharle, pedirle aclaraciones y decirle que eso significaría una reducción del territorio de la comuna que no iban a aceptar, ella les dijo que necesita una pronta respuesta porque de lo contrario ese presupuesto se trasladaría a otra comunidad. Entonces los dirigentes mayores y jóvenes le dijeron categóricamente: “puede llevarse el presupuesto a otra comunidad que quiera el proyecto, aquí no queremos”. Esa contundente respuesta asustó a la funcionaria que salió aceleradamente de la oficina comunal, donde se instaló una Asamblea extraordinaria.

Días después el presidente de Cumbijín contactó con un dirigente-abogado de la CONAIE, quien explicó los alcances de la propuesta de los ministerios a la comunidad. Con ello quedó claro que el estado pretendía cercenar el territorio comunal a través de la oferta de un presupuesto que ni siquiera beneficiaría a la comunidad, sino que de haber aceptado la comunidad se invertiría en un territorio que pasaría a manos del estado. Por esta razón la comunidad no firmó ningún documento con el MINTUR ni con el MAE, lo que ocasionó que se tensaran las relaciones con el último, que solían ser cordiales. La gente se dio cuenta que se trataba de cambiar oro por espejos. Esta fue una importante enseñanza para los directivos jóvenes que por su poca experiencia pueden encandilarse con las propuestas arteras del estado.

La intervención de la CONAIE en este conflicto fue la ocasión para que los dirigentes de la comunidad clarifiquen sus apreciaciones en torno al papel del estado

respecto a los territorios de las comunidades. Al mismo tiempo, sirvió para que se unieran los dirigentes para defender la comunidad y acercó a Cumbijín y la FECOS con la CONAIE. Esto se pudo observar en agosto de 2015 cuando la FECOS alimentó y hospedó en la Casa Campesina a las y los caminantes de la Marcha Indígena que venía de Zamora en protesta contra el extractivismo, la criminalización de la protesta y el irrespeto del régimen hacia los derechos colectivos.



Autor: El Comercio (Recibimiento de la FECOS a la Marcha indígena de la CONAIE “Así se desarrolló la marcha indígena este 9 de agosto” de 2015).

Para terminar, estos hechos permiten reflexionar sobre las arremetidas del estado frente a las comunidades indígenas, la historia de despojo de sus territorios no ha terminado, solo ha cambiado de forma, en la actualidad los proyectos de desarrollo pueden servir como espejos que se ofrecen a los indígenas a cambio de oro. Sin embargo, la experiencia indígena comunitaria acumulada a través de la memoria histórica de sus mayores, la existencia de organizaciones políticas indígenas que defienden los derechos colectivos como la CONAIE, el MICC y la FECOS y la vigencia en las comunidades de valores como el *minkanakuy* permiten que las comunidades defiendan sus territorios de mejor forma y devela una paradoja. Pues en vez de que la embestida del estado bajo formas de seducción (entrega de obras) engañe y debilite a la comunidad de Cumbijín, esta se unió, se fortaleció y se reconoció en las luchas de la CONAIE respecto a la defensa de los territorios y derechos indígenas, al mismo tiempo que develó que las relaciones con el estado por más cordiales que parezcan, (como la de la comunidad de Cumbijín con el MAE), siempre son relaciones con un adversario que les disputa el territorio.

Recapitulando, la comunidad de Cumbijín tiene relación con el estado a través del MAGAP, MAE y Agencia Nacional de Tránsito. Sin embargo, estas relaciones se

han dado de una manera tensa porque el estado introduce valores capitalistas reñidos con el *minkanakuy*, lo que ha dado lugar a un conflicto de valores. El MAGAP ha introducido proyectos que incentivan la competencia, la competitividad y la inversión privada. Ninguno de estos proyectos toma en cuenta a los integrantes de las comunidades como sujetos. En el estado predomina una visión mercantilista que da paso a que empresas nacionales y transnacionales obtengan réditos económicos, mientras que para los comuneros sólo quedan promisorias, escasas e informales “oportunidades laborales” a la vez que un deterioro ecológico. Las decisiones sobre los cultivos vienen desde la cúpula ministerial, no se toma en cuenta el conocimiento de los campesinos ni de los técnicos de campo, ni las necesidades prácticas y mucho menos los intereses estratégicos⁸⁸ del campesinado, pero las comunidades campesinas no aceptan la totalidad de las propuestas porque se adscriben a su sistema cultural.

El conflicto de valores se evidencia en el malestar provocado en la comunidad de Cumbijín con respecto a la nueva legislación nacional puesta en vigencia por el gobierno de la “Revolución Ciudadana” y ciertos proyectos de desarrollo que le disputan a la comunidad su territorio, sus medios de vida e introducen una lógica capitalista que plantea cultivos para la exportación, aumento de la productividad, introducción de semillas certificadas que van en contra de la soberanía alimentaria, promoviendo la maquinización agrícola y masificando paquetes tecnológicos que aumentan el uso de agrotóxicos y favorecen a empresas privadas como ECUAQUIMICA y AGSO en el territorio comunal, aumentando su clientela. Estas empresas a su vez se surten de empresas transnacionales. La alianza estado-empresas privadas beneficia más a estas que a los campesinos.

⁸⁸ Estos conceptos han sido tomado del análisis de género y adaptado a la situación de las comunidades, para lo cual tomé el concepto referido por AECID (2016: 24). Las satisfacción de los necesidades prácticas, aquellas que contribuyen a mejorar la producción de las comunidades dentro del rol de proveedoras subordinadas de productos alimenticios destinados al mercado nacional, no modifican el estatus del campesinado en la sociedad. Estas “Son de corto plazo y su satisfacción no altera los roles y las relaciones tradicionales” (AECID, 2016: 24) entre el campo y la ciudad, ni cambia la condición subordinada de las y los campesinos frente a la sociedad nacional. En tanto que los intereses estratégicos respecto de las comunidades son aquellos “que tienden a lograr un cambio en la posición o estatus social”, en la división social del trabajo “y en las relaciones entre campo y ciudad, y contribuyen a “facilitar su acceso o las oportunidades de empleo, capacitación, tenencia de la tierra y toma de decisiones. Están relacionados con su posición de desventaja en la sociedad, son de largo plazo” y consisten (AECID, 2016:25) en mejorar la condición del campesinado en la sociedad nacional.

El MAGAP no apoya los cultivos nativos ni el uso de insumos orgánicos, por el contrario, introduce proyectos agroforestales con especies foráneas que desgastan el suelo, pero son rentables. Además el Magap opera en forma vertical y clientelar produciendo problemas en las comunidades que potencialmente pueden dividirlos. Dentro de los proyectos del MAGAP participa la Asociación Sierra Nevada que incorpora tecnología moderna a su trabajo y a la vez practica valores comunitarios que recrean la reciprocidad, con su iniciativa de comercialización logró mejorar los precios de la leche en la zona, lo que tiene relación con su forma amplia de concebir el ayllu. Sin embargo, uno de estos proyectos, el de semillas certificadas afecta la soberanía alimentaria de la comunidad, pues se inscribe en un proceso de descampesinización que promueve la inserción del capitalismo en los sistemas agroalimentarios (Mayet, 2016).

