

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y TERRITORIO
CONVOCATORIA 2008-2010**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN DESARROLLO LOCAL Y TERRITORIAL**

**¿LA MUERTE DE LA COMUNIDAD?
ESTUDIO DE LA DES-ESTRUCTURACIÓN DEL CAPITAL SOCIAL DE LA
COMUNIDAD INDÍGENA SISID**

OTTO COLPARI CRUZ

QUITO SEPTIEMBRE 2011

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA ESTUDIOS DEL DESARROLLO Y TERRITORIO
CONVOCATORIA 2008-2010**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN DESARROLLO LOCAL Y TERRITORIO**

**¿LA MUERTE DE LA COMUNIDAD?
ESTUDIO DE LA DES-ESTRUCTURACIÓN DEL CAPITAL SOCIAL DE LA
COMUNIDAD INDÍGENA SISID**

OTTO COLPARI CRUZ

ASESOR DE TESIS:

LUCIANO MARTÍNEZ VALLE

LECTORES/AS:

SUSANA BALAREZO
MICHEL VAILLANT

QUITO SEPTIEMBRE 2011

DEDICATORIA

A mi madre, que me enseñó a luchar y resistir

AGRADECIMIENTOS

El análisis del territorio como construcción social y sus implicaciones en develar los efectos perversos de la estructura capitalista es la principal contribución de esta tesis. Dicho aporte no sería posible sin la vitalidad que los profesores Luciano Martínez y Santiago Ortiz han sembrado en la Maestría de Desarrollo Local y Territorio durante el periodo de mis estudios. Igualmente quiero agradecer la apertura y cordialidad de los hombres y mujeres indígenas y mestizas de la comuna de Sisid, en especial a su entonces presidente Segundo Palchizaca que desde mi llegada a la comunidad brindó su solidaridad y colaboración invaluable. También debo agradecer el gran aporte de esta investigación a los jóvenes indígenas que ayudaron en la recolección de datos mediante una encuesta entre las familias cañaris, mi reconocimiento a Manuel Quito, Rosa Tenesaca, Ángel Quintuña, Carlos Quintuña, Segundo Quito, Alexandra Solorzano y Josefina Palchizaca, Debo saludar el aporte de dirigentes cañaris que revelaron con responsabilidad y sinceridad la situación social y económica de la comunidad, Manuela Yupa y Nicolás Cuzco, entre otros. También es importante destacar la experiencia y sabiduría de los “antiguos” cañaris como Juan de Dios y Custodio que son una fuente invaluable para la culminación de esta tesis. Es pertinente mencionar por su apoyo a los pobladores de las comunidades de Rumiloma, Vendeleche y Amantahuayrapungo que retroalimentaron con información de la parroquia Ingapirca.

También recuerdo con especial cariño la experiencia social y política que desarrolle en el Centro de Comunicación de Desarrollo Andino (CENDA) de Bolivia. Agradezco la Cooperación Técnica Belga (CTB) que me ofreció una beca para llegar a Ecuador y las condiciones necesarias para cumplir con existo mis estudios. Sobre todo un gran reconocimiento a la FLACSO-Ecuador que inauguró una etapa investigativa importante en mi desempeño profesional mediante su aporte económico, académico y social. Tampoco olvido a mi familia que siempre brindó su apoyo pese a la distancia en especial a mi hermana Carmen y mi querida madre Basilia que supieron con su entrega aportar en la culminación de mi tesis. Debo concluir retribuyendo a mis amigos y amigas que de alguna u otra manera apoyaron en esta etapa final, en especial a mi amor fucsia, Ivonne Dávila que acompañó con su inteligencia, comprensión y ternura las oscuras noches y días por las que he pasado. Salud.

ÍNDICE

Resumen	7
Capítulo I	
Capital social, un análisis de la sociología económica	8
Una aproximación a la sociología económica.....	8
Sobre el concepto de capital.....	14
La teoría de campo y la pertinencia del capital social de Bourdieu.....	15
Orígenes del concepto de capital social.....	17
El capital social: Red de relaciones sociales	20
El capital social de Bourdieu.....	26
Capital social en áreas rurales.....	29
Capital social y comunidad indígena.....	32
Capítulo II	
Campo: capital económico y capital cultural en la comunidad de Sisid	35
La comunidad indígena de Sisid.....	36
Población.....	41
Migración de la población.....	43
Composición familiar.....	46
Capital económico.....	47
Acceso a tierra.....	49
Fuentes de empleo.....	52
Crédito.....	53
Comercialización.....	54
Turismo.....	56
Capital cultural.....	57

Capítulo III

El histórico campo social de la comunidad de Sisid.....	60
Los antecedentes de la comunidad de Sisid.....	61
El efecto de la colonia española.....	65
La organización comunitaria de Sisid en los inicios del siglo XX.....	70

Capítulo IV

Capital social de Sisid.....	77
Capital social familiar.....	78
Crisis de la familia nuclear.....	80
Desaparición del prestamano.....	84
Capital social familiar para la migración.....	86
Descomunalización de las familias cañaris.....	89
Capital social familiar negativo.....	92
Capital social colectivo o comunitario.....	95
La estructura comunal cañari.....	98
Las relaciones sociales de la reciprocidad.....	101
La solidaridad y cooperación cañari.....	110
Las nuevas instituciones en el capital social indígena.....	112
El conflicto étnico: ¿Capital social negativo?.....	115
Capital social supra-comunitario.....	119

Capítulo V

Conclusiones.....	125
Bibliografía.....	129
Documentos.....	137
Entrevistas.....	137

RESUMEN

En países como Ecuador y Bolivia que muestran una importante presencia de población indígena, parece existir una constatación generalizada en torno a la idea de que estas comunidades ancestrales conservan un capital social basado en principios como la reciprocidad, la solidaridad y el apoyo mutuo. Principios que son el pilar fundamental para la construcción de un “otro desarrollo” entorno a la noción del Sumak Kawsay o el Buen Vivir. En ese sentido, varios estudios sostienen que los indígenas cañari del Ecuador, todavía mantienen este espíritu comunitario, que sustenta las bases para otro desarrollo no-capitalista, que se manifiesta de diversas maneras, ya sea en las mingas, trabajos colectivos, democracia comunitaria, participación política de sus organizaciones, etc. Por lo tanto, se asume que en el Hatun Cañar, -capital de la nación cañarí- prevalece una data histórica de relaciones sociales de solidaridad, reciprocidad y cooperación, que permanece en la memoria larga de las comunidades indígenas cañaris y sus pobladores. El presente estudio intenta comprobar empíricamente esta constatación del discurso pachamamista mediante el análisis de las redes y relaciones sociales (capital social) de una comunidad indígena cañarí en la sierra sur del Ecuador. En el trabajo se cuestiona la imagen idealizada de la comunidad indígena, pues esta tiene bastantes transformaciones, que incluso pueden llevar a la desaparición de las unidades campesinas de producción producto del despoblamiento y envejecimiento de sus habitantes, provocado básicamente por sus altos índices de migración hacia Estados Unidos; que genera un permanente cambio del espacio y tejido social del territorio. Por ello, nuestra indagación esta entorno de la siguiente pregunta central: ¿Cuál es el estado del capital social de la comunidad indígena de Sisid en la parroquia Ingapirca del cantón y provincia Cañar en un contexto de alta emigración y vinculación con el mercado global capitalista?, para responder a esta problemática se realizó una encuesta a 111 familias cañaris y 15 entrevistas semiestructuradas en el marco metodológico de la teoría de campo y capital social de la sociología económica de Bourdieu.

CAPÍTULO I

CAPITAL SOCIAL

UN ANÁLISIS DE LA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA

Una aproximación a la sociología económica

La civilización industrial ha cambiado la sensación de nuestro contacto con la naturaleza; y, lo que es más importante, ha creado nuevas relaciones interpersonales que reflejan fuerzas físicas y mentales, capaces de autodestruir la raza humana (Polanyi, 1994)

Uno de los obstáculos principales para entender la realidad social es mantener una mentalidad de mercado, y supervalorar la economía. Para Polanyi (1994) “el siglo XIX universalizó el mercado experimentó el determinismo económico en su vida diaria y se inclinó a presumir que tal determinismo era eterno y general” (63), pero el mismo Polanyi demuestra que “la historia mundial no es fundamentalmente historia económica” (1994:63), y que la apuesta teórica consiste en establecer el estudio del sustento del hombre a partir de amplios fundamentos históricos e institucionales.

En ese sentido, lo económico no es una realidad universal sino es un proceso de construcción histórico y social. Aportes anteriores al respecto de este postulado están presentes en los estudios clásicos de Marx, Weber¹, Schumpeter, Fourier, Proudhon, entre otros. Estos autores han contribuido de manera significativa a entender que la economía de mercado no existió siempre, y que sus leyes universales son más un *habitus*² económico que una propiedad intrínseca de la sociedad. En ese marco, para Louis Dumont (1999), “resulta cómodo y no excesivamente arbitrario, tomar la publicación por Adam Smith en 1776 del libro titulado *Una indagación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*” (1999:45), como acta de nacimiento de la nueva categoría que aquí designo como lo económico.

¹ Max Weber fue uno de los primeros historiadores económicos modernos que protestó contra la eliminación de la economía primitiva como algo irrelevante para la cuestión de las motivaciones y los mecanismos de las sociedades civilizadas (Cfr. Polanyi, 1992 p.56)

² La noción de *habitus* que son principios generadores de prácticas distintas y distintivas; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc. (Bourdieu, 1997:20)

Esta ciencia económica “pura” será evidente y necesariamente anti-histórica, puesto que las leyes que busca descubrir deben ser válidas en cualquier sistema económico y social (...) la economía neoclásica ante todo [es] un álgebra de deducciones lógicas de un cierto número de axiomas, basada en una psicología sumaria del “hombre eterno” (...) Sobre esta base, define conceptos metafísicos, absolutos, antihistóricos, como el ahorro, la inversión, el capital (cosa), etc., que existirán con independencia de toda estructura, es decir cualquiera sea el modo de producción de la sociedad (Samir Amin, 1977:14)

Cuestiono al igual que Polanyi la hipótesis de Adam Smith acerca de la supuesta predilección del hombre por las ocupaciones lucrativas, pues “no ha existido jamás ninguna economía que estuviese controlada por los mercados, ni si quiera en el principio” (Polanyi, 1992:54). Sin embargo, no es menos cierto que se empieza a estructurar y consolidarse el concepto del hombre económico: *el homus economicus*, que surge del establecimiento de la ciencia economía clásica que como un rezo canónico fundamentó el principio de “la propensión del hombre a intercambiar una cosa por otra”. Por lo tanto, la economía pasa a sustentar lo que se ha venido a denominar como el nuevo espíritu del capitalismo (Boltanski y Chiapello, 2002), olvidando el tejido social histórico de la acción social en las actividades económicas.

El homo economicus, tal como lo concibe (de manera tacita o explícita) la ortodoxia económica, es una especie de monstruo antropológico: ese práctico con cabeza de teórico encarna la forma por excelencia de la *scholastic fallacy*, error intelectualista o intelectualocéntrico, muy común en las ciencias sociales por el cual el erudito pone en la cabeza de los agentes que estudia: amas de casa u hogares, empresas o empresarios, etc., las consideraciones y construcciones teóricas que él tuvo que elaborar para explicar sus prácticas. (Bourdieu, 2008:236)

Así, la economía se convierte en una ciencia que utiliza los recursos del cálculo y las matemáticas, como forma universal de discurso, que llevó a fortalecer las dos razones fundamentales para su sostenimiento. “[La primera] que la economía es un dominio separado, gobernado por leyes naturales y universales que los gobiernos no deben contrariar con intervenciones intempestivas; [la segunda] es el mercado, que es el medio óptimo de organizar la producción y los intercambios de manera eficaz y equitativa en

las sociedades democráticas” (Bourdieu, 2008:24). Por consiguiente, para Bourdieu (2008) la ciencia que llamamos economía descansa en una abstracción originaria, consistente en disociar una categoría particular de prácticas del orden social en que está inmersa toda práctica humana. Para autores, como Boltanski y Chiapello (2002), el desarrollo de la ciencia económica, ya se trate de la economía clásica o del marxismo, contribuyo como demostró Dumont (1999), al surgimiento de una representación del mundo radicalmente nueva con respecto al pensamiento tradicional, destacando, en particular “la separación radical de los aspectos económicos del tejido social y su constitución como ámbito autónomo” (Boltanski y Chiapello, 2002:48).

En consecuencia, hay una concepción de la economía de carácter autónomo, independiente de la ideología y la moral, que obedece a leyes positivas. Esta incorporación utilitarista de la economía permitió que se asuma como “natural” que todo “lo que es beneficioso para el individuo lo es también para la sociedad. Y por analogía, todo lo que engendré beneficios (y sirva, por lo tanto, al capitalismo) sirve también a la sociedad” (Boltanski y Chiapello, 2002:50). Una disposición que adquirió nuestra sociedad pues “negarse a calcular en los intercambios entre familiares es negarse a obedecer el principio de economía” (Bourdieu, 2008:20)

Por lo expuesto, nuestra apuesta teórica general es llevar a cabo una crítica de los postulados de la economía clásica y neoclásica que aparecen como universales y que permiten la reproducción de prácticas socialmente aceptadas en la academia. Para la consecución de este esfuerzo, es pertinente alejarnos de una visión economicista que se fija en las reglas y el marco institucional pensando en lo que *debería ser*, por una visión sociológica que comprende la realidad social recurriendo a factores extraeconómicos en los diversos contextos donde tienen lugar las relaciones sociales. En esa medida, enfocamos nuestra herramienta teórica al naciente paradigma de comprensión de la acción económica: La sociología económica, que tiene como uno de sus principales conceptos fuera de un excesivo economicismo al concepto sustancial de nuestra caja de herramientas teóricas; el capital social, que desarrollaremos más adelante.