La relación de Cumbijín con el Ministerio del Ambiente y por medio de este con el Ministerio de Turismo, mostró el interés del estado por despojar a la comunidad de una parte de su territorio, introducir la inversión privada y promover sus intereses sin tomar en cuenta a las comunidades dueñas del territorio. La localización privilegiada de la comunidad de Cumbijín en el PNLL y en el corredor turístico Salcedo - Tena, han despertado el interés estatal en explotar lucrativamente su potencial turístico.

En cuanto al Transporte Comunitario, las comunidades de la zona oriental de Salcedo a través de la FECOS han elaborado una respuesta innovadora frente a la acometida de la “modernidad” y el control del estado, pues han logrado involucrar a otros cantones de Cotopaxi y a las provincias de Tungurahua, Chimborazo y Bolívar para superar dificultades legales respecto del transporte que brindan los propios comuneros. La FECOS se acogió a los derechos colectivos para defender consolidar el transporte comunitario, lo que se constituye en un fenómeno de etnogénesis en las comunidades del oriente de Salcedo que negaban su identidad indígena.

El “transporte comunitario” es una conquista social, económica y política de los comuneros, que han hecho valer los derechos otorgados por la Constitución de la República en la defensa de su trabajo e intereses. Al adquirir vehículos superaron dificultades como el transporte de la producción agrícola hacia mercados abastecidos con una mayor cantidad de productos y mejoraron sus ingresos al no depender de intermediarios mestizos. Los indígenas dueños de camionetas como nuevos empresarios y sus familias se empezaron a alejar de los valores kiwchas, pero al saberse

discriminados y darse cuenta de la potencialidad de los derechos colectivos para defender el transporte, asumieron la identidad indígena que negaban.

Hubo una disputa entre transportistas urbanos-mestizos que quisieron acaparar las rutas hacia las comunidades. La Policía favorecía a los transportistas urbanos justificando el maltrato y las multas excesivas y constantes en la nueva Ley Orgánica de Transporte que no considera legal el transporte comunitario. Los conflictos de intereses tenían una determinación interétnica, pues el estado plurinacional y multiétnico en la práctica, no reconoce los derechos de los “otros”.

Los conflictos por el agua tienen relación directa con el control del territorio. La Ley de Desarrollo Agrario posibilitó la lotización de parte del páramo comunal lo deterioró aceleradamente y provocó escasez de agua, hechos que perjudicaron a las comunidades, junto a prácticas como el uso de tractores. La disminución del agua es notoria en la comunidad, a pesar de que esta tiene vertientes, disputadas por las comunidades aledañas y por los municipios de Latacunga y Salcedo. La falta de agua en las comunidades indígenas de Cotopaxi es grave, y el interés por solucionarlo les ha permitido movilizarse en la comuna por defender el agua y fortalecerse políticamente.

El estado no ha respetado los Derechos de los Pueblos Indígenas, no ha cumplido con la Consulta Previa Libre e Informada como lo establece la Constitución, el Convenio 169 y los Derechos de los Pueblos Indígenas cuando se afecta sus territorios, se aplica medidas administrativas o legislativas o se busca el consentimiento de los pobladores de los territorios indígenas para intervenirlos. Paradójicamente, ahora que el estado reconoce el carácter plurinacional e intercultural del país, es cuando más leyes se han hecho para negar ese carácter y los derechos de los pueblos indígenas.

CONCLUSIONES

El estudio de la comunidad de Cumbijín me permite aseverar que la comunidad indígena no es una utopía, sus prácticas cotidianas le otorgan una continuidad manifiesta en una responsabilidad social permanente entre sus miembros. Esta constante solidaridad remite al *minkanakuy* que condensa los valores comunitarios vigentes en plena época globalizada, con ello aclaro que la agonía de la comunidad indígena no está generalizada como se trasluce del estudio de Colpari y en este caso no se observa, al momento, un cansancio organizativo como Tuaza señala en las comunidades de Chimborazo.

Cumbijín muestra una revitalización comunitaria gracias a la vigencia de la *minka* y la asamblea que son expresiones concretas del *minkanakuy*, valor comunitario que busca el bien de todas y todos y está relacionado con amplias redes de parentesco, fiestas y ritos que muestran respeto y gratitud a la naturaleza. El *minkanakuy* impulsa lógicas que coadyuban a la defensa territorial, en la medida que el territorio, al igual que la solidez del parentesco protegen a las personas de ser *wakchas* o pobres social y económicamente hablando.

En las comunidades el parentesco es una amalgama que une a los miembros de la comunidad, no se trata solo de relaciones consanguíneas, sino de extensas relaciones de afinidad y mutualidad, donde casi todos en la comuna son familiares o “primos”, la vigencia de un amplio parentesco evita que la gente sea *wakcha*.

La economía de las comunidades, se asienta sobre la economía familiar, entendiendo por familias, la familia ampliada o *ayllu*, palabra aún usada por los comuneros y comuneras, que comprende no solo a las personas que tienen lazos de sangre, sino de afinidad más allá del matrimonio y del compadrazgo, es decir, la gente que vive y tiene lazos con otros en la comunidad, la gente con quien se comparte los valores, la fiesta, el trabajo, el transporte y el disfrute del entorno.

El *minkanakuy* apunta a la organización socio simbólica del valor en el mundo andino y es contrario al individualismo que el estado pretende imponer como un “sentido común” a través de proyectos de desarrollo.

El *minkanakuy* es un valor que apuntala la densidad histórica de los pueblos indígenas y de su proyecto político de país, presentado por la CONAIE, el cual se denomina *sumak kawsay* y tiene como base un sistema conceptual cultural e

históricamente construido en los Andes, como plantea Muyolema (2012). Este sistema tiene como referente los valores andinos y se constituye en un valor dominante que expresa el cuidado recíproco de la gente de la comunidad y se manifiesta como una “responsabilidad normativa y continua” (Muyolema, 2012) que incluye a seres humanos y no humanos que habitan el territorio.

La asamblea comunal, la *minka* y las fiestas son espacios donde se recrea el *minkanakuy*. La asamblea es un espacio de reflexión donde se comparten las experiencias intergeneracionales, se analizan las iniciativas del estado, se denuncian tratos discriminatorios, se fortalecen los valores y se toman decisiones regidas por criterios basados en el *minkanakuy*. Como espacio político, la asamblea contribuye a desnaturalizar la dominación y exigir al estado el cumplimiento de derechos. Este espacio de reflexividad ha permitido que la comuna de Cumbijín defiendan sus derechos colectivos y que las comunidades del oriente de Salcedo defiendan su derecho al trabajo y a transitar por su territorio a través de reivindicar el Transporte Comunitario.

La *minka* operativiza las decisiones de la asamblea comunitaria y las hace realidad. Las fiestas comunales son prácticas instituidas que refuerzan la cultura, los valores indígenas e incluso son espacios para resolver problemas. El *minkanakuy* como valor que articula a otros valores entra en juego para organizarlas. La *minka* y las fiestas también crean lazos afectivos al compartir el trabajo, la diversión, el entorno, las experiencias, la comida, en definitiva la permanencia de la comunidad. Quienes asisten a las asambleas, *minkas* y fiestas comunales aprenden la historia, el *habitus* comunal y dentro de él, las formas de solucionar sus problemas comunes.

En un escenario de cambio cultural, los valores comunitarios *kiwchas*, sustentados en el *minkanakuy* están enfrentados, a los valores que Corrigan y Sayer, denominan “valores capitalistas burgueses” promovidos por el estado como “bien común o universal”. Las comunidades toman dichos valores, pero los reinterpretan transformándolos a sus lógicas, demostrando que hay una relación dialéctica entre el cambio cultural y la reapropiación de valores.

El *minkanakuy* tiene lugar en el territorio donde se asienta la comunidad y es parte de la identidad de las y los comuneros como parte de un pueblo. Este valor tiene su representación material en la *Allpamama* - Madre Tierra- y el *Urcoyaya* -Padre Cerro. El *minkanakuy* se refiere a lógicas políticas y económicas distintas a las

individualistas propias del sistema capitalista. Estas lógicas se pueden apreciar en prácticas ejercidas en el territorio comunitario.

El *minkanakuy* se relaciona con el principio de relacionalidad que plantea que todo está relacionado, también está ligado al principio de reciprocidad que implica una responsabilidad de ida y vuelta entre quienes habitan la comunidad. Sin embargo, la comunidad indígena y en particular la de Cumbijín no es un espacio idílico, existen pugnas a su interior que son expresión de una diferenciación socioeconómica con origen en la hacienda, esta se relaciona con el parentesco con líderes *khipo/jipu* que son “intermediarios del poder en el proceso de dominación ejercido por el amo y el mayordomo sobre la población indígena” como explica Tuaza (2014).

El estado promueve en las comunidades indígenas lógicas y prácticas individualistas que responden a intereses de una clase social particular, la burguesía, que como anota Corrigan y Sayer (2007) por medio del estado promueve valores revestidos como “bien común o universal”. Esta predisposición devalúa los valores comunitarios que son considerados inferiores y parte de un pasado que debe ser superado por la modernidad.

Las políticas estatales vulneran los derechos colectivos y promueven actitudes racistas ya que toman los valores capitalistas como universales y califican a los valores comunitarios como atrasados y a sus conocimientos como supersticiones. El hecho de que el estado se muestre como representante de todos los miembros de la nación ecuatoriana hace que la degradación de los valores comunitarios sea invisibilizada y que la burguesía dispute el territorio a los pueblos indígenas a través de la figura legítima del estado. La confrontación entre los intereses del estado y los comunitarios, activa políticamente a las comunidades que se defienden de las acometidas estatales.

La comunidad de Cumbijín se ha transformado debido a la influencia globalizadora de las últimas décadas que ha cambiado sus dinámicas y prácticas en el territorio comunitario; esta influencia se expresa en la reforma agraria que modernizó el agro, las políticas estatales neoliberales que perjudicaron al campesinado, los movimientos migratorios que convirtieron a la población rural en minoría frente a la población urbana y el desarrollo que ha modernizado a Cumbijín a través de los recursos de los proyectos.

Las comunidades actualmente utilizan los recursos de los proyectos estatales para resolver sus problemas materiales, pero interpretan las lógicas del capital bajo lógicas comunitarias ligadas al *minkanakuy*, logrando en algunos casos fortalecer sus capacidades y deshacer mecanismos de explotación que la perjudicaban económica y socialmente. De conformidad a lo señalado por Gregory, constaté que mientras las lógicas capitalistas se intentan ampliar hacia la comunidad, la comunidad toma las oportunidades que estas le ofrecen para crear respuestas subalternas que disminuyan la explotación.

La historia de despojo del estado hacia las comunidades indígenas y sus territorios no ha terminado, sino que se ha transformado asumiendo formas más sutiles, Hoy en día los proyectos de desarrollo son como espejos que se ofrecen a los indígenas a cambio de oro.

Sin embargo, la experiencia indígena comunitaria acumulada a través de la memoria histórica de sus mayores, la existencia de organizaciones políticas indígenas que defienden los derechos colectivos como la CONAIE, el MICC y la FECOS y la vigencia en las comunidades de valores como el *minkanakuy* permiten que estas defiendan sus territorios de mejor forma y devela una paradoja; las seductoras propuestas del estado, no han debilitado a la comunidad de Cumbijín, sino que frente a sus amenazas esta se ha unido y fortalecido, vinculándose a las luchas de la CONAIE en defensa de los territorios y derechos indígenas. Al mismo tiempo que se evidenció que las relaciones con el estado por más cordiales que parezcan, son relaciones con un adversario que les disputa el territorio y la posibilidad de existir como pueblo.

Las relaciones de la comunidad de Cumbijín con el estado a través del MAGAP, MAE y Agencia Nacional de Tránsito han sido tensas porque el estado introduce valores capitalistas reñidos con el *minkanakuy*, lo que da lugar a un conflicto de valores. Otras formas que asume el conflicto de valores se manifiestan en el malestar provocado en la comunidad de Cumbijín con respecto a la nueva legislación puesta en vigencia por el gobierno de la “Revolución Ciudadana” y ciertos proyectos de desarrollo que le disputan a la comunidad su territorio, sus medios de vida e introducen una lógica capitalista que aumenta la productividad, pero descuida la soberanía alimentaria. La alianza estado-empresas privadas beneficia más a éstas que a los campesinos.

La visión mercantilista del estado promueve a empresas nacionales y transnacionales, mientras que para los comuneros quedan pocas, promisorias, e informales “oportunidades laborales” y el deterioro ecológico.

La ejecución de proyectos de desarrollo estatales permite la filtración del individualismo, pero este no ha acabado con los valores comunitarios ni con las prácticas que devienen de ellos. En los efectos de la exclusión racista y clasista del estado y la sociedad nacional tiene lugar el impulso de los valores andinos que se expresan en los más pobres de la comuna que exigen cambios en el modo de obrar y pensar de los comuneros e intelectuales indígenas que simpatizan con la modernidad.

El MAGAP introduce proyectos nocivos para los ecosistemas del páramo, que son rentables a corto plazo. Su forma de operar vertical y clientelar produce problemas en las comunidades que potencialmente pueden dividirlos. El Ministerio del Ambiente y por medio de este, el Ministerio de Turismo, intentaron despojar a la comunidad de una parte de su territorio con procedimientos velados, también pretenden introducir la inversión privada y promover sus intereses sin tomar en cuenta a las comunidades dueñas del territorio. Sin embargo, estas experiencias negativas no lograron dividir a la comunidad, más bien le permitieron, de momento, fortalecerse, develar el papel del estado y vigorizar su relación con la CONAIE.

Por su parte, la FECOS elaboró una respuesta innovadora frente a la acometida de la “modernidad” y la prohibición del estado del servicio de transporte que brindan los propios comuneros en las comunidades, denominado Transporte Comunitario, esta respuesta motivó a otras comunidades de Cotopaxi y de provincias como Tungurahua, Chimborazo y Bolívar a superar las dificultades legales respecto de este servicio. La FECOS se acogió a los derechos colectivos para defender y consolidar el Transporte Comunitario, lo que se constituye en un fenómeno de etnogénesis en las comunidades del oriente de Salcedo.