Básicamente la sociología económica es un nuevo paradigma de la teoría social que critica la tradición económica por tener una concepción atomizada, subsocializada³ de la acción humana, y considera que la estructura y las relaciones sociales tendrían efecto sobre la producción, la distribución o el consumo. “La economía clásica y neoclásica se refieren a una situación imaginaria de este tipo [el estado de naturaleza de Hobbes], pues suponen que los individuos tienen un comportamiento racional, guiado por el interés personal, y así muy poco afectado por las relaciones sociales” (Granovetter, 2000:78. En: Rème, 2005:24)

Este paradigma de la sociología económica “tiene sus antecedentes en los clásicos de la sociología tales como Marx, Weber, Durkheim y Simmel⁴ quienes consideraron fundamental desarrollar un análisis sociológico de los fenómenos económicos” (Pozas, 2004:9). El trabajo de Marc Granovetter (2003), adquirió el estatus de texto fundacional de la sociología económica: *Acción Económica y Estructura Social: El Problema de la Incrustación*; Granovetter, plantea que el argumento de la “incrustación acentúa, el papel de las relaciones personales concretas y las estructuras (o ‘redes’) de esas relaciones para generar confianza y evitar la deshonestidad” (2003:242). También este autor sugiere a la sociología económica como herramienta analítica para “el examen de redes de vínculos que envuelven a la comunidad, para ver si los aspectos de su estructura pueden posibilitar o bloquear a una organización” (Granovetter, 2000:50). Ya, en la década de 1970 “la nueva sociología económica empieza a dar atención al problema de la forma de las relaciones sociales en economía gracias al desarrollo del análisis de redes sociales fundado por Harrison White” (Rème, 2005:24)

De acuerdo a Rème (2005) la sociología económica es una corriente heterogénea con fronteras bastantes fluidas, muy activa en Estados Unidos en lo que concierne al análisis de mercados. En Europa, particularmente en Francia hay una gran abundancia de trabajos sociológicos que eran propios de la economía. En ese sentido, podemos asumir que la sociología económica tiene dos grandes vertientes expresadas por un lado

³ Según Granovetter (2003) “en la concepción infrasocializada, atomización es resultado de la estricta persecución utilitaria del interés propio; sin embargo, en la sobresocializada es resultado del hecho de que las pautas de conducta han sido internalizadas de modo que las relaciones sociales existentes sólo tienen efectos periféricos en la conducta” (236)

⁴ A diferencia de Marx, Durkheim y Weber, Simmel no se propuso definir la sociología económica como un campo de estudio. Su interés se centró por una sociología de las formas sociales. Para ello Ver: Simmel, G. (1977). *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

en la sociología norteamericana y por el otro lado, una vertiente específica que se funda en la sociología francesa. Esta última corriente está más interesada en temas que lo económico tiende a desinteresar como la cultura, el poder, las instituciones y las relaciones de clase, - son importantes los trabajos de Pierre Bourdieu en una línea de estudio referida a la necesaria vinculación entre campo económico y las redes sociales -. En cambio, la sociología económica desarrollada en Estados Unidos, usa el análisis de relaciones sociales como principal instrumento de trabajo, tomando el mercado como objeto de estudio principal; Granovetter ha contribuido a este interés demostrando que “las relaciones sociales, más que los dispositivos institucionales o la moralidad generalizada, son los principales responsables de la producción de la confianza en la vida económica” (Granovetter, 2003:244), y por ende, la acción económica se encuentra imbricada en lo social.

Mientras que en los Estados Unidos la sociología económica ha estado avanzando a un ritmo acelerado, al menos desde la década de 1980, esto es mucho menos en el caso de Europa. Es cierto que durante los últimos diez y quince años algunos de los mejores sociólogos conocidos en Europa – como Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann, Claus Offe y Anthony Giddens- han debatido temas económicos en sus obras (Swedberg, 1999:2)

En un intento de síntesis asumimos que la sociología económica se respalda en los siguientes postulados teóricos: “primero, la acción económica es una forma de acción social, segundo, la acción económica está socialmente situada o imbricada (*embedded*) en una estructura y, tercero, las instituciones sociales son construcciones sociales” (Pozas, 2004:15). Desde la perspectiva de Pètronille Rème (2005) el objetivo de la teoría económica es procurar una ganancia a las diversas partes, que buscan que la participación en la ganancia total sea lo más alta posible. En cambio, la sociología económica no tiene como objeto de estudio “el cálculo de la racionalidad de los comportamientos sino en la manera de abordar las relaciones sociales (...) los sociólogos la estudian tal como son, los economistas, guiados por la eficiencia, las teorizan tal como deberían ser. En estas condiciones nos es difícil ver en la sociología económica un puente o una síntesis –aún incompleta desde luego- entre la sociología y la economía” (30). En ese debate Pierre Bourdieu (2008) en su libro de *Las Estructuras*

Sociales de la Economía contribuyó a dilucidar el debate entre aquellos sociólogos económicos que apuestan por el estudio de la acción racional y el individualismo metodológico⁵.

Los partidarios de la teoría de la acción racional (entre ellos algunos economistas como Gary Becker) y el individualismo metodológico (como James Coleman, John Elster y sus epígonos franceses) habrán prestado sin duda un servicio eminente a la investigación: su ultraracionalismo estrechamente intelectualista (o intelectualo-céntrico) contradice de manera directa, por su mismo exceso y su indiferencia a la experiencia, las conquistas más solidas de las ciencias históricas de las prácticas humanas. Si pareció necesario mostrar que muchos de los logros de la ciencia económica son perfectamente compatibles con una filosofía del agente, de la acción, del tiempo y del mundo social completamente diferente de la que producen o aceptan por lo común la mayor parte de los economistas, no fue entonces para hacer sacrificios a una especie de pundonor filosófico, sino únicamente para intentar reunificar las ciencias sociales, con un esfuerzo por devolver a la economía a su verdad de ciencia histórica (Bourdieu, 2008:243)

Una gran parte de la sociología económica actual pretende revalorizar el carácter de ciencia social de la economía. En términos de Philippe Steiner (2009), la sociología busca hacer preguntas que la economía pura no fue capaz de responder. En ese marco, se examina la posibilidad de construir una teoría alternativa que aporte a la hermenéutica de la acción económica, como lo hicieron anteriormente sociólogos económicos como Pareto, Veblen, Weber, Durkheim, Simiand y Schumpeter. Para este ímpetu la sociología económica mediante el concepto de capital social, cuestiona la construcción de un *habitus económico* que produce un disfrazado universalismo, debido a la “emergencia de esos universos que, como los mundos escolásticos, ofrecen posiciones en las que podemos sentirnos con argumentos para aprehender el mundo como un espectáculo, de lejos y desde arriba, (...) que tiene una de sus expresiones más perfectas en el mito del *homo economicus* y la *rational action theory*”. (Bourdieu, 2008:21). Por eso, la sociología económica le interesa observar el papel que desempeña la información y la confianza; el modo en que se construyen socialmente los contextos de mercado. En realidad esta entrada teórica trata de recuperar los insumos que la

⁵ El individualismo metodológico es un método que concibe que las estructuras sociales están reguladas por las acciones individuales.

sociología clásica que estudia, interesada “por los procedimientos mediante los cuales se introduce certidumbre en el sistema económico, para facilitar un funcionamiento fluido de las actividades productivas” (Herranz, 2008:279). En conclusión, nuestra caja de herramientas teóricas interpela lo económico para mostrar elementos que ante sus ojos aparecen ocultos y en las sombras de la ortodoxia académica que la ciencia económica se encarga de esconder.

Sobre el concepto de capital

De acuerdo a Caracciolo y Flioti (2005) la palabra “capital” ha sido tomada de la economía política clásica, y los distintos autores le otorgan diferentes interpretaciones, según el marco o paradigma teórico al que se adscriban como ser el neoclásico, marxista, funcionalista, estructuralista, etc. Sin embargo, la economía clásica consolidó en la práctica el uso economicista del concepto de capital. Uno de los primeros en desbaratar esa concepción fue Karl Marx que había identificado mediante su crítica de economía política, que el capital es una relación social de producción.

El capital no se compone solamente de medios de vida, instrumentos de trabajo y materias primas, no se compone solamente de productos materiales; se compone igualmente de valores de cambio. (...). El capital no es, pues, solamente una suma de productos materiales; es una suma de mercancías, de valores de cambio, de magnitudes sociales” (Marx, 1985:30).

En esa perspectiva Bourdieu advierte que “la teoría económica se ha dejado endilgar un concepto de capital a partir de una praxis económica que es una invención histórica del capitalismo” (2000:133). De ahí que para interpelar esta imposición se asume una dimensión conceptual más amplia del concepto de capital cuya premisa surge de la aceptación de la existencia de distintos tipos de capital (capital económico, capital cultural y capital social), esta distribución de capitales depende de la estructura del mundo social. En otras palabras, el capital no es simple distribución de mercancías, circulación mercantil y valor de uso de las mercancías como la economía y gran parte de una tradición marxista sostuvo sino que el capital “es una fuerza inherente a las

estructuras objetivas y subjetivas pero al mismo tiempo un principio fundamental de las regularidades internas del mundo social” (Bourdieu, 2000:131).

Para asumir el concepto más amplio de capital utilizamos la teoría de campo de Bourdieu, que permite explicar la relación entre los distintos tipos de capital, y al mismo tiempo cuestionar el economicismo del concepto de capital. La teoría de campo ayuda a develar que las “elecciones económicas no sólo están influidas por la disponibilidad de los recursos económicos, sino también por la disponibilidad de los recursos sociales, en particular por la red de relaciones [capital social]” (Trigilia, 2003:9-10). Con dicha constatación, el capital social en los últimos años adquirió una importancia en el estudio de las relaciones sociales dentro la estructura social por cuya razón utilizare como herramienta de análisis por una lectura desde la sociología económica.

La teoría de campo y la pertinencia del capital social de Bourdieu

La teoría de campo ocupa un lugar central en el análisis de las ciencias sociales que sin duda cuenta con una mayor fuerza e interés en la sociología. Para Lahire (2005) existe una larga tradición de reflexiones sociológicas y antropológicas sobre la diferenciación histórica de las actividades o las funciones sociales y sobre la división social del trabajo que dieron desarrollo a la noción de campo de Bourdieu que permite aprehender la investigación como un emprendimiento racional (Bourdieu y Wacqant, 2005:306).

Las ciencias sociales tendieron su análisis entre el materialismo e idealismo académico, al menos en sudamérica continua esta terca dualidad que contribuye a la distinción de la investigación cuantitativa y cualitativa de la teoría social. Precisamente, acudimos a la teoría de *campo* de Pierre Bourdieu por cuestionar estos determinismos, pues contribuyen a pensar fuera de las posturas *realistas* y *sustancialistas*, para pensar la vida social de manera relacional. Esta idea de pensar relacionamente implica dejar de lado toda forma de posturas sociológicas como el materialismo positivista ya “que los objetos de conocimiento son *construidos* y no pasivamente registrados, y, [esta] contra el idealismo intelectualista, pues el principio de dicha construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas y estructurantes que se constituye en la práctica, y que está siempre orientado hacia funciones prácticas” (Bourdieu, 2007:85).

En esa medida la teoría del campo, del espacio social o de lo que Bourdieu llama estructura del capital, no es más que la distinta distribución de capitales y el peso relativo de cada uno de ellos. De esta manera la teoría de campo se convierte en una adecuada herramienta para comprender la génesis de reproducción y orden de la estructura social. La teoría de campo y de distribución de capital – en este caso más precisamente de capital social – contribuye a tejer “una crítica constructiva de todas las ilusiones que sus antecesores han contribuido a producir y a mantener” (Bourdieu, 2008a:202). Entonces el concepto de campo permite ver “más que espacios de posiciones estrategias de agentes en lucha, relaciones de fuerza y de dominación, estructuras desiguales de distribución de los capitales específicos” (Lahire, 2005:50), donde el capital social (relaciones sociales duraderas) con su vinculación con los otros capitales “tienden a reproducir este orden sin saberlo ni quererlo” (Bourdieu, 2008a:119)

Esta fórmula que puede parecer abstracta y oscura enuncia la primera condición de una lectura adecuada del análisis de la relación entre las posiciones sociales (concepto relacional), las disposiciones (o los habitus) y las tomas de posición (...). Esta fórmula recuerda que no es posible la comparación sino de sistema a sistema (Bourdieu, 2008a:29)

En ese marco dentro el concepto de campo se revela la distribución desigual de los capitales y las luchas entre los distintos agentes por estos. El capital social en ese contexto precisa de elementos para entender la profunda diferenciación de las sociedades, que no entran en concordancia directa con la existencia de clases sociales. Para el sociólogo francés “las clases sociales no existen (aun cuando el trabajo político fraguado por la teoría de Marx haya podido contribuir, en ciertos casos, a hacerlas existir a través de instancias de movilización y de jefes). Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias en el cual las clases existen de algún modo en estado virtual, no como algo dado sino como algo a hacerse” (Bourdieu, 2008a:38). Esta concepción del capital social se distingue de las definiciones que se propusieron posteriormente en la sociología y la economía norteamericanas (Coleman y Putnam), “en la medida en que toma en cuenta no sólo la red de relaciones, caracterizada en su extensión y su viabilidad sino también el volumen de capital de diferentes tipos que permite movilizar por procuración (y, al mismo tiempo, las diversas ganancias que

puede procurar: ascensos profesionales, participación en proyectos, acceso a decisiones importantes, oportunidades de inversiones financieras u otras)” (Bourdieu, 2008:244)

Orígenes del concepto de capital social

El capital social es un concepto reciente en la teoría social y no tiene un consenso sobre su definición, sin embargo, tiene una tradición sociológica que responde a la construcción de sus elementos principales entre los que se encuentran varias figuras académicas de la teoría clásica como son Alexis de Tocqueville (1985), Max Weber (1978), Durkheim (1967), Karl Marx (1894), y Georg Simmel (1986) especialmente los últimos cuatro autores contribuyen al paradigma de la sociología económica.