El “transporte comunitario” se ha convertido en una conquista social, económica y política de los comuneros, quienes han hecho valer los derechos otorgados por la Constitución de la República en la defensa de su trabajo y sus intereses. Este recurso-servicio es clave para la economía de los comuneros y comuneras, pues con la adquisición de vehículos superaron la cadena de intermediarios de su producción agrícola, consiguiendo mejores ingresos. El transporte comunitario ha hecho viable la

vida de los campesinos en su territorio, pues gracias a que han acortado la cadena de intermediación, los indígenas reciben mejores precios y no necesitan migrar. Antes de estas dificultades con el estado por el control del transporte comunitario, los dueños de camionetas, debido a sus mejores ingresos pretendieron alejarse de la identidad indígena, pero al sentirse discriminados por el estado acudieron a los derechos colectivos para defender el transporte comunitario y su derecho a transitar por su territorio y así, asumieron nuevamente su identidad indígena.

Otro conflicto de la comunidad con el estado ocurre por la defensa del agua que se genera en su territorio comunal. El interés por defenderla ha permitido que la comunidad se movilice y fortalezca políticamente. El estado no ha respetado los Derechos de los Pueblos Indígenas, pues no ha llamado a Consulta Previa Libre e Informada como lo establece la Constitución Ecuatoriana, el Convenio 169 de la OIT y los Derechos de los Pueblos Indígenas, cuando medidas administrativas o legislativas afectan sus territorios.

Las comunidades se hallan dentro de una sociedad capitalista que promueve desigualdades y les pone en desventaja frente a la burguesía. El estado disputa a las comunas su territorio con leyes y proyectos que obvian los intereses y necesidades comunitarias o que explícitamente los vulneran, además, les conmina a competir entre comunidades ya sea por el agua o proyectos o por la venta de sus productos campesinos, pero las comunidades tienen cierta autonomía y fuerza cuando viven, acceden y controlan los recursos de su territorio y cada vez que ven vulnerados sus derechos y en peligro su territorio se unen para hacer frente al estado y defender el territorio que les queda.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, Philip (1988). "Notas sobre la dificultad de estudiar el estado". *Journal of Historical Sociology*. Vol. I, (march): 79-98.
- Acosta, Alberto (2014). "El correísmo: Un nuevo modelo de dominación burguesa". *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. <http://www.nuevacronica.com/politica/el-correismo-un-nuevo-modelo-de-dominacion-burguesa/>.
- Albó, Xavier (1994). "Instituciones y Alternativas organizativas para la producción". En *Comunidades andinas desde dentro*, 87-156. Quito: CECI - Abya-Yala.
- Almeida, Ileana, Nidia Arrobo y Lautaro Ojeda (2005). "Autonomía de hecho". En *Autonomía Indígena frente al Estado nación y a la globalización neoliberal*, 61-98, Quito: Abya Yala.
- Almeida, José (1993). "El Levantamiento Indígena como momento constitutivo nacional". En *Sismo Étnico en el Ecuador*, 7-28. Quito: CEDIME –Abya-Yala.
- Anderson, Benedict (2000) [1983] *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, capítulos 1 al 7. Buenos Aires: FCE.
- Belotti, Francesca (2014). "Entre el bien común y buen vivir. Afinidades a distancia". *Íconos* No. 48: 41-54.
- Big Lottery Fund (2010), *Nuestra Tierra, Agua y Futuro Una experiencia comunitaria*. Quito.
- Bourdieu, Pierre (2007). "Una imagen aumentada". *La dominación masculina*, 17-71. Barcelona: Anagrama.
- Bretón, Víctor (2000). "El desarrollo comunitario" como modelo de intervención en el medio rural" "Comentarios Luciano Martínez". En *El desarrollo comunitario como modelo de intervención en el medio rural*, 15- 34; 73-78. Quito: CAAP.
- _____ (2010). "Introducción: ¿Saturno devora a sus hijos? De hegemonía(s), desarrollo(s) y posdesarrollo(s)". En *Saturno devora a sus hijos*. 7-31. Barcelona: Icaria y Centro de Cooperació per al Desenvolupament Rural.
- _____ (2011). "El universo poliédrico del crepúsculo de las haciendas norandinas". En *Etnicidad y desarrollo en los Andes*, editado por Pablo Palenzuela y Alessandra Olivi, 125-172. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- _____ (2012). *Toacazo: en los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO - Abya-Yala.
- Bretón, Víctor, David Cortez y Fernando García. (2014). "En busca del *sumak kawsay*". *Íconos* No. 48: 9-24.
- Bray, Tamara (2008). "Ecuador's Precolumbian Past". En *The Ecuador Reader: History, Culture, Politics*. Carlos de la Torre, y Steve Striffler (Ed.): 15-26. Durhan: Duke University Press.
- Burbano, Felipe (1997). "Se han roto las formas ventrílocuas de representación", *Íconos Revista de Ciencias Sociales* 1: 60-67. Quito: FLACSO.
- CAAP (1981). *Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo*. Quito: CAAP.

- Casa de la Cultura Ecuatoriana- Núcleo Sucumbíos (2007). *Shimiyukkamu Diccionario Kichwa-Español, Español-Kichwa*. Quito: Imprefepp.
- Caisalitín y Naula (2004). *Conservación de recursos naturales de las comunidades Cumbijín y Sacha*: monografía previa a la obtención del bachillerato. Cumbijín.
- Choque, María Eugenia (2005). “El Ayllu: una alternativa de descolonización”. En *Conocimiento Indígena y Globalización*, 59-70. Quito: Abya-Yala.
- Chicaiza, Jenny, Eva Hauser, Isabel Miranda y Marisol Rodríguez, (2014). “Repensando una memoria kayambi”. Ensayo grupal inédito de “Memoria y Poder”. Quito: FLACSO.
- Chihu Amparán, Aquiles. (s/f). “La teoría de los campos en Pierre Bourdieu”. En <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/polis/cont/19981/pr/pr8.pdf>
- Colpari, Otto (2012). *¿La muerte de la comunidad? Crisis del capital social cañari*. Quito: FLACSO.
- COMUNIDEC (1992). “Introducción”, “La Versión tradicional: los indicadores de una década perdida”. En *Actores de una década ganada*, 9-27. Quito: Abya-Yala.
- CONAIE (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*, Quito: CONAIE.
- _____ (2013). *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural: Propuesta desde la CONAIE 2012*. Quito: Gráficas Silva.
- Contreras, Jesús (1996). “Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios”. En (Contreras, Jesús, Chamoux, Marie-Noëlle (ed.) (1996). *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, 269-305. Barcelona: Icaria.
- Cordero, Luis (1955). *Diccionario Quichua-Español, Español Quichua*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Corrigan, Philip y Derek Sayer: (2007 [1984]. “El gran arco del estado inglés”, en María Lagos y Pamela Callas, comp. *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: NNUU, Cuaderno Futuro, no. 23, pp 39- 116.
- Cortés, Almudena (2010). “Antropología, desarrollo e interculturalidad: propuestas desde América Latina” *Revista de Antropología Social* 2014, 23 9-28). Madrid: Universidad Complutense.
- Das, Veena y Deborah Poole (2008) [2004]. “El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas”. *Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52.
- Daza, Esteban (2015). “La culpa es del wachofundio: ¡A propósito de una ley de tierras”. Quito: IEE OCARU.
- De la Cadena, Marisol (2008). “La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?”. En Carlos Iván Degregori y Pablo Sandoval, comp. *Saberes periféricos: ensayos sobre la antropología en América Latina*, 107-152. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- De Sousa Santos, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina*, Quito: Abya-Yala.