De acuerdo a Vicente Navarro (2003) el primero en esbozar el concepto de capital social es Alexis de Tocqueville (1985), un aristócrata francés que rechazó abiertamente la revolución producida en Francia de 1848, planteándola como una lucha de clases en contraste con lo que pasaba en EE.UU. donde según Tocqueville había una tranquilidad social “un oasis de cohesión social”, de esta afirmación surge su principal obra, *La Democracia en América* (1848), donde presenta una democracia con una sociedad dominada por la igualdad de condiciones pero también por la soberanía popular, enfatizando la creación de asociaciones políticas, que serían una de las raíces para el concepto de capital social. Para Tocqueville “el pueblo comprendería que para aprovechar los bienes de la sociedad hay que someterse a sus cargas. La asociación libre de ciudadanos vendría a remplazar entonces al poder individual de los nobles y el Estado se hallaría al abrigo de la tiranía y de la licencia” (Tocqueville, 1985:15)

A este postulado de Tocqueville, del interés en la fuerza de las asociaciones como el motor de desarrollo, le sucedieron distintas críticas entre las que se encuentran la de Audier, que “reprochaba a Tocqueville una descripción demasiado abstracta, que ocultaba las desigualdades y el peso de los partidos políticos” (Audier, 2006). También el sociólogo Ralf Dahrendorf, demuestra que “el mundo de Tocqueville, el mundo de los autores del Federalista parece a punto de derrumbarse” (idem.), porque “el nuevo tema es el de la desunión de Estados Unidos, junto con el del miedo, la violencia y las distintas formas de fundamentalismo”. (Ídem.) Es importante reconocer que la noción

de Tocqueville está ligada a la ciencia política en la explicación de los procesos democráticos de la época.

Desde el punto de vista del sociólogo Max Weber sostiene un trazo de estudio similar a la de Tocqueville, que dan estructura al concepto de capital social, difiriendo en los sentidos de la asociatividad, pues para Weber se encontraban más en las prácticas religiosas. En su conocido artículo *La relación entre la ascesis y el espíritu del capitalismo, de la ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1978), demuestra como la pertenencia a una parroquia cristiana donde se pagaban fuertes sumas para ser miembro dependía de relaciones duraderas y de la buena reputación.

La admisión a la comuna dependía la posición social del cristiano, y en que la acción del sacerdote (en la cura de almas, la disciplina eclesiástica y la predicación) ejercía una influencia de la que apenas podemos formarnos idea de los hombres de hoy, es evidente que las energías religiosas que operaban en esta práctica había de ser necesariamente los factores decisivos en la formación del carácter popular (Weber, 1978:209).

Por lo tanto, la admisión en una comunidad cristiana, equivale a gozar de una garantía oficial de honradez moral, “para seleccionar aquel modo de obrar y de concebir la profesión más adecuado a la esencia del capitalismo, debería nacer primariamente no en los individuos aislados, sino como una concepción de un grupo de hombres” (Weber, 1978:50), la exclusión implicaba desventajas económicas y sociales.

Otro interesante aporte al concepto sociológico de capital social se halla en Durkheim (1973), con su famosa categorización de la división del trabajo, “no trae a coalición individuos, sino funciones sociales. Ahora bien, la sociedad está interesada en el juego de estas últimas: según que concurran o no, la sociedad sana o enferma. Por lo tanto su existencia depende de ellas, y de una forma más estrecha cuanto más divididas están” (Durkheim, 1973:544), *La división del trabajo social*, de Durkheim diferencia los fundamentos de la solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, y que “el estudio de la solidaridad depende pues, de la sociología. Es un hecho social que sólo podemos conocer por intermedio de sus efectos sociales” (1973:546)

Por último, dos influencias bastante importantes para esbozar el capital social, se encuentran por un lado en Karl Marx (1894) “cuando aludía a las relaciones sociales de producción, quedaba implícito que las sociedades están cruzadas por relaciones de

grupos que se sitúan en diferentes posiciones estructurales dentro del proceso productivo” (En: Mota y Sandoval, 2006:784). Algunos autores proponen que el capital social debería estar en concordancia con la economía política pero para ello debe alejarse de las prácticas funcionales de este concepto a la economía neoclásica. La otra influencia notable de la construcción del concepto de capital social se encuentra en Georg Simmel (1986) quien considera el intercambio económico como un caso particular del intercambio social, fundado por relaciones recíprocas. “Simmel contempla las relaciones sociales del mercado. (...) a través de formas sociales como el intercambio, el dinero, la competencia, la confianza y la negociación (...) el mercado como un espacio de interacción social con motivo del intercambio y bajo condiciones de competencia y de regateo” (Herranz, 2008:275)

En consecuencia y parafraseando a Bevort (2007), Tocqueville, Weber, Durkheim, Marx y Simmel, persiguen una misma pregunta que es central en la reflexión sociológica sobre lo que se constituye cualquier tipo de sociedad. ¿Qué hace que un grupo humano tenga capacidad para vivir y actuar en conjunto, para ponerse de acuerdo sobre una orientación común, un proyecto común o un destino común? Es por así decir la pregunta fundadora de las ciencias sociales, que formulan las teorías del capital social. De esta manera, la interpretación de la acción social desde la sociología reflexiva es la apuesta de nuestra investigación; es decir, esa incorporación en el análisis de otras dimensiones de carácter más social y cultural, que abandona el discurso de la economía clásica sobre el desarrollo. Entre esta especificidad, surge justamente la idea de capital social como un nuevo hallazgo de la teoría social, que aborda aspectos en este sentido.

El capital social: Red de relaciones sociales

En un intento para ordenar el debate del capital social recurrimos a Sandoval y Mota (2006), quienes plantean que en gran parte de la literatura reciente sobre el concepto y desarrollo del capital social pueden dividirse en tres vertientes que otorgan a este concepto un carácter multidisciplinario: la antropológica, la económica y la sociológica, de las cuales pondremos mayor énfasis en la última de estas corrientes teóricas.

La corriente antropológica tiene cuatro elementos que dieron forma al capital social: reciprocidad, confianza, solidaridad y redes sociales. Uno de los primeros trabajos fue el que desarrolló Marcel Mauss (2009), en su *Ensayo sobre el Don, forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, en el que hace referencia al concepto de reciprocidad, y que identifica como un principio regidor de las relaciones institucionales formales e informales en la comunidad.

Esto es pues, a lo que se llegaría al fin de esas investigaciones. Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y, por último, sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones, dar, recibir y, por último, devolver. Para comerciar, primero hizo falta saber deponer las lanzas. Entonces se ha podido intercambiar bienes y personas, no sólo entre clases, sino también entre tribus, naciones y –sobre todo- entre individuos. Sólo después de eso las personas han aprendido a crearse intereses, a satisfacerlos mutuamente y, por último, a defenderlos sin tener que recurrir a las armas (Mauss, 2009:257)

Posteriormente, Raymond Firth (1974), con su antropología económica sostuvo que “las sociedades primitivas los principales determinantes del comportamiento son sociales y no económicos” (1974:38), para dicha corriente es importante el estudio de los empresarios “ya que estos desempeñan papeles sociales en relación con otros elementos de la sociedad” (ibíd.:32). En definitiva se trata de estudiar los cambios sociales conforme avanza la modernización relacionada con la viabilidad económica; George Foster (1976), en su estudio de *Tzintzuntzan, los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*, describe los contratos diádicos de estos, a los que se refiere como base de la interacción entre pares y redes de relaciones recíprocas. “Los tzintzuntzeños se preocupan enormemente por sus relaciones mutuas, dentro de las estructuras formales de la familia y del compadrazgo, y dentro de las estructuras informales de la amistad y vecindad” (Foster, 1976:209). A partir de los estudios descritos podemos decir que Mauss, Firth y Foster fueron precursores de la introducción de uno de los términos que posteriormente daría forma al concepto de capital social: la reciprocidad

Para la vertiente económica las relaciones sociales son activos económicos, uno de sus principales representantes es el sociólogo americano Mark Granovetter (2003), de acuerdo con este autor, el comportamiento racional de las personas abarca no sólo

objetivos económicos sino también la sociabilidad, la aprobación, el status y el poder; y, a la inversa. Las relaciones sociales y la estructura social juegan un papel central en el comportamiento económico. Granovetter acentúa su estudio en la fuerza de lo que denomina como los lazos débiles:

El argumento afirma que nuestros conocidos (“lazos débiles”) es menos probable que estén muy implicados socialmente entre sí que nuestros amigos íntimos (“lazos fuertes”). De este modo el conjunto de personas formado por un individuo y sus conocidos constituirá una red de baja densidad (donde muchas de las líneas posibles de relaciones están ausentes), mientras la red del conjunto formado por ese mismo individuo y sus amigos *íntimos* estará tejida densamente (muchas de las líneas posibles están presentes) (Granovetter, 2003:197)

En una visión más sobre-socializada de las relaciones sociales se encuentran los trabajos de Douglas North (1993) quien considera que el mercado es más eficiente cuando “las instituciones son conjuntos de normas y valores que facilitan la confianza entre los actores” (Mota y Sandoval, 2006:788). Académicos como Stephen Knack y Philip Keefer (2002) ven en las economías de mercado al capital social como un determinante clave para el desempeño económico.

Finalmente se encuentra la vertiente sociológica del estudio de capital social que tendrá un énfasis particular en el presente marco teórico ya que es el centro sustantivo de nuestro concepto de capital social. Mediante una revisión crítica de la literatura del capital social, se observa que existen dos grandes corrientes que pueden ayudarnos a organizar el debate sobre el mismo; por un lado, está la visión de aquellos trabajos, en especial de la sociología norteamericana, que ven al capital social como una estrategia individual o colectiva para alcanzar un beneficio productivo (*rational choice*). Así mismo, se encuentran figuras académicas como Granovetter, Coleman, y Putnam que han desarrollado de alguna u otra manera tal concepción. Por otro lado, encontramos el estudio del capital social contextualizado en un sistema de relaciones sociales que se rige por la posición que se ocupa en un determinado espacio social o campo social (Bourdieu, 2000), se comprende al capital social como un atributo de los individuos y colectivos de una sociedad y no como un recurso para generar desarrollo, sino más bien

es un recurso implícito en toda actividad social. Sin embargo, las dos corrientes coinciden en el estudio de las redes y relaciones sociales.

Por consiguiente, el estudio de las relaciones sociales se matiza en dos enfoques claramente identificados, por un lado, el enfoque estructuralista-relacional entorno a una estructura de clases, cuyos representantes más destacados a nuestra consideración son Bourdieu y Fligstein (1996) frente a un influyente enfoque del individualismo metodológico y culturalista de capital social, cuyo representantes más idóneos son James Coleman y Robert Putnam, este último liga el concepto de capital social a la energía de la vida asociacional, que conlleva un buen gobierno y la ampliación de la democracia invisibilizando la presencia de una estructura social altamente diferenciada en relaciones de poder.

Para Fernando Mack (2002) el concepto de capital social permaneció olvidado, “hasta que en la década de los ochenta, autores como Bourdieu y Coleman lo retomaron. Sin embargo, no fue sino con el trabajo de Robert Putnam sobre las diversas regiones de Italia que el concepto es asimilado nuevamente en la discusión en ciencias sociales” (2002:53). De esta manera, se podría decir que los ensayos que adquieren una categoría fundacional del estudio del capital social desde la sociología son aquellos publicados por el profesor James Coleman de la Universidad de Chicago y la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia. Mientras Coleman se centra en el impacto del capital social, es decir, en “incorporar el principio de la acción racional de la economía al análisis de los sistemas sociales” (Coleman, 2001:50); Bourdieu identifica a este concepto como conjuntos de recursos disponibles que derivan de su participación en redes sociales en un determinado campo social o un espacio de lucha. Por ello, estos dos autores dan la teoría sustancial al concepto de capital social de la sociología; aunque dentro el ámbito académico el enfoque culturalista-político de Putnam (2001) tiene una influencia notable para desplazar el estudio de las redes de relaciones sociales para remplazarlas por variables como, la asociatividad, la organización, la confianza, la gobernabilidad y la democracia.

Tomando en consideración lo descrito anteriormente se dilucidara la perspectiva de capital social de Putnam ya que para autores como Emilio Luque (2001), dicho enfoque es un intento de despolitizar la teoría del capital social y ponerla en concordancia con la teoría angloamericana de la ciudadanía.; Putnam y otros colegas

mediante un estudio de los gobiernos regionales en Italia, demuestran que el civismo se construye históricamente y que se basan en lógicas exitosas gracias a lo que Alexis de Tocqueville esperaba, “fuertes tradiciones de compromiso cívico son el sello de una región exitosa” (Putnam, 2001:92). Los ejemplos, son los nacientes distritos industriales de Emilia-Romagna y Toscana, donde existían los valores de “solidaridad, la participación cívica y la integridad; y aquí la democracia funciona”. (Putnam, 2001:92). De este estudio es que Putnam esgrime el siguiente concepto de capital social:

Se refiere a características de la organización social, como por ejemplo redes, normas y confianza, que facilitan la cooperación y la coordinación en beneficio mutuo. El capital social aumenta los beneficios de la inversión en capital físico y humano (...) El capital social incorporado en normas y redes de compromiso cívico parece sería una precondition para el desarrollo económico, así como para un gobierno efectivo (Putnam, 2001: 90-93)

Para este autor “el desempeño de las instituciones sociales reciben una poderosa influencia de las normas y de las conexiones a que da lugar a la participación cívica” (Putnam, 1996). Estas conexiones producen mejores escuelas, desarrollo económico, menos delincuencia y gobiernos más eficaces. Se podría decir que Putnam abandona una visión estrictamente utilitarista de las relaciones y aborda el capital social ante todo como un recurso colectivo que forma un mecanismo “que tiene el poder de garantizar el consentimiento, la conformidad con el comportamiento colectivo deseable” (Putnam, 1996:288). Así se entiende porque Putnam aboga por un buen gobierno y democracia, pues una conducta cívica produce ese resultado democrático, por ello coincide con Fukuyama (2003) en que la influencia del Estado puede ser trivial o negativa, aunque siempre intentó aclarar que el “propugna un papel positivo para el gobierno en la creación de capital social” (Levi, 2001:115).

Para Navarro (2003), el politólogo de Harvard utiliza el concepto de capital social con una clara ausencia del concepto de poder y del análisis del contexto político. En ese sentido, Navarro critica a Putnam, ya que su concepto de capital social esta aparejado al de la universalidad de la economía clásica, y ello conlleva el triunfo del capitalismo sobre cualquier otro sistema. Es decir, que el concepto de capital social desde esta perspectiva lleva a una completa despolitización del análisis de capital social

porque no toma en cuenta las relaciones de clase y poder. Para Margaret Levi (2001), este autor tiene un romanticismo hacia la vida asociacional como, más en general, hacia el capital social pues es una abstracción creer en una relación directa entre comunidad cívica, acción institucional y democracia. Levi (2001) critica el concepto putniano de trayecto dependencia – dicho concepto se refiere a que las estructuras históricas afectan el desempeño del futuro - mostrando que “los hechos pasados pueden circunscribir alternativas contemporáneas, pero ni determinan ni predicen las decisiones en todas las encrucijadas desde el punto de partida inicial” (ibíd.: 107). En ese marco, el concepto de capital social tiende a ser una parte parcial y equivocada de la realidad social.

Sin embargo, el marco teórico de la sociología norteamericana sobre el capital social, abierto por Putnam, tuvo mucha influencia en el diseño de políticas públicas, en especial en aquellas dictadas por el Banco Mundial (BM) y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Por ejemplo, la influencia de Putnam con su artículo de "*Bolear solo: el 'capital social' de Estados Unidos en deterioro*" (1996) gozó de tanta receptibilidad que tuvo una invitación para reunirse con el entonces presidente Bill Clinton en Estados Unidos.

En ese sentido se puede resumir, al igual que Robinson (2003), que esta corriente teórica de capital social busca que se mantenga un modelo tradicional de economía de mercado pero que ahora tome en cuenta relaciones sociales excluidas de sus análisis y promoción de políticas públicas. El modelo tradicional de mercado sugiere que las personas se especialicen y realicen intercambios mercantiles. El paradigma de capital social de Putnam “añade a esa premisa que los términos y niveles del intercambio dependen no solamente del deseo de una persona de obtener bienes y servicios materiales y activos productivos, sino también del capital social de esa persona y de su necesidad de recibir bienes socioemocionales⁶” (Robinson y otros, 2003:87-88). Se puede afirmar que la corriente de Putnam olvida la corriente sociológica del estudio de redes de las relaciones sociales, influencias tan básicas como las que plantea Weber.

⁶ Bienes socioemocionales son emociones que se expresan entre personas que muestran aprobación, manifiestan interés o brindan información que aumenta el propio conocimiento y la autoestima. El intercambio de bienes socioemocionales constituye el medio primario de inversión de capital social. (Robinson y otros, 2003:67).

Para recuperar este estudio de las relaciones sociales desde un enfoque del individualismo metodológico surge James Coleman (2001), pues para el todas las relaciones sociales facilitan una forma de capital social, y por eso, es necesario hacer un cuestionamiento de las corrientes de la sociología y la economía sobre la acción social para “examinar la forma en que la organización social [que] afecta el funcionamiento de la actividad económica”. Para este autor el capital social representa:

El conjunto de las relaciones sociales de las que en un determinado momento dispone un sujeto individual (por ejemplo, un empresario o un trabajador) o un sujeto colectivo (privado o público). A través del capital de relaciones se vuelven disponibles los recursos cognitivos, como la información, o normativos, como la confianza, que permiten a los actores realizar objetivos que de otro modo no serían alcanzables, o lo serían pero con costos mucho más altos (...) [El capital social] no es una entidad individual, sino una variedad de entidades diferentes que tienen dos características en común: todas están formadas por algún aspecto de una estructura social y facilitan ciertas acciones de individuos que se hallan dentro de la estructura (...) A diferencia de otras formas de capital, el capital social es inherente a la estructura de relaciones entre dos o más personas. No se aloja ni en los individuos ni en la puesta en marcha física de la producción (Coleman, 1990: 300-302).

En ese marco, para Coleman el capital social puede adquirir distintas formas. Primero, mediante las obligaciones, expectativas y fiabilidad de las estructuras, “esta forma de capital depende de dos elementos: de la fiabilidad del entorno social, lo que significa que las obligaciones contraídas serán cumplidas y del alcance real de las obligaciones contraídas” (Coleman, 2001:57). Segunda por medio de los canales de información, “un medio por el que puede adquirirse información es mediante el uso de relaciones sociales que se mantienen con otros propósitos” (ibid: 59). Por último, por normas y sanciones efectivas “cuando una norma existe y es efectiva, constituye una forma poderosa, aunque a veces frágil, de capital social” (ibid: 60). En ese sentido, Coleman se propone expresamente realizar un análisis revisionista del sistema económico manteniendo la concepción de la acción racional sin descartar la organización social e institucional. En otras palabras, se podría decir que “incluso en la bolsa de Chicago se producen relaciones interpersonales que afectan las transacciones” (ibid.: 49). Así, el capital social es productivo si posibilita el logro de ciertos fines (ya sea individual o colectivo). En consecuencia esta corriente apuesta que en las economías de mercado el capital

social es determinante clave para el desempeño económico (Stephen Knack y Philip Keefer, 1997).

A esta corriente de capital social Elinor Ostrom (2003) denomina como minimalista, ya que se concibe el capital social directamente relacionado con las conexiones individuales, para Ostrom autores como Ronald Burt (2003) y el mismo Granovetter ven al capital social como elemento que maximiza el capital financiero y humano, es decir el estudio de las redes y relaciones sociales como capital social para alcanzar un beneficio económico, también se intentó involucrar a esta tendencia minimalista a investigadores como Loury, y Bourdieu. Resultado de ello se entenderá el capital social como: perteneciente a los individuos y como una conexión con las personas que posiblemente pueden ayudar como la forma primaria.

Por lo tanto, en este contexto del estudio de las redes de las relaciones sociales es que Coleman se adjudica un concepto de capital social productivo que posibilita el logro de ciertos fines (ya sea individual o colectivo). Autores, como Fine (2001:80) critica fuertemente los postulados de Coleman sobre el capital social, argumentando su apego a la teoría del *rational choice* y al hecho de que su concepto de capital social se deriva de la corriente neoclásica en economía; a diferencia de Bourdieu quien inmersa al capital social en su concepto de campo social -un espacio de lucha con distintos tipos de posiciones y disposiciones- y que analizaremos a continuación.

El capital social de Bourdieu

Si bien, el concepto de capital social responde a distintos paradigmas sociológicos, partimos de la premisa teórica bourdieusiana de que la sociedad es una estructura o un sistema de relaciones entre actores sociales con una diversa dotación de recursos (económico, social, cultural y político) que condiciona el desarrollo de diversas prácticas sociales. Para Bourdieu el espacio social está conformado por “agentes [que] están distribuidos según el volumen global del capital que poseen bajo sus diferentes especies y en la segunda dimensión según la estructura de su capital, es decir, según el peso relativo de las diferentes especies de capital, económico y cultural, en el volumen total de su capital”. (1997:18). La posición ocupada en el espacio social, es decir, en la estructura de la distribución de las diferentes especies de capital, ordena las

representaciones de este espacio y la lucha para conservarlo o transformarlo. (Bourdieu, 1997).

Básicamente los postulados de Pierre Bourdieu sobre el capital social se describen a partir de dos de sus artículos más conocidos; por un lado, aquel publicado en el año 1980, *El capital social. Apuntes provisionales* y el otro con menor referencia *Las formas del capital* publicado en el año 1985. Para el sociólogo francés el capital social consiste en:

El conjunto de recursos actuales o potenciales relacionados con la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de interreconocimiento, o, en otras palabras, con la pertenencia a un grupo como conjunto de agentes que no sólo están dotados de propiedades comunes (que pueden ser percibidas por el observador, por los demás o por ellos mismos) sino que también están unidos con conexiones permanentes y útiles (Bourdieu, 2001:85).

Esta noción de capital social se diferencia de la perspectiva de la “acción racional” planteada por Coleman, Granovetter y Putnam, porque Bourdieu concibe este concepto como un atributo de la fuerza inherente a las estructuras objetivas, pero al mismo tiempo un principio fundamental de las regularidades internas del mundo social. Por así decirlo, la perspectiva bourdieusiana de capital social se encuentra entre la sociología estructuralista (Marx) y la sociología de la hermenéutica (Weber). Por ende este concepto, adquiere sentido dentro del contexto de las redes de relaciones sociales donde un actor puede movilizarse en beneficio propio. De ahí que el concepto de redes de relaciones sociales es clave para el análisis del capital social ya que se diferencia de la postura norteamericana como el mismo Bourdieu explica:

Esta concepción del capital social se distingue de las definiciones que se propusieron posteriormente en la sociología y la economía norteamericanas, en la medida en que toma en cuenta no sólo la red de relaciones, caracterizada en su extensión y su viabilidad sino también el volumen de capital de diferentes tipos que permite movilizar por procuración (y, al mismo tiempo, las diversas ganancias que puede procurar: ascensos profesionales, participación en proyectos, acceso a decisiones importantes, oportunidades de inversiones financieras u otras)” (Bourdieu,2008:244).

Este concepto de capital social no intenta aparejarse con la economía neoclásica, sino es una herramienta teórica para dismantelar y criticar los postulados económicos de la acción social, que intenta mostrar que la realidad es simple distribución de mercancías. En ese sentido, Bourdieu afirma que fue una verdadera revolución ética la que llevó a la economía a erigirse en teoría económica pura como la objetividad de un universo separado regido por sus propias leyes: la del cálculo económico y la competencia sin límites de la ganancia. “Contra esta visión ahistórica de la ciencia económica, hay que reconstruir por un lado la génesis de las disposiciones económicas del agente económico, y muy especialmente de sus gustos, necesidades, propensiones o aptitudes (para el cálculo, el ahorro o el trabajo mismo), y por el otro, la génesis del propio campo económico” (Bourdieu, 2001:20). En consecuencia, una tarea de la noción bourdieusiana de capital social es volver al carácter social de lo económico.

Ahora la distribución del capital social – y de los otros tipos de capitales - depende de la estructura del mundo social, o lo que Bourdieu (2005) como campo social. Desde esta perspectiva, el uso del concepto puede ayudar a delimitar el análisis del capital social en determinados espacios en donde éste se genera, se reproduce y se amplía, así como la relación que existe con otros capitales en una dinámica social que caracteriza el comportamiento de determinados sujetos, grupos y comunidades.

La noción de campo marca la ruptura con la lógica abstracta de la determinación automática, mecánica e instantánea del precio en mercados librados a una competencia sin restricción: es la estructura del campo, es decir, la estructura de la relación de fuerza (o de las relaciones de poder) entre las empresas, la que determina las condiciones en que los agentes se ven en la necesidad de decidir (o negociar) los precios de compra (de materiales, del trabajo, etc.) y de venta; de paso, se advierte que esta visión de la acción, al invertir de cabo a rabo la imagen que nos hacemos del estructuralismo, concebida como una forma de holismo que implica la adhesión a un determinismo radical, restituye a los agentes cierta libertad de juego, pero sin olvidar que las decisiones no son más que opciones entre posibilidades definidas, en sus límites, por la estructura del campo, y que las acciones deben su orientación y eficacia a la estructura de las relaciones objetivas entre quienes la introducen y quienes las padecen (Bourdieu, 2008:224)

Por lo tanto, con la teoría del campo, el capital social está inmerso en “las relaciones sociales desiguales (...), y sostiene que éstos conforman los espacios de lucha donde los grupos intentan apropiarse de las posiciones dominantes para obtener los beneficios que trae aparejados el mismo cambio” (Mota y Sandoval, 2006:786). Es por esta razón que la preocupación de Bourdieu se concentró en evaluar la manera en que los tipos de capital se subordinan al capital económico y cómo interactúan con estructuras más amplias que producen desigualdades sociales.

La teoría del campo se opone así a la visión atomista y mecanicista que hipostasias el efecto del precio y que, como la física newtoniana, reduce a los agentes (accionistas, gerentes o empresas) a puntos materiales intercambiables cuyas preferencias, inscriptas en una función de utilidad exógena e incluso, en la variante más extrema (formulada especialmente por Gary Becker), inmutable, determinan las acciones de manera mecánica. También se opone, pero de otra manera, a la visión interaccionista que la representación del agente como átomo calculador permite hacer cohabitar con la visión mecanicista, y según la cual el orden económico y social se reduce a una multitud de individuos interactuantes, la más de las veces de manera contractual (Bourdieu, 2008:225)

Es necesario aclarar que la investigación tomará esta perspectiva o paradigma teórico del análisis de capital social en las áreas rurales no tanto para la identificación de potencialidades o activos para el desarrollo o crecimiento económico sino para una lectura estructural-relacional de territorio que por supuesto está condicionado a las relaciones de clase, poder y posición social de los actores o sujetos sociales.