- De Vries, Pieter (2007). “¡No comprometa su deseo de desarrollo! Un replanteamiento Lacaniano / Deleuziano de la máquina de la antipolítica”, *Tercer Informe Trimestral del Mundo*, vol. 28. N° 1. (Traducción propia).
- Douglas, Mary (1978). “Introducción”, “Los dos cuerpos”. Símbolos naturales, exploración en cosmología, 13- 38 y 89-107. Madrid: Alianza Editorial.
- Dumont, Louis (1987). “El valor en los modernos y en los otros”. En *Ensayos sobre el individualismo*, 239- 279. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- _____ (1999). “Introducción” y “Estudio comparativo de la ideología moderna y del lugar que en ella ocupa el pensamiento económico”, 7-42. En *Homo Aequalis*. Madrid: Grupo Santillana.
- ECOCIENCIA (2005). *Cotopaxi en cifras*, Quito: ECOCIENCIA.
- Escobar, Arturo (2002). “Globalización, Desarrollo y Modernidad”. Medellín: Corporación Región, ed. Planeación, Participación y Desarrollo.
- Espacio Ameríndio (2011). The Ecuador reader: History, Culture, Politics, Porto Alegre, v. 5, n. 1, p. 32-56, jan./jun. 2011. P. 44)
- Espinoza Apolo, Manuel (2000). *Los mestizos ecuatorianos*, Quito: Trama Social editorial.
- Estermann, Josef (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Fernández, Blanca, Liliana Pardo y Katherine Salamanca (2014). “El buen vivir en Ecuador; ¿marketing político o proyecto en disputa? Un diálogo con Alberto Acosta. *Íconos Revista de Ciencias Sociales* 48: 101-120.
- Ferraro, Emilia (2004). *Reciprocidad, don y deuda*. Quito: FLACSO- Abya -Yala
- Figueroa, José Antonio (1997). “Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo”. *Revista Colombiana de Antropología- Universidad Javeriana*, Vol. XXXIII. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Gangotena, Francisco y Amílcar Albán (1982). “La UNOPAC y el DRI Salcedo”. *Ecuador Debate* N° 1 (diciembre): 123-132.
- Gareis, Iris (2004). “Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII)” Boletín de Antropología Universidad de Antioquia. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703514>, visitado en 03/ 04/ 2016.
- Gilbert, Joseph y Daniel Nugent (2002). “Cultura popular y formación del estado en México revolucionario”, en *Aspectos cotidianos de la formación del estado: revolución y negociación del mando en México moderno*. MéxicoDF: Era 31-51.
- Godelier, Maurice (1976). “Presentación”. En Karl Polanyi, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*: 9- 37. España: Ed. Labor S.A.
- Graeber, David (2012). “De la experiencia de la confusión moral”, “Breve tratado sobre las bases morales de las relaciones económicas” “La era de los grandes imperios capitalistas (1450-1971)” y “1971: Inicio de algo aún por determinar”. En *En*

- deuda Una historia alternativa de la economía*, 7-32; 117-166; 405-476; 477-517. Barcelona: Editorial Planeta.
- Gregory, Chris (2012). "On money debt and morality: some reflections on the contribution of economic anthropology" *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 20, (4): 380–396. (Traducido por Silvana Murgueytio).
- Grimm, Juan (1892). *Gramática Quichua*, Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Guerrero, Andrés (1991). "Las estrategias en torno a la distribución". En *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*, Quito: Libri Mundi.
- _____ (1993). "De sujetos indios a ciudadanos étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990". *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos*. Lima.
- _____ (1997). "Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación". *Nueva Sociedad* 150: 98-105. http://www.nuso.org/upload/articulos/2614_1.pdf
- Guerrero, Fernando y Pablo Ospina (2003). *El Poder de la Comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Herrera, Lucía (2000). "La ciudad del migrante: Apuntes para el estudio de la representación de la ciudad en el discurso de los migrantes indígenas". En *Diálogo Intercultural*. Quito, Escuela de Antropología Aplicada. Universidad Politécnica Salesiana. Quito: Abya-Yala.
- Hidalgo- Capitán, Luis y Ana Patricia Cubillo-Guevara (2014). "Seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay*", Íconos No. 48: 25-40.
- Hidalgo, Francisco (2008). "Los aportes del grupo de trabajo sobre reforma agraria" En: Brassel, Frank; Herrera, Stalin; Laforge, Michel (eds.)
- ¿Reforma Agraria en el Ecuador?: viejos temas, nuevos argumentos / Frank Brassel, Stalin Herrera, Michel Laforge eds.- Quito: SIPAE: 235-248.
- Ibarra, Hernán (2004). "La comunidad campesino –indígena como sujeto socio territorial". *Ecuador Debate* 63: 31- 50.
- Ibarra, Hernán (2013). "Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú (1950-1970)". *Ecuador Debate* 88: 31- 50.
- INEC – Censo de Población y Vivienda 2010.
- INEFAN (1998). Plan de manejo Parque Nacional Llanganates. Quito.
- Ingold, Tim (2012). "Conociendo desde dentro. Reconfigurando la relación entre Antropología y Etnografía". <http://www.unsam.edu.ar/antropologia/?p=224>
- Iranzo, Juan Manuel (2014). "What kinship is – and is not". *Revista Especial de Investigación Social (Reis)* 145: 250-254.
- Isbell, Billie Jean (1974). "Parentesco andino y reciprocidad. Kukaq: los que nos aman". *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*. Giorgio Alberti y Enrique Mayer (comp.): 110-152. Lima: IEP.
- Jaramillo Marín, Jefferson y Carlos Del Cairo (2013) "Etnografía y teoría social. Entrevista al sociólogo Javier Auyero". *Universitas Humanística* 75: 359-377. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=79125335015>