Capital social en áreas rurales

Dentro los estudios rurales en América Latina han existido distintos enfoques sobre el desarrollo rural, en los años 50 y 60 los análisis del campo rural pasaban por los lentes del enfoque estructuralista y la teoría de la modernización. Posteriormente en la década de los años 70 adquirió importancia la teoría de la dependencia que culpaba “de la persistencia del subdesarrollo y la pobreza al sistema mundial capitalista y a las múltiples relaciones de dominación y dependencia que genera” (Kay, 2007:56), ya en las décadas de los años 80 y 90 más que un enfoque de análisis surgió todo un aparato

de aplicación de políticas públicas neoliberales que iniciaron transformaciones importantes en el área rural.

Todos estos enfoques coincidían en una lectura economicista del territorio rural y por lo tanto justificaban o influenciaban modas intelectuales provenientes del norte para la aplicación de una práctica y teoría del desarrollo. Los primeros intentos de alejarse de este excesivo economicismo en los estudios del territorio rural surgen con las recientes construcciones teóricas de la nueva ruralidad (Norma Giarracca, Edelmira Pérez, Luis Llambí, Hubert Carton de Grammont, Sergio Gómez y otros) y las estrategias de vida (Robert Chambers y Anthony Bebbington), que han contribuido a concebir al territorio como una construcción social.

En ese marco, y dentro el ámbito latinoamericano surgen nuevos vientos en la forma de abordar el tema de desarrollo, o más bien la teoría del desarrollo, lo que significa, por un lado desprenderse del excesivo economicismo en la interpretación de este fenómeno, y por otro, la búsqueda de las especificidades territoriales que obligan a privilegiar el ámbito de lo local, sin descuidar la necesaria vinculación con lo global (Martínez, 2008). De esta manera, el uso del capital social es complejo, más aun cuando se trabaja en áreas rurales. Para Luciano Martínez (2003) en el Ecuador se utilizó una concepción muy laxa sobre el capital social, más similar al concepto de organización social para la producción, al estilo de Coleman o la del famoso politólogo Putnam que concentró el estudio de capital social en términos de la asociatividad y presencia de organizaciones, un claro ejemplo, de esta influencia en el Ecuador fue el proyecto PRODEPINE analizado ampliamente por Víctor Bretón (2005). Así se dejó de lado el estudio de las relaciones sociales en una estructura social que revela las desigualdades de acceso a los recursos en un campo social, para Martínez el capital social en el estudio del mundo rural debería ser definido desde dos dimensiones:

La primera dimensión indica que las prácticas de reciprocidad o cooperación así como las redes y normas que facilitan una acción colectiva, en otras palabras, las relaciones sociales que se generan entre los productores rurales, se concretizan entre grupos, comunidades, familias e individuos diversos y diferentes. La segunda indica que se trata de un proceso que puede implicar crecimiento (acumulación) o decrecimiento (desacumulación). No es tan fácil operativizar ni medir todo el alcance de este intento de definición. (Martínez, 2003:74)

Por lo tanto, el análisis de las relaciones sociales recupera y anima a seguir aportando al debate del capital social, pues las relaciones sociales son la unidad básica de análisis económico que debe ir necesariamente articulado al contexto político, social y cultural. En el mundo rural -que es nuestro centro de atención en el presente trabajo- el estudio del capital social bajo este paraguas bourdieano es escaso. Unos de los pocos estudios sobre esta pretensión son los trabajos de Jhon Durston (2002, 2000), que más bien trata de actuar entre la corriente de la acción racional (Coleman) y la visión relación del estudio del capital social (Bourdieu), para este autor el capital social es:

El contenido de ciertas relaciones y estructuras sociales, es decir, las actitudes de confianza que se dan en combinación con conductas de reciprocidad y cooperación. Ello constituye un capital en el sentido de que proporciona mayores beneficios a quienes establecen este tipo particular de relaciones y que puede ser acumulado. Esta definición, a diferencia de otras en uso, sitúa el capital social en el plano conductual de las relaciones y sistemas sociales, y no en el plano abstracto de la cultura simbólica de las normas, los valores y las cosmovisiones, plano en el cual están el capital cultural y el capital humano o cognitivo. Ambos planos interactúan: ninguno de los dos determina siempre al otro (Durston, 2002:1).

Para Durston la confianza, la reciprocidad y la cooperación constituyen el contenido de las relaciones e instituciones sociales del capital social; por este motivo estas tres variables son importantes indicadores para analizar el capital social en áreas rurales. Por un lado, la confianza se levanta sobre el pasado, no sobre el futuro, es decir, sobre la experiencia acumulada que prueba la confiabilidad de las personas. Para Durston, “la presencia o ausencia de confianza deriva no de una programación rígida proveniente de una cultura ancestral, sino de la repetición de interacciones con otra persona” (Durston, 2002:1) Por otro lado, la reciprocidad, que a primera vista podría parecer un fenómeno social menor entre muchos, es entonces la base misma de las relaciones e instituciones del capital social rural, diferenciando la reciprocidad vertical y reciprocidad horizontal. Por último, la cooperación se trata de una acción complementaria orientada al logro de los objetivos compartidos de un emprendimiento común. La cooperación junto con la confianza y los vínculos de reciprocidad resulta de la interacción frecuente entre diversas estrategias individuales. De acuerdo a Durston (2007), existe un capital social

comunitario, que surge de la sinergia entre semiclientelismo y los precursores de reciprocidad presentes en los grupos campesinos locales; en su momento también sirvió para debilitar el clientelismo autoritario, merced al surgimiento de un actor social campesino a nivel regional y a la democratización de las relaciones que resultó de ello.

Capital social y comunidad indígena

Con la teoría de capital social se intenta aludir en este trabajo al concepto de comunidad, pues al final y al cabo es un intento de explicar el funcionamiento de una comunidad indígena-campesina mediante la lectura de la red de relaciones sociales, hacerlo solamente por las decisiones racionales individuales (Coleman) sería limitado, por ello, se plantea la estructura social como un espacio de lucha para comprender las redes densas de las relaciones sociales (Bourdieu). De esta manera, se toma el capital social como una cualidad fundamental de la comunidad. El supuesto teórico que guía la investigación es que el capital social es un atributo de las relaciones sociales individuales y también es un recurso de grupos y comunidades, bajo la forma de instituciones formales e informales. Sin embargo, para Portes (1999) la utilización del capital social como un rasgo de comunidades como “activo individual” producto de relaciones entre individuos o entre estos y un grupo presenta debilidades. Entre ellas el razonamiento tautológico que resulta de considerar al capital social simultáneamente una causa y un efecto de la existencia de comunidades.

Pero coincido con Durston (2000), cuando identifica que “tanto Bourdieu como Coleman hacen extensas referencias al capital social como atributo de grupos sociales, colectividades y comunidades. [De ahí que] ambos analizan el rol de las instituciones sociales en su creación” (19). En el Ecuador, la comunidad indígena ha sido vista como una “construcción histórica en la que las nociones de propiedad comunal definieron un sujeto colectivo que se apropió de determinadas percepciones jurídicas en torno a derechos de tipo objetivo”. (Ibarra, 2004:186), que aluden características centrales de la comunidad indígena como la tierra o propiedad comunitaria, las tradiciones del trabajo comunal y su intrínseca naturaleza cooperativa e igualitaria. En ese sentido, el capital social se convierte en un factor clave para “comprender y promover maneras más

efectivas de solucionar problemas de acción colectiva en todas las facetas de la vida económica y política. (Ostrom, 2003:167).

La noción de capital social en ese marco alude silenciosamente a dejar de lado el estudio clásico de la comunidad indígena (sujeto colectivo) para remplazarlo por el estudio desde un enfoque del territorio que no se definen por límites físicos o geográficos, sino por la manera en cómo se produce, la interacción social o la red de relaciones sociales, que en términos de campo social (Fligstein y Bourdieu) es un espacio jerarquizado donde los actores o sujetos sociales ocupan posiciones diferenciadas y con una autonomía relativa. Para Abramovay “los estudios rurales se pudieron beneficiar con las contribuciones neo-marshallianas, brindadas sobre todo por economistas italianos (Bagnasco y Trigilia, 1988/1993; Pyke et al., 1990) y franceses (Maillot, 1996; Pecqueur, 1966) que enfatizaron la importancia de la cooperación y de los conocimientos y experiencias compartidos entre los actores en la formación del ambiente que permitió el desarrollo de algunas regiones italianas” (2006:52). De esta manera Durston añade:

[Que] es una hipótesis razonable que la comunidad rural provee un ambiente ideal para que emerja o sea creado capital social. La estabilidad relativa de relaciones interpersonales cruzadas por parentesco, en un espacio local durante toda la vida, promete ser un tipo de precursor del capital social. Pero es importante no caer en un romanticismo bucólico acerca de la vida rural, evitando el “comunitarismo” y el “campesinismo” como visión idealizada. Las relaciones sociales en la comunidad rural son, ciertamente, múltiples, pero no necesariamente son densas. Es decir, el espacio social es afectado por el espacio geográfico, y las distancias entre vecinos (en patrones de asentamiento disperso, por lo menos) y los inadecuados medios de transporte juegan en contra de la emergencia de una fuerte institucionalidad rural de capital social, sea éste individual en redes o comunitario en instituciones. (Durston, 2000:27)

En consecuencia esta base teórica cuestiona el concepto de comunidad indígena guiado por principios de tipo colectivo, ritual y espiritual ya que una lectura de la interacción social puede dar resultados pocos optimistas respecto a la comunidad rural como devela Bourdieu en el *Baile de los solteros, la crisis de la sociedad campesina en el Bearn* (2002), que la miseria o “la estrechez del campo de las relaciones sociales (...) predisponen a los campesinos a esta especie de individualismo anarquista que les

impide concebirse a sí mismos como miembros de una clase capaz de movilizarse para imponer una transformación sistemática de las relaciones sociales” (Bourdieu, 2004:258)

CAPÍTULO II

CAMPO: CAPITAL ECONÓMICO Y CAPITAL CULTURAL EN LA COMUNIDAD DE SISID

Caracterizar un territorio es siempre complicado más aun cuando se concibe a este, “como el espacio social construido por actores que despliegan estrategias individuales y colectivas muy diversificadas sobre denominadores comunes construidos en base a la identidad, la cultura, el respeto por la naturaleza” (Martínez, 2008:14), que va mucho más allá de una lectura geográfica o economicista. Por lo tanto, para tratar de hacer una caracterización del territorio, es necesario, entender este como una construcción social, donde los actores están en permanente lucha por el acceso a los recursos. Para esto, tomaremos el concepto de campo de Bourdieu (2001), para presentar los datos contextuales respecto a la estructura social de la comunidad indígena de Sisid, la noción de campo permite “visualizar las estrategias de los diversos actores y los conflictos y/o acuerdos entre ellos en función de la disponibilidad de capitales (económico, cultural, simbólico, social, etc.) que dispongan. El campo social, en realidad, es el espacio en donde los actores sociales se ubican para desarrollar sus estrategias, que pueden ser cooperativas o competitivas, ya sea para conservar su posición adquirida en un determinado campo, o ya sea para cambiar su posición” (Martínez, 2009). Por consiguiente, el territorio, se define en cuanto al acceso a distintos tipos de capital, y en el presente capítulo se enfatiza sólo la identificación del capital económico y capital cultural, porque la raíz de nuestra investigación se concentra en el acceso y distribución de capital social, ya ampliamente argumentada.

Tomando el concepto de campo social los efectos de la tenencia de capital económico y capital cultural serán diferenciados porque el campo es un espacio de lucha, donde los actores ocupan posiciones ventajosas (clase privilegiada) o desventajosas (clase subalterna) de acuerdo a su disponibilidad de recursos económicos, simbólicos, culturales y sociales. En el caso del capital económico centraremos nuestra identificación en el acceso a tierra, el crédito rural, las fuentes de trabajo y los canales de comercialización, por otro, el capital cultural esta en fuerte relación al acceso a la educación y la transmisión cultural que hacen las familias cañaris, para ello es importante observar el capital incorporado, el *habitus*, que son las prácticas sociales de

acuerdo a la posición social o clase que ocupan los indígenas cañaris que implica un estudio más amplio. Al respecto Bourdieu, sugiere la noción de habitus como principios generadores de prácticas distintas y distintivas; “pero también son principios de clasificación, principios de visión y de división” (1997:20).

Estas herramientas teóricas para Bourdieu (2008) desmitifican a la sociedad capitalista, pues develan y revelan cosas que ciertos grupos o ciertas tendencias teóricas de investigación como la economía ocultan, así el capitalismo “deja de pagarse a sí misma con la falsa moneda de su sueño, sueño de desinterés, generosidad, gratuidad: al tomar nota, en cierto modo, del hecho de que tiene una economía, erige en económicos los actos de producción, intercambio o explotación, reconociendo explícitamente como tales los fines económicos con respecto a los cuales se orientaban desde siempre” (Bourdieu, 2008:20). Por fines contextuales de la comunidad de Sisid también se presentará información relevante sobre su ubicación geográfica, población, datos migratorios, y sus condiciones agroclimáticas que crean el campo social indígena generando relaciones de poder y estructura de clases sociales.

La comunidad indígena de Sisid

Actualmente Sisid se encuentra ubicada en la región antiguamente conocida como el Hatún Cañar que abarca el cantón El Tambo, la parroquia Juncal y la parte de nuestra zona específica de estudio que corresponde al occidente de la parroquia Ingapirca. El Hatun Cañar fue la capital de la nación indígena cañarí –población que tiene orígenes en la cultura Narrio- era la cabeza principal de todo el reino de los cañaris; o por lo menos de la mayor y más extensa de sus provincias. De acuerdo a datos del CODENPE (2002) el lugar geográfico que desde tiempos inmemoriales tuvo el asiento del Hatun Cañar fue la Hoya del Cañar, su núcleo principal está situado en los cantones de Cañar y El Tambo, en la cuenca alta del río Cañar, limita al norte con el nudo de Azuay y por el sur con el nudo Curiquinque – Buerán. También pertenecen a esta zona, las comunidades del bajo Cañar, es decir, las parroquias y cantones Juncal. Zhud, Suscal, Socarte Chontamarca y Gualleturo (CODENPE, 2002:2). Estudios arqueológicos exponen que las poblaciones de la nación cañarí ocupaban una “área geográfica y culturalmente ampliada de las actuales provincias de Azuay y Cañar. Las zonas de mayor

asentamiento cañarí fueron: Hatun Cañar al norte, Tomebamba al centro y Cañaribamba al sur, de esta manera las cuencas interandinas se van poblando” (Romero, 2002: 108).

Hatun Cañar que quiere decir en la lengua del Inca la provincia grande de los cañares; y allí dicen que en tiempo del Inca Guaynacaba había grandes poblaciones de indios y que allí era la principal cabeza de estos cañares; y así parece, porque en el día de hoy hay grandes y muy sumptuosos edificios y entre ellos una torre muy fuerte (San Francisco Pueleusi del Azogue, 1582. En: Fresco, 1984: 11)

En el Hatun Cañar se realizaban explotaciones mineras que llevó a que exista una deficiente calidad de los suelos para usos agrícolas, y esto explica porqué en el territorio hubo una “limitada aparición de la hacienda (...) y poca solidez económica de la clase terrateniente regional (...) factores que llevaron a que las rebeliones campesinas no tengan la magnitud de las producidas en Chimborazo, por ejemplo” (Espinoza 1989:162).

Es este contexto se halla la comunidad de Sisid, en el occidente de Ingapirca⁷, una parroquia que según los datos del SIISE, tiene un nivel de pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI) que llega a un 94.4 %⁸. La parroquia rural tiene una altura mínima de 3160 msnm y una altura máxima de 3600 msnm que comprende a las pocas tierras comunales ubicadas en el páramo y se utilizan principalmente para el pastoreo y engorde de ganado y ovejas. La parroquia de Ingapirca limita al norte con la provincia de Chimborazo, al sur con la parroquia Honorato Vázquez, al este con las parroquias orientales de Rivera y Pindiling, y al oeste con el cantón El Tambo está conformada por 25 comunidades campesinas (Mapa N° 1). La parroquia Ingapirca surge como nueva parroquia del cantón Cañar el uno de mayo de 1919, hasta entonces había sido una parroquia rural del cantón El Tambo.

Las 25 comunidades de la parroquia de Ingapirca presentan una visible diferenciación social, proletarización y pauperización de la población que debe ser

⁷ El nombre de Ingapirca es una palabra quechua que significa “muro del Inca”

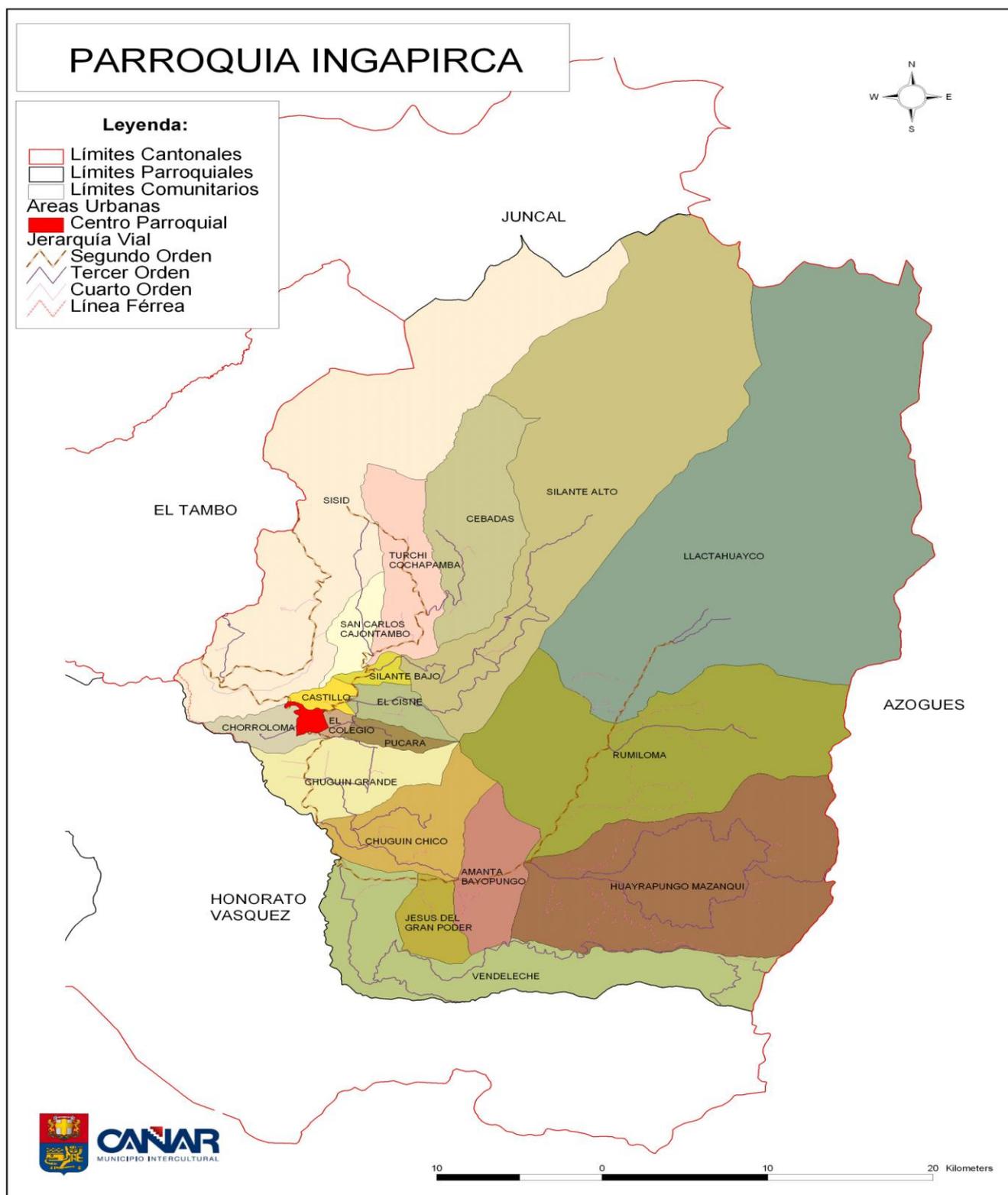
⁸ Igualmente las necesidades básicas insatisfechas (NBI), según informe de los Objetivos del Milenio (ODM) en la provincia del Cañar son preocupantes pues “el 27,3% de habitantes se encuentra en la extrema pobreza” (ODM Cañar:189). En contraste con los datos obtenidos del SIISE versión 4.5, donde la provincia del Cañar alcanza una pobreza por NBI del total de la población en un 69.9 % y extrema pobreza por NBI en un 38,7 %.

motivo de un estudio más extenso ya que es una zona que dentro la lógica del desarrollo territorial rural es un “territorio perdedor”⁹ pues existe un aumento significativo de la pobreza, poco crecimiento económico y un aumento paulatino de las desigualdades sociales.

Concentrando la descripción en la comunidad de Sisid esta se divide en siete sectores, Anejo de Sisid, Churuwayku, Kullka Loma, Galuay, Hatu de la Virgen, San José, Centro Sisid o Werta Wayku. Se encuentra limitado de la siguiente manera, al Sur por el Río Cañar, al Norte, por la Provincia de Chimborazo, al Este, por parte Norte de la Parroquia Ingapirca, la comunidad Turchi Cebadas y al Oeste está limitado por la comuna de Caguanapamba (Mapa N° 2).

⁹ Desde la lectura del desarrollo territorial rural esta categoría corresponde aquellos territorios con bajo crecimiento económico, presencia alta de pobreza e inequidad. Al respecto visitar: www.rimisp.org

Mapa N° 1

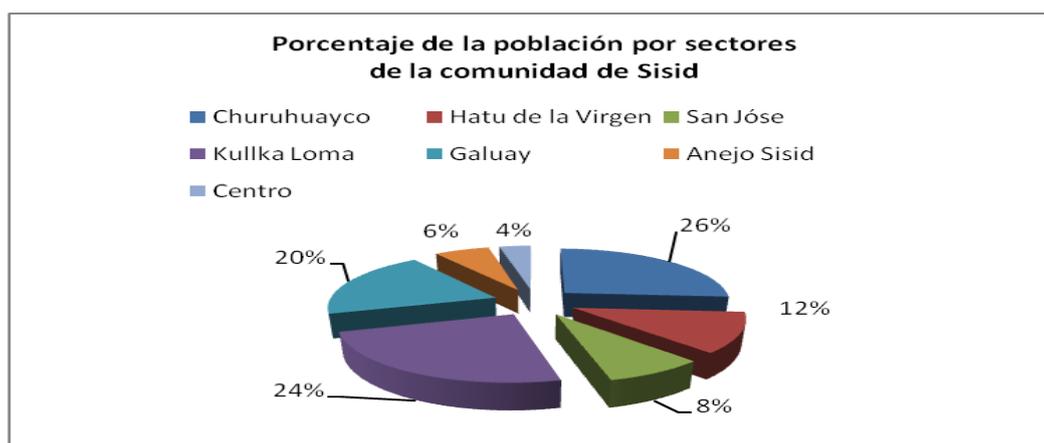


Fuente: Honorable Municipalidad del Cañar

Población

De acuerdo a un censo realizado por el Centro de Investigación y Desarrollo Rural (CEDIR) y con el apoyo de la dirigencia indígena en la comunidad de Sisid, en junio del año del 2007, se estimó que la población estaba compuesta por 470 familias de los cuales, el 83% es indígena y un 17% mestiza, con un total poblacional de 1927 habitantes. Nuestra encuesta realizada en agosto del 2010, con una muestra de 408 personas infirió que el 56,6 % de esta población es femenina y un 43,4 % masculina. El grafico N° 1 muestra el porcentaje de familias asentadas en los siete sectores que tiene la comunidad.

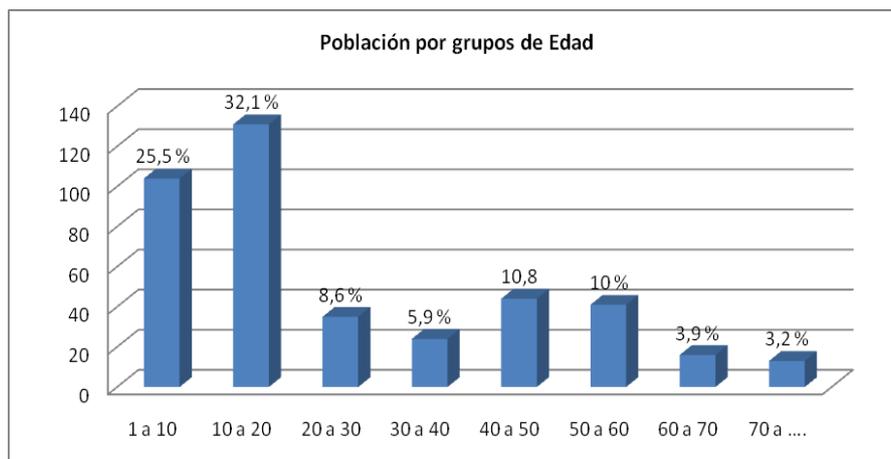
Grafico N° 1



Fuente: Elaboración Propia

Según nuestra encuesta la población rural de la comunidad de Sisid (gráfico N° 2) menor de 20 años representa un 57,6 %, por ende, más de la mitad de la población total es bastante joven. En cambio, el grupo que se puede considerar como adulto, entre 20 y 40 años llega a un reducido 14,5 %, dejando con un 27,9 % a una población más envejecida. Esto demuestra que en la comuna de Sisid, hay una población muy importante que está compuesta por jóvenes y personas de la tercera edad que ocupan en términos cuantitativos más del 80 % de la población frente a un reducido número de población en edad económicamente activa de la comunidad rural.

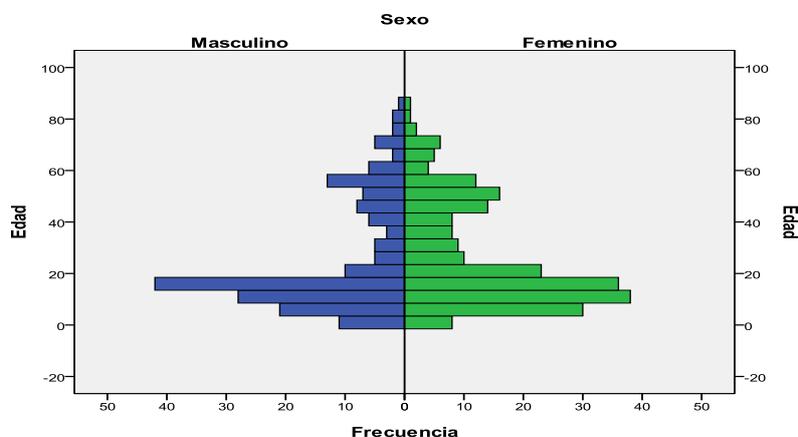
Gráfico N° 2



Fuente: Elaboracion Propia

Cuando se hace un análisis de la pirámide de población según sexo y rango de edad (Gráfico n° 3) se encuentra que las mujeres tienen una pequeña diferencia en las escalas, pues cuenta con mayor población económicamente activa, es decir, en edades de 20 a 50 años, estos datos adquieren sentido cuando se relacionan con la alta migración de las familias de Sisid, que en mayor medida es masculina y joven; También se explica porque hay un papel más importante de las mujeres en la economía local, porque con la migración ocupan “puestos” que en antaño sólo eran para los varones. De todos modos, la variable demográfica clave que hay que subrayar es que los comuneros de Sisid, mujeres y hombres están en edades muy jóvenes y en etapa de envejecimiento, que pueden llevar a la larga un descenso del índice de natalidad que produciría un despoblamiento de la comunidad y un escases de fuerza de trabajo para la agricultura, esto es altamente riesgoso para la soberanía alimentaria de la región del austro ecuatoriano, en especial de los cantones de Cañar y El Tambo. El efecto de la migración en definitiva tiene saldos negativos en términos sociales, ya que se puede estar observando un lento proceso de abandono de las personas de un territorio rural que a la larga provocaría una fuerte dependencia con centros urbanos como Cuenca y las zonas fronterizas productoras de alimentos (Perú y Colombia), así mismo como dependencia en el empleo, consumo y apertura de mercados locales.