- Kigman, Eduardo (2012). "Ciudad, seguridad y racismo". En *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio*, Eduardo Kigman (Comp.): 175-211. Quito: FLACSO Ecuador – Heifer Internacional.
- Korovkin, Tanya (2002). *Comunidades indígenas, economía del mercado y democracia en los Andes ecuatorianos*. Quito: CEDIME, IFEA, Abya-Yala.
- León Yáñez, Susana (2011). "La flora de los páramos ecuatorianos" en Mena, Patricio, J. Campaña, A. Castillo, S. Flores, R. Hofstede, C. Josse, S. Lasso, G. Medina, N. Ochoa y D. Ortiz (Eds.). *Paramo: Paisaje estudiado, manejado e institucionalizado*. Quito: Abya-Yala / ECOBONA.
- López Andrade, Esteban (2016). "La sombra alargada de la hacienda: hacienda y poder en la conformación del mundo pos Reforma Agraria: El caso de Columbe Grande (Chimborazo)". Disertación magistral, FLACSO Ecuador.
- Lucas, Kintto y Leonela Cucurella (Ed.) (2001). "*Nada solo para los indios: El levantamiento indígena de 2001*". Quito, Abya-Yala.
- Luna, Blanca y Fabricio Villacreses (2013). *Modelo de gestión para la implemmentación de las facilidades turísticas en el Monasterio Santa María del Paraíso: Corredor turístico Salcedo-Tena: Toaylín, Sacha, Cumbijín, Chambapongo, Las Carmelas, Bellavista*. Consultoría para el MINTUR. PDF.
- Macas, Luis (2009). "El movimiento indígena en el Ecuador". En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.) *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*. Quito: Abya-Yala, 81-97.
- _____ (2011). "El Sumak Kawsay". En Alberto Acosta y otros, *Debates sobre la cooperación y modelos de desarrollo, perspectivas sobre la sociedad civil en el Ecuador*, 47- 60. Quito: CIUDAD.
- MAE-FONAG, Universidad Politécnica Salesiana, *Ukuku: cuando la niebla cae*. Video documental sobre el Oso Andino (Oso de Anteojos). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=IWX8qmHdodc>, visitado en 18/Abril /2016.
- MAGAP (2013). "Hombro a hombro con los campesinos de la Patria". Ecuador.
- Martínez, Juan Mateo (2011). *El cascabel del Gatopardo: La Revolución Ciudadana y su relación con el movimiento indígena*. Quito: FLACSO-Abya-Yala.
- Maldonado, Viviana (2006). *Curso de Políticas Públicas y Desarrollo local con enfoque de género, Módulo 1: Género*. Quito: CONAMU- UPS.
- Martínez Valle, Luciano. S/f. "Comentario y aporte de Luciano Martínez Valle". <https://www.flacso.org.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=158>
- _____ (2002). *Economía política de las comunidades indígenas*, 2ª edición. ILDIS, Abya-Yala, OXFAM, Quito: FLACSO.
- _____ (1985). "Migración y cambios en las estrategias familiares de las comunidades indígenas de la Sierra", *Ecuador Debate* 8: 110-128. Quito: CAAP.
- MICC (2007). *Memoria histórica del Proyecto Político del MICC*. Mimeo, Latacunga.

- Ministerio de Coordinación de Patrimonio (2012). *Situación socioeconómica de los pueblos y nacionalidades indígenas, pueblo afroecuatoriano y pueblo montubio, a partir de los resultados del VII Censo de Población 2010*. Quito: MCP.
- Molinié, Antoinette (2002). “Las dos caras de una custodia: Una invención andina de Corpus Christi”. En: Gerardo Fernández y Fernando Martínez. *La Fiesta del Corpus Chisti*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla.
- Montoya, Rodrigo (1989). “A dónde va el campo andino”. En *Luchas por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo XX*, 201-228. Lima: Mosca Azul Ed.
- Muyolema, Armando (2012). “The poetics of Sumak Kawsay on a global Horizon”, En *A Postcapitalist paradigm: The common good of humanity*, 293-307. Francois Houtart, Birit Daiber (ed.), Brussels: Rosa –Luxemburg-Foundation Brussels. (Traducción propia).
- Murra, John (2007). *La organización económica del estado inca*. México: Siglo XXI ed
- OACDH (2012). *Viviendo la justicia: Pluralismo jurídico y justicia indígena en Ecuador*. Quito: Manthra Editores.
- Ochoa, Marcia (2004). “Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la “localización”. En *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Daniel Mato (coord.), 239-256. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela.
- OIT (2009). *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas*. Lima: OIT/ Oficina Regional para América Latina y el Caribe.
- Ortiz, Santiago (2012). “Las comunidades: base territorial para la práctica de ciudadanía”. *¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos?* 99-138. Quito: FLACSO.
- Ospina, Pablo, Carlos Larrea, María Arboleda y Alejandra Santillana (2006). *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. Quito: IEE.
- Pacari, Nina (2013). “¿Cómo comprenden la dominación los Pueblos Indígenas? acerca de los gobiernos progresistas”. <http://www.un.edu/>
- Pajuelo, Ramón (2012). “Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú”. En *No hay país más diverso*, 123-179. Carlos Degregori Lima: IEP. 2ª ed.
- Platt, Tristan (1982). *Estado boliviano y ayllu andino*, Lima: IEP.
- Polanyi, Karl *Comercio y mercado en los imperios antiguos*: 9- 37. España: Ed. Labor.
- Polanyi, Karl (2007) *La Gran Transformación: Crítica del liberalismo económico*, Madrid: Quipueditorial.
- Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño (2005). “Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto”. En *Mujeres ecuatorianas entre la crisis y las oportunidades*, 147-194. Quito: CONAMU-FLACSO -UNFPA-UNIFEM. <http://www.flacso.org.ec/docs/respeto.pdf>

- _____ (2011). “Estudios Andinos: un campo difuso: Una mirada desde la Región Andina”. Conferencia –Looking Forward, Looking Back: Celebrando 80 años de estudios latinoamericanos, Universidad de Florida, Gainesville.
- PRODECO (2007). *Guía metodológica Mejorando capacidades de Gestión*, Latacunga,
- Pujadas, Joan (2011). “Los claroscuros de la etnicidad: El culturalismo evaluado desde la óptica de la cohesión social y la ciudadanía”. En *Etnicidad y Desarrollo en los Andes*, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder y Clasificación Social” En *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, New York: Binghamton University State University of New York Binghamton, Department of Sociology Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I, 342-386.
- Quimbiamba, Pedro (2011). “La Ley de Aguas: Proyecto polémico que se quedó en el limbo”. *La Tendencia* 11: 93-94. Quito: ILDIS – CAFOLIS.
- Ramón, Galo (1994). “Comunidades y Federaciones Indígenas, estructura interna y estilos de desarrollo”. En *Comunidades andinas desde dentro*, 6-588. Quito: CECI, Abya-Yala.
- República del Ecuador (2008). Ley Orgánica de Transporte Terrestre Tránsito y Seguridad Vial, Montecristi. Registro Oficial Suplemento 398, 07/08/2008
- _____ (2011). Reforma Ley Orgánica de Transporte Terrestre Tránsito y Seguridad Vial, Ley 1, Quito: Registro Oficial Suplemento 415, 29/03/2011.
- Rodríguez Pérez, Marisol (2014). “El Sumak Kawsay como proyecto Político de la CONAIE y alternativa a la globalización”. Manuscrito inédito, última modificación Quito: FLACSO.
- Rodríguez Pérez, Marisol (2014). “La construcción de la nación ecuatoriana desde el gobierno de la Revolución ciudadana”. Manuscrito inédito, última modificación Quito: FLACSO.
- _____ (2010). “Notas del Taller de evaluación del CENSO de 2010, CODENPE, Quito: Manuscrito inédito.
- _____ (2015). Diario de campo. Cumbijín.
- Rodríguez Pérez, Marisol y Susana Albán Bedón (2016). *Acceso de las mujeres rurales a la tierra en el cantón Lago Agrio, Sucumbíos*. Quito: FEPP, inédito,
- Roseberry, William (2002). “Hegemonía y lenguaje contencioso”. Joseph, Gilbert y Daniel Nugent, En *Aspectos cotidianos de la formación del estado: la revolución y la negociación del mando en el México moderno*, 213-226. México DF: Ed. Era.
- Rueda, Marco Vinicio (1982). *La Fiesta Religiosa Campesina*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica.
- Ruiz Orozco, Fernando (2009). *Urkukuna: Los páramos*. Quito: IEE.
- Sahlins, Marshall (1988). “Cosmologías del capitalismo: el sector trans-pacífico del «sistema mundial»: 95-107. <http://economiapolitica-unsablogspot.com/2014/03/sahlins-cosmologias-del-capitalismo.html>