Gráfico N° 3
Pirámide de población



Fuente: Elaboracion Propia

Migración de la población

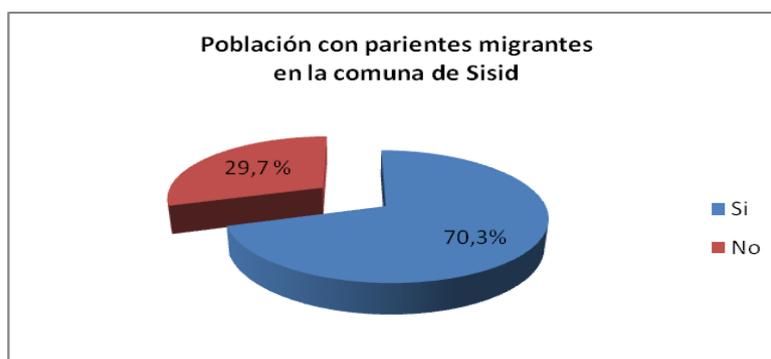
De acuerdo a datos de Pedone (2006), los flujos migratorios internacionales no son un fenómeno reciente para la zona de la sierra sur ecuatoriana. “La crisis de producción de sombreros de paja toquilla en la provincia del Azuay produjo el primer movimiento migratorio hacia Estados Unidos en la década de 1950. Según algunos/as autores/as, desde la década de 1970 más de 150.000 personas de las provincias de Cañar y Azuay migraron a la ciudad de Nueva York” (2006:155). Aunque es realmente en la década de 1980 que estas provincias se convierten en importantes polos de emigración internacional, que podría considerarse una de las zonas de mayor salida de emigrantes de América del Sur (Jokisch, 2001. En: Pedone, 2006). En el Cañar la migración interna y externa es visible desde los años 90, los hombres migraban de forma temporal trabajando en la bananeras, las camaroneras o en la construcción, específicamente en la provincia del Guayas. Al respecto Gálvez (1995) en su estudio de la cuenca alta del río Cañar, demuestra que la migración a Guayaquil influyó en los sistemas de producción a través de la disponibilidad de mano de obra en las comunidades campesinas.

Igualmente se debe recordar que la comunidad de Sisid se encuentra en el cantón Cañar que es uno de los diez cantones con mayor incidencia migratoria en el país, según el último censo de población nacional, en el 2001 el 30 % de los hogares contaba al menos con un miembro migrante en el exterior. Más tarde, una encuesta levantada en

junio y julio del 2007¹⁰ indica que la proporción de hogares involucrados en la dinámica migratoria ha subido al 41 %, el principal rumbo de los migrantes del cantón ha sido Estados Unidos: el 86 % de la población se dirige allá, cada cinco migrantes tiene entre 18 y 49 años de edad, y el 60 % es casado. Según la misma encuesta, el 64 % de los migrantes tiene hijos viviendo en su comunidad de origen, y de estos últimos el 57 % tiene menos de 18 años. (cfr. Escobar, 2008).

En la comunidad de Sisid, de acuerdo a nuestra encuesta tiene un 70 % de la población con parientes migrantes en Estados Unidos, la mayoría de esta población viaja de manera clandestina. Datos de Caguana, que realiza estudios en la misma comunidad muestran que “la emigración femenina directamente está relacionada a la reagrupación familiar, pues del total del flujo femenino, el 78 % eran casadas y apenas 22 % solteras, mientras tanto el 75 % de hombres emigraron casados” (Caguana, 2008:135), es decir, que hay un intento de reagrupación familiar fuera de la comunidad. La emigración aumento estrepitosamente en Sisid, en una época de crisis económica del Ecuador (1999 y 2000), que hizo que “en un periodo de cinco años (1999 a 2003) [saliera] aproximadamente el 60 % del total de la población emigrante” (ibíd.: 132)

Gráfico N° 4



Fuente: Elaboracion Propia

Por otro lado, la ola migratoria contribuyo según datos de Vaillant (2009) a que en el Cañar se vaya especializando en la venta de su fuerza de trabajo (joven y masculina en gran mayoría) a bajo costo, primero a las empresas capitalistas de agro-exportación de

¹⁰ Encuesta realizada por FLACSO-Ecuador, la Agencia de Cooperación Española, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y el Observatorio de los Derechos de la Niñez y Adolescencia (ODNA)

la costa ecuatoriana (siglo XX), y desde el 2000, a las empresas capitalistas de los países industrializados (EE.UU), produciendo una marcada diferenciación de clases, entre aquellos migrantes y no migrantes, generando nuevas formas de explotación en especial en aquellos indígenas y campesinos con poco acceso a tierra. Estudios realizados por Rebai (2009, 2008) y Vaillant (2008), revelan que la alta migración interna y externa; y la vinculación con el mercado global lleva a un proceso de desestructuración del capital social cañari. De acuerdo a Rebai (2008) en su investigación de los cambios territoriales de la parroquia Juncal, enfatiza que las migraciones internacionales crean un espacio de vínculos transnacionales que se activan con las remesas, que permiten el sostenimiento de la actividad agrícola y la economía local, pero cuestiona la sostenibilidad en el tiempo de estos ingresos que pueden llevar a la “desaparición de las unidades campesinas de producción, y sin la permanencia local de los individuos, veríamos también los territorios campesinos desaparecer” (Rebai, 2008:116).

Frente a la población total de la provincia, la población indígena se ha venido reduciendo del 66.8 al 6.5 por ciento frente a la población total, lo que indica que en la “nacionalidad cañari” actual no hay signos de crecimiento poblacional desde hace muchas décadas. Por el contrario, si este proceso manifestara su continuidad, hasta podríamos encontrarnos con proyecciones estadísticas que demostrarían que la población indígena cañari actual está en una fase larga de desaparimiento. Esto no sucederá mientras se mantengan dos pilares de la identidad cultural de los cañari presentes, y son: uno, el apego a las actividades agrícolas, pecuarias, economía de subsistencia, y otras actividades tradicionales que vienen desempeñando, y dos, el uso familiar y comunal de la lengua indígena, el quichua de la Sierra en su dialecto cañari. (Burgos, 2003:55)

Las causas de la migración de acuerdo a nuestra observación de campo en Sisid, también, están influenciadas por un inadecuado sistema de tenencia de tierras y una nueva concentración de estas, hay una erosión de grandes extensiones de tierra producto del cambio climático que limita la rentabilidad de los cultivos, que va a la par, de una falta de asistencia técnica y crédito para los productores rurales, que devela la falta de programas estatales efectivos.

Composición familiar

De las 111 familias encuestadas en la investigación, 60 % de ellas están conformadas por 3 a 6 personas, con un promedio de 5 personas por familia (cuadro N° 1), hay que aclarar que este dato no incluye a las personas migrantes ya sean permanentes o semipermanentes, la mayoría de las familias de la comunidad son extendidas, hay un alto porcentaje de familias que viven en forma monoparental. También, se podría decir, que hay una crisis de la familia nuclear pues la migración ha dejado sus secuelas en la composición de esta estructura social. Este punto es analizado ampliamente en el Capítulo IV de la presente investigación.

Cuadro N° 1

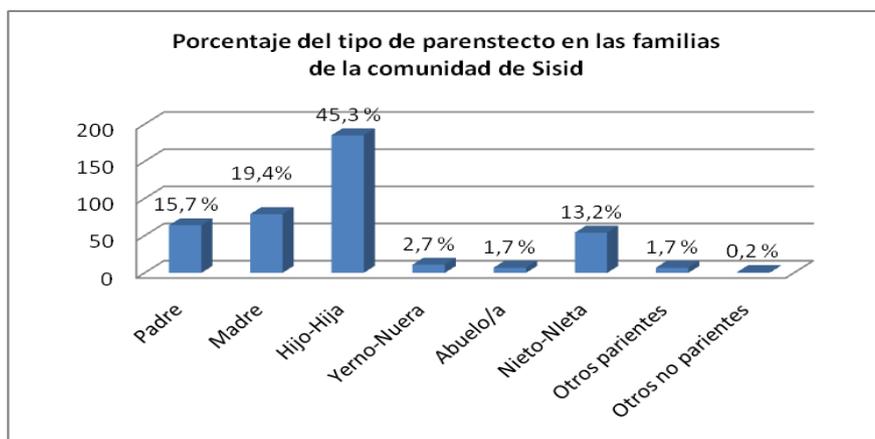
Frecuencia de número de personas por familia, que viven en la casa (Sisid)

N° Personas	Frecuencia	Porcentaje
1	4	4,7
2	5	5,8
3	14	16,3
4	16	18,6
5	19	22,1
6	17	19,8
7	9	10,5
8	2	2,3

Fuente: Elaboracion Propia

Las familias cañaris como ya se dijo tienen una alta presencia de población joven que desde un punto de vista del tipo de parentesco (gráfico N° 5), casi 60 % son hijos, hijas, nietos y nietas cañaris, que por un lado, produciría una deficiente vinculación con la identidad cultural y los lazos fuertes que se deben formar con sus padres y sus familias. Por otro lado, aumentaría el éxodo rural puesto que no existe una sostenibilidad del trabajo rural; no hay una población en etapa económicamente activa y esto podría llevar a un aumento del abandono del territorio por falta de empleo rural.

Gráfico N° 5



Fuente: Elaboracion Propia

Hay que destacar el papel y la presencia de las madres de familia cañaris (19,4 %) que en muchos de los casos quedan solteras y sostienen solitariamente a sus hogares y se encargan de las principales actividades agropecuarias. El trabajo domestico se combina con actividades como la venta de leche, transporte de productos agrícolas, participación en las ferias, trabajo en la sementera, y apoyo la construcción de infraestructura comunal, como el mejoramiento de las escuelas y los caminos.

Capital económico

Para Bourdieu el capital económico “es directa e inmediatamente convertible en dinero, y resulta especialmente indicado para la institucionalización en forma de derechos de propiedad” (2000:135). Un estudio amplio sobre los activos económicos de la comunidad de Sisid se encuentra en el diagnostico participativo de sistemas productivos y tenencia de tierra con énfasis en actividades agropecuarias realizado por el CEDIR en abril del año 2009, el documento presenta datos precisos sobre la producción agropecuaria y para aquellos que deseen ahondar en el mismo se sugiere revisar dicho documento.

La encuesta realizada por CEDIR combina algunos datos con nuestra encuesta recolectada en el trabajo de campo en agosto del 2010, por ello se presenta datos de la estructura de la tierra, principales fuentes de empleo, acceso a crédito, nivel de ahorro y canales de comercialización de la comunidad de Sisid.

Acceso a tierra

En la parroquia de Ingapirca existe una desigual distribución de la tierra ya que prolifera el minifundio, de acuerdo al CEDIR (2009) se muestra que “la tenencia y uso del suelo en las fincas de los productores/es encuestados, existe un tamaño promedio de 2.31 ha. por familia, (...) el 76 % está destinado a pastos y el 26 % para los cultivos (tubérculos, gramíneas, leguminosas, otros) además incluye la vivienda” (62). En el gráfico N° 6 se desglosa la tenencia de la tierra en la comunidad de Sisid que revela una diferenciación social en cuanto al acceso de tierra.

Cuadro N° 2

Tenencia de tierra en la comunidad de Sisid

	Tierra (Ha)	N° de casos	%
Indígenas sin tierra	Sin tierra	9	8,1
Indígenas pobres	-1	33	29,7
Indígenas medios	1-5	60	54,1
Indígenas ricos	6-11	9	8,1
TOTAL		111	100

Fuente: Elaboración propia

Los indígenas sin tierra son aquellos que no cuentan con capital económico para migrar y peor aun para acceder ha dicho recurso, la minifundización hizo que la titulación por herencia reduzca considerablemente pues ya muchos indígenas no cuentan con suficientes terrenos para distribuir a sus descendientes. Estos indígenas, pasan a formar parte de la nueva clase social en la comunidad ocupando cargos de albañiles, jornaleros, artesanos, guías turísticos, o simplemente ponen a disposición la venta de su mano de obra en actividades agrícolas y no agrícolas. A estos indígenas los acompañan aquellos que tienen menos de una hectárea, que utilizan su pequeña parcela de tierra para la producción de agricultura, que básicamente es para el autoconsumo, estos indígenas apoyan decididamente la permanencia de la tierra comunal pues la utilizan para pastoreo del ganado y como fuente de alimentos principalmente papa, cebolla y melloco. En realidad se podría decir que la participación en la tierra comunal está siendo sostenida entre aquellos indígenas categorizados como sin tierra o pobres. Los indígenas medios y ricos vienen de una red de parientes migrantes que llevaron a que en la población se

incentive la migración y se produzca una concentración de tierra de manera individual, desde estas clases sociales hay la demanda de parcelar legalmente la tierra comunal. Evidentemente esta categorización es un poco forzada pero de alguna manera explica la diferenciación que se observa en el acceso a tierra y por ende al principal medio de producción de la economía local.