- _____ (2001). “Dos o tres cosas que sé acerca del concepto de cultura”. *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 37: 290-327. http://www.icanh.gov.co/ver_pagina_ingles/release/publications/revista_colombiana_antropologia/4052
- Salomon, Frank (2011). *Los Señores étnicos de Quito en la época de los incas: la economía política de los señoríos norandinos (2ª. Edición corr. y aum. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.*
- _____ (2014). “¿Cómo eran las huacas?, el lenguaje de la sustancia y de la transformación en el manuscrito quechua de Huarochirí”. *Debate* 93: 31-46. Quito: CAAP.
- Sanhueza, Francisco (s/f). “La Emergencia del Paradigma de la Complejidad y sus Desafíos: la reconstitución del mundo como una totalidad orgánica, sistémica y dialéctica”. Biblioteca CLACSO. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/cuba/if/marx/documentos/22/La%20emergencia%20del%20paradigma%20de%20la%20complejidad....pdf>, visitado en 03/21/2016.
- Santillana, Alejandra (2006). “Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik” en *En las fisuras del poder- Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Scott, James (1987). “Peasant Moral Economy as a Subsistence Ethic,” en Teodor Shanin, comp. *Peasants and Peasant*. (Copia catedrática). Traducido por María Eugenia Gabriel.
- SENPLADES (2009). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito, Senplades
- _____ (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Senplades.
- Sierra, Natalia (2011). “Los ‘gobiernos progresistas’ de América Latina. La avanzada del pos- neoliberalismo”. Aportes Andinos. Revista electrónica de Derechos Humanos 29. Programa Andino de Derechos Humanos (PADH), UASB – Ecuador.
- Simbaña, Floresmilo (2010). “Lo comunitario”. Boletín ICCI-ARY Rimay, Año 12, No. 139.
- _____ (2011). “El Sumak Kawsay como proyecto político”. En *Más allá del Desarrollo*, 219-226. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo y Abya-Yala.
- _____ (2015). “La CONAIE y su perspectiva”. Mesa de debate. Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central: *Lucha social y movimientos indígenas: la CONAIE y sus perspectivas de lucha*. Quito.
- Spurrier, Walter (2012). “Modernizar el Estado tiene un costo político para Correa”. *El Telégrafo*, mayo/28, Sección política.

- Tomoeda, Hiroyasu (s/f). "The concept of vital energy among Andean pastoralists". En Ellen Roy and Katsuyoshi Fukui. *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*, Chapter 7, Oxford, Washington D.C.
- Tuaza Castro, Luis Alberto (2011). "Desarrollo y etnicidad en los Andes Centrales del Ecuador: Impactos en la organización indígena". En *Etnicidad y Desarrollo en los Andes*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- _____ (2014). "Comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, Ecuador; permanencia de la sombra del régimen de hacienda". *Antropológica* Año XXXII. 32: 191-213.
- _____ (2009). "Cansancio organizativo" en *Repensando los Movimientos Indígenas*, 123-143. Quito: FLACSO – Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Turner, Edith (2009). "Entrevista a Edith Turner" AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana. Volumen 4, Número 3. Septiembre-Diciembre. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red: 337- 356. Disponible en www.aibr.org.
- Uzendoski, Michael (2010). "Introducción" y "El retorno de Jumandy: el valor y el levantamiento de los indígenas en 2001". En *Los napo runa de la amazonía ecuatoriana*, 21-28; 223-254. Quito: Abya –Yala.
- Vélez Ochoa, Rómulo (2010). *Democracia y totalitarismo como formas de gobierno en lo social en Ecuador*. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/2965>
- Viveiros de Castro, Eduardo (2010). "El Anti-Narciso". *Metafísicas caníbales*, 11-81. Madrid: Katz Editores.
- Wallerstein, Immanuel (1995). "La reestructuración capitalista y el sistema-mundo". XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, 10/ 2-6. México DF.
- Weismantel, Mary (1994): *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Whitehead, Neil (2013). "Hambre divina. La máquina de guerra caníbal", 4: 7-30. *Mundo Amazónico*.
- Zibechi, Raúl (2015). "Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias, Quito: FLACSO Wambra Radio.

Prensa escrita.

- RedacciónCotopaxinoticias.com (2012). "Pachakutik se reestructura para dar independencia al MICC". Disponible en Cotopaxinoticias.com, visitado en 01/08/2016.
- Redacción Cotopaxinoticias.com (2012). "Pachakutik se reestructura para dar independencia al MICC". Disponible en Cotopaxinoticias.com, visitado en 01/08/2016.

En internet.

- Agroecuador.com. "Pasteurizadora El Ranchito Cía Ltda". Disponible en http://agroecuador.com/web/index.php?option=com_content&view=article&id=712:pasteurizadora-el-ranchito-cia-ltda&catid=40: Visitado en 05/15/2016.

- Apaza, Rubén (2009). “Racismo en Bolivia”. Disponible en <https://es.scribd.com/doc/10935450/Racismo-En-Bolivia>. Visitado en 30/10/2016.
- Buitrón, Ricardo (s/f). “Comentarios a la Ley Orgánica de Recursos Hídricos, Uso y Aprovechamiento del Agua- versión oficial”. Disponible en http://inredh.org/index.php?option=com_content&view=article&id=287%3Ala-ley-de-agua-ecuador&Itemid=49
- AGSO, Asociación de ganaderos de la Sierra y Oriente. Disponible en: <http://agsosite.com/boletines-agso/> . Visitado en 05/15/2016.
- Biografías y vidas (2004). “Gabriel García Moreno”. Disponible en http://www.biografiasyvidas.com/biografia/g/garcia_moreno.htm, visitado en 03/30/2016.
- Mayet, Marian, (2016). “Un paso más en el control del sistema agroalimentario. Las nuevas leyes de semillas”. Centro Africano para la Biodiversidad. Disponible en <https://www.grain.org/es/article/entries/5383-un-paso-mas-en-el-control-del-sistema-agroalimentario-las-nuevas-leyes-de-semillas>
- Convenio Ramsar, Disponible en: ramsar.org; magrama.gob.es. Visitado el 02/04/2016.
- Ecuador Inmediato (2015). "Presidente Correa califica de contundente derrota marcha de los indígenas en Ecuador". Disponible en http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=169647&umt=presidente_correa_califica_contundente_derrota_marcha_indigenas_en_ecuador, visitado en 21/03/2015
- ECUARUNARI (s/f) “Historia proceso organizativo de ECUARUNARI”. <http://ecuarunari.org/portal/inECUARUNARIf/ohistoria?page=0,0>, visitado 05/15/2010.
- ECUARUNARI (2009). “Historia”. Disponible en <http://ecuarunari.org/portal/info/historia>, visitado en 01/15/2009.
- ECUAVISA (2014). “El Señor del Arbol en Pomasqui reúne a miles de fieles”. Disponible en <http://www.ecuavisa.com/articulo/noticias/actualidad/58362-senor-del-arbol-pomasqui-reune-miles-fieles>, visitado en 03/31/2016.
- DefiniciónABC (2007). Disponible en <http://www.definicionabc.com/social/individualismo.php>, visitado en, 05/29/ 2015.
- Definición.de (2008) “Concepto de comunidad”. Disponible en <http://definicion.de/comunidad/>, visitado en 03/21/2016.
- El Comercio (2014). “El precio del petróleo tiende a estabilizarse”. <http://www.elcomercio.com.ec/actualidad/petroleo-crudo-precio-estabilidad-wti.html>, visitado en 12/03/2015.
- El Comercio (2015). “Los indígenas con dos posiciones ante la marcha”. 16/03/2015). Disponible en: <http://www.elcomercio.com/actualidad/indigenas-posiciones-marcha-rafaelcorrea-ecuador.html>
- EL COMERCIO (2010). “159 empresas son parte del grupo Eljuri”. Disponible en:

- <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/159-empresas-son-parte-del.html>.,
visitado en 03/25/2016.
- El Diario (2014). “Hacia el totalitarismo”. 25/01/2009. Disponible en <http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/106512-hacia-el-totalitarismo/>
- El Ordeño, disponible en <http://www.elordeno.com/es/mision-vision-principios.html>
- El Mercurio (2014). “Un sector de indígenas apoya a Correa y almuerza con él”. 17/03/2015, por AGN. Disponible en <http://www.elmercurio.com.ec/471728-un-sector-de-indigenas-apoya-a-correa-y-almuerza-con-el/#.VQ0IoI6G-hs>,
visitado en 19/12/2015.
- El País (2015). “Marcha indígena contra Correa en Ecuador dará este miércoles sus últimos pasos”. Disponible en <http://www.elpais.com.co/elpais/internacional/noticias/marcha-indigena-contra-correa-ecuador-da-este-miercoles-sus-ultimos-pasos>, visitado en 09/03/2016.
- El Tiempo (1996). “Los bosques y los eucaliptos, un bosque peligroso”. Disponible en <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-299903>.
- El Universo (2014). “Martha Roldós: Ecuador aún está resistiendo al modelo totalitario”.
<http://www.eluniverso.com/noticias/2014/01/19/nota/2049481/martha-roldos-ecuador-aun-esta-resistiendo-modelo-totalitar>
- En Marcha (2014). “Modernizar el aparato productivo para dinamizar el proceso de acumulación capitalista”. <http://www.pcmle.org/EM/spip.php?article6510>,
visitado en 01/17/2015.
- Excepticcionario. Disponible en <http://escepticcionario.com/define/magia-simptica>.
- Noticias Ecu (2015). “Piedra Chilintosa es visitada por la comunidad”. Disponible en (Noticias Ecu,2015)<https://www.youtube.com/watch?v=DBGTZFwyD70>, visitado en 03/31/2016.
- GAD de Salcedo (s/f). “El cantón Salcedo”. http://www.salcedo.gob.ec/index.php?option=com_contact&view=contact&id=23&Itemid=100.
- Gobierno de la República del Ecuador (2012) Enlace ciudadano 259. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=FBEiRgpbUWA>, visitado en 09/19/2015.
- Ministerio de Coordinación de Conocimiento y Talento Humano (2015). Disponible en [file:///C:/Users/user/Downloads/Escalaremunerativa_mccth%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Escalaremunerativa_mccth%20(1).pdf)), visitado en 08/08/2015.
- Nadeznha, Olga (2013). “Semillas certificadas, monopolios y soberanía alimentaria”. Palabras al Margen. Disponible en <http://palabrasalmargen.com/index.php/articulos/nacional/item/semillas-certificadas-monopolios-y-soberania-alimentaria>
- Pueblosoriginarios.com. “La Whipala”. Disponible en <http://pueblosoriginarios.com/sur/andina/aymara/whipala.html>, visitado en 08/04/2016.

- Rivera Cusicanqui, Silvia (2013). “Conversas del Mundo”. Entrevista de Boaventura de Sousa Santos a Silvia Rivera Cusicanqui. Bolivia.
- Oviedo Freire, Atawallpa (2014). “A Propósito De Sarayaku: El tibio Perdón de Correa”. <http://lalineadefuego.info/2014/10/22/a-proposito-de-sarayaku-el-tibio-perdon-de-correa-por-atawallpa-oviedo-freire/>
- SENPLADES (2014). “Ficha de Cifras generales Cantón Salcedo Cotopaxi” Disponible en http://app.sni.gob.ec/sni-ink/sni/Portal%20SNI%202014/FICHAS%20F/0505_SALCEDO_COTOPAXI.pdf. Visitado en 03/21/2015.
- Sociólogos Blog de Sociología y Actualidad (2013). “Entrevista a Pierre Bourdieu – La lógica de los campos: habitus y capital”. Disponible en dirección electrónica, visitado en (08/05/2015).
- Teleamazonas (2014). Noticiero 24 horas. “Comunidad aplica justicia indígena a una mujer por robar”. Comisariato FECOS, en Cumbijín, Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=AzTAzGNIXb4>, visitado en 10/04/2016.
- TVMICC (2010). “TVMICC una visión desde la esencia indígena”. Disponible en: <http://tucomunidadinfo.wordpress.com/tag/angel-tiban/>, visitado en 14/04/2015.
- Vicepresidencia de la República. “El Vicepresidente”. Disponible en <http://www.vicepresidencia.gob.ec/wp-content/uploads/2013/05/fotoJG.png>.
- Youtube (2013). “Isabel Noboa con Ismael Cala en CNN en español”. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=qvfPmlIs3vQ>, visitado en 03/28/2016.

Archivos consultados.

Archivo del Ministerio de Ganadería y Pesca (MAGAP) sede Quito y Latacunga.

Entrevistas.

Barba, René, 2016.

Chicaiza, Segundo, 2015.

Jaya, José, 2015

Macas, Luis, 2009.

Naula Chacha, Alcides, 2015.

Naula, Jorge, 2015.

Naula, Juan Santiago, 2015.

Naula, Manuel, 2015.

Naula, Narciso, 2015

Naula, Santiago, 2015.

Pacheco, Martha, 2015.

Penalva, Jesús, 2015

Pilataxi, Franklin, 2015.

Quilumba, Verónica, 2015.

Quishpe Chacha, César, 2015.

Saca, Gerardo, 2015.

Salazar Abrahán, 2015.

Salazar, Bernardo, 2015.

Salazar, Maritza, 2015.

Santacruz, Cristina, 2015.

Simbaña, Floresmilo, 2015.

Tamayo, Ramiro, 2016.

Tandalla, Alonso, 2015.

Tercero, Segundo José, 2015.

Vallejo, María Fernanda, 2010 y 2015.

MAGAP, 2015.