Nuestra encuesta demuestra que más de dos tercios de los productores trabajan solamente en tierras propias (compradas y heredadas) y el resto en otras formas de la tenencia de la tierra, la práctica de la tenencia de entrega al partir entre los indígenas, casi ya no se práctica, pues en los años noventa era más común en las comunidades indígenas

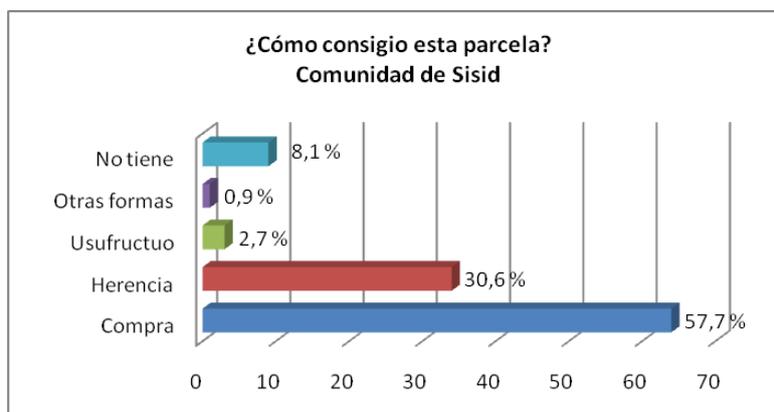
Cuadro N° 3
Tenencia Tierra en Sisid

Tipo de tenencia	Frecuencia	Porcentaje
Propia	87	78,4
Entregada al partir	3	2,7
Tomada en arriendo	2	1,8
Tomada al partir	5	4,5
Tomada en usufructo	5	4,5
No tiene	9	8,1
Total	111	100,0

Fuente: Elaboracion Propia

El 82 % de la población encuestada cuenta con título de propiedad que generalmente está titulada a nombre de los varones jefes de familia, que representa un 73 %, un alto porcentaje de estos varones son migrantes que dejan imposibilitadas a las mujeres de poder acceder algún crédito mediante la hipoteca de la parcela familiar. Las mujeres que son dueñas de la parcela llegan a un 11 %, generalmente de esposos migrantes que traspasaron las propiedades a las mujeres indígenas. Más de un 7 % de los dueños de las parcelas son hija/s y los abuelos y abuelas. De estos propietarios el 82,9 % de la población tiene acceso a riego de ahí la importancia de la junta del agua en la comunidad. El siguiente gráfico describe las formas de acceso a pequeñas parcelas donde se observa una tendencia a la disminución de la compra que en años anteriores era bastante más alta.

Grafico N° 5



Fuente: Elaboracion Propia

La comunidad de Sisid cuenta con tierra comunal que alcanza a 3.700 hectáreas, de las cuales la mayoría es para el pastoreo, y una minoría es usada como zona agrícola. Entre 1980 y 1983, el IERAC entregó escrituras comunales, la condición puesta por esta institución es la reforestación; muchas tierras comunales tienen un bosque de Pino (1ha a 60 ha).

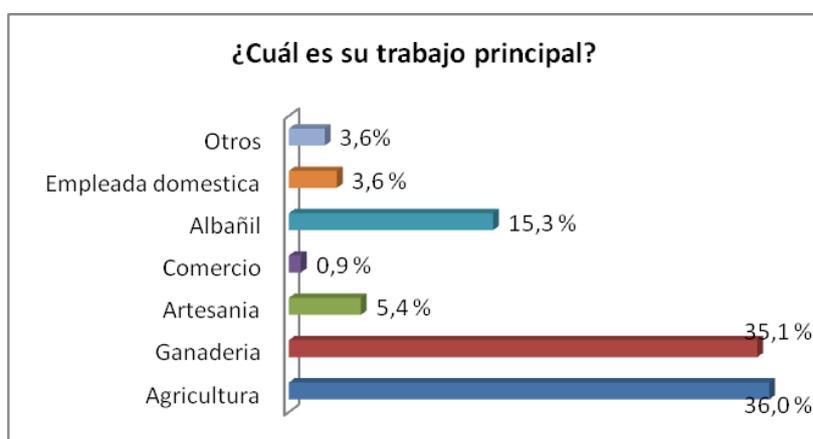
Un dato importante respecto al acceso a la tierra es el costo de la misma, cuando se preguntó a los encuestados si ¿la construcción de su casa elevó el precio de su tierra en los últimos cinco años?, el 60,4 % respondió que sí, las casas construidas con las remesas migrantes oscilan entre los 35.000 dólares a 45.000 dólares, esto provocó una alza en los precios en la venta de tierra. De acuerdo, a Caguana “en 1999 una hectárea costaba entre 3.000 y 4.000 dólares; mientras que en la actualidad cuesta por encima de los 25.000 dólares y 30.000 dólares” (2008:140). Esto a la larga producirá que indígenas con bajos ingresos económicos se queden sin tierra, que aumente la migración y que provoque una semi-proliferación con las nuevas concentraciones de tierra que se están conformando. Actualmente un 10,8 % de los propietarios de parcelas contrató en los últimos doce meses personas para labores agrícolas y ganaderas, estas cifras irían en aumento sin una distribución equitativa de la tierra que imposibilitaría la implementación de políticas de desarrollo local pues la base de la estructura social estará bastante diferenciada en nuevas clases sociales que cuestiona la idea normativa de la política indígena, izquierdista e igualitaria del Buen Vivir.

Fuentes de empleo

La comunidad de Sisid entró en una diversificación productiva pues la agricultura se torna insostenible para la acumulación de capital económico (dinero y derechos de propiedad). La presencia de una población joven hace que las actividades agrícolas disminuyan pues no se tiene fuerza y tiempo de trabajo, porque una gran parte de la población está en actividades escolares y universitarias (70,8 % del total de la población), la producción agrícola está dirigida básicamente al autoconsumo que no genera ingresos monetarios a la población. Por eso, la ganadería ganó una mayor importancia en la parcela, los dirigentes de la comunidad de Sisid manifiestan que en total se vende alrededor de 4000 litros de leche al día, la unidad del producto se comercializa en 0,42 ctvs. de dólar, sin embargo, existen factores limitantes para una producción agrícola o ganadera segura y sostenible pues hay falta de agua durante el periodo seco (diciembre – enero), ya que son afectadas por las vertientes con pendientes muy fuertes, con suelos superficiales erosionados y heladas (Tenesaca, 2008).

El grafico n° 7 muestra esta tendencia a la diversificación productiva de un total ya que de 111 familias encuestadas casi un 30 % se dedica a actividades no agrícolas adquiriendo un papel importante la albañilería con el 15,3 %. El gráfico igualmente señala que todavía predominan las actividades del sector primario como la ganadería y agricultura

Gráfico N° 6



Fuente: Elaboración Propia

La producción de la ganadería no produce vinculación en los encadenamientos productivos de la leche ya que las transnacionales que dominan el área en el proceso de capitalización recolectan directamente el producto lácteo a sus acopiladoras, para esta manera dominar por completo el proceso de producción, lo que genera que el pequeño productor indígena sea un simple receptor de la actividad no teniendo incidencia alguna en el proceso.

Crédito

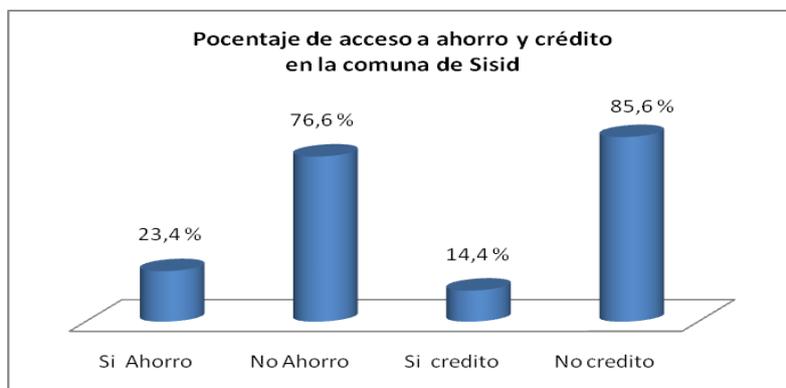
Nuestra encuesta revela que sólo un 16 % de la población de Sisid cuenta con crédito que principalmente viene de los mismos familiares, otras fuentes de créditos para la población son la banca privada, cooperativas de ahorro y el banco nacional de fomento (BNF). Los créditos familiares son usados sobre todo para la migración y pagos a los “chulqueros” para saldar la deuda que adquieren con estos o para financiar directamente la travesía migratoria del pariente, en cambio, las otras fuentes de crédito institucionales privadas-estatales van para la producción agropecuaria que en muchos de los casos la burocracia estatal impide el acceso a estas. Para Vogel (2004) “la economía rural va más allá de lo agrícola y los servicios financieros van más allá del crédito, como muestran varios estudios que indican que la economía rural no agropecuaria es responsable de entre el 40% y el 60% de los ingresos en las zonas rurales” (En: Proyecto Ruta, 2006:15). En la comunidad de Sisid es un proceso que se está iniciando y que es muy visible en la diversificación del empleo (grafico N° 7)

En la comunidad hay bastantes limitantes para el acceso a crédito, ya que las familias cañaris cuentan con insuficientes ingresos de las actividades que desarrollan, por ejemplo, sólo un 26 % de la población afirma tener un ahorro en el último año, también los prestatarios como las cooperativas tienen costos similares a los grandes prestatarios (bancos privados).

Adicionalmente un problema que se debe tener en cuenta, es que la población femenina se ve impedida del acceso a crédito porque la garantía de los títulos de propiedad generalmente está a nombre de los varones. En la zona de Ingapirca, “el sistema de crédito informal es mucho más importante que el formal. Las fuentes

principales de crédito informal son familiares, vecinos amigos o chulqueros”.
(Tenesaca, 2008:28).

Gráfico N° 7



Fuente: Elaboracion Propia

Comercialización

Tres son los canales de comercialización de la comuna de Sisid, las ferias de Ingapirca, El Tambo y Cañar, realizadas los días viernes, sábado y domingo respectivamente (cuadro N° 3), donde los campesinos comercializan productos agrícolas y en menor medida la venta de animales.

Cuadro N° 4

Participación cañari en ferias comerciales

Feria de Ingapirca		
Participación	Frecuencia	Porcentaje
Frecuentemente	10	9,0
Rara vez	63	56,8
Nunca	38	34,2
Total	111	100,0
Feria de Cañar		
Frecuentemente	23	20,7
Rara vez	59	53,2
Nunca	29	26,1
Total	111	100,0
Feria de El Tambo		
Frecuentemente	21	18,9
Rara vez	61	55,0
Nunca	29	26,1
Total	111	100,0

Fuente: Elaboracion Propia

La comunidad de Sisid tiene poca vinculación con las ferias de Ingapirca, que se realiza cada viernes, debido a conflictos étnicos y políticos, que surgen a partir de la administración turística del Complejo Arqueológico de Ingapirca, se podría decir que la actividad redujo por dichos problemas, por ello, casi el 90 % de la población de la comuna indígena no desea participar en la feria que se realiza en la pequeña cabecera urbana de la parroquia, con productos o visitas. También, esto es, a causa de que la comercialización en dicho sector es bastante reducida ya que la población que acude a la feria es muy pequeña. En la feria del El Tambo y el Cañar que se realizan los sábados y domingos respectivamente, la participación tampoco es muy alta, esto es reflejo de que las familias cañaris sólo producen para el autoconsumo, y si bien participan en las ferias es para adquirir otro tipo de productos, principalmente arroz, fideo y aceite. Para el investigador Jódar (2008) esto produce cambios en la típica alimentación andina ya que hay mala la nutrición de los niños y niñas cañaris, la entrevista que realiza es enfática al respecto:

Como el mercado mundial invade, nosotros comemos arroz y fideos a la mañana y la tarde. ¿Dónde están los productos andinos? No los comemos (...) ¿Qué pasa? Yo pongo un puñado de arroz, un puñado de fideos, y a los 5 minutos ya estoy comiendo. Pero en cambio, otras cosas, como en caso de quinua, tiene que lavar, tiene que secar, necesita un poco más de tiempo, igual que las papas (...) El problema de la nutrición es en general. Tengo unos datos del hospital y la zona baja tiene menos problema de desnutrición que la zona alta. La mayoría de los niños de la zona alta están desnutridos. Creo que el 70% de los niños del Ecuador son desnutridos, la mayoría en el campo (...) (Jódar y Raboso, 2008:75)

Otros tres polos importantes para la comercialización para Sisid son aquellos que se abren con la producción lechera y su vinculación con la agroindustria, la materia prima va dirigida a Cuenca y Azogues, mediante acopiladores que sustentan la producción de Nutri Leche.

Turismo

La comunidad de Sisid ha estado fuertemente influenciada por la presencia del sitio arqueológico de Ingapirca o también conocida como la Pared del Inca¹¹, es una importante fuente de capital económico. Según, datos del Plan de Ordenamiento Territorial (POT) de Ingapirca, “la presencia turística anual se sitúa en más de 50.000 personas aproximadamente, de los cuales 30.000 son extranjeros. Estos datos están referidos a los años 1996 y 2004” (POT-Ingapirca, 2008:240).

Según cifras más alentadoras, como la que muestra el Instituto Ingapirca del Pueblo Cañari (IIPC), cada año ingresan al campo arqueológico unos 100.000 visitantes, entre nacionales y extranjeros (273 personas por día). Esta afluencia turística es “*la única fuente de ingresos del Complejo Arqueológico. La recaudación del 2004 fue de 178.605 dólares. Estos recursos se destinan básicamente a sueldos de los empleados*” (Diario, El Comercio, 2006). Se observó que los principales beneficiados de este “atractivo turístico” son las agencias internacionales y regionales, mediante el transporte de los turistas extranjeros y nacionales, entre estas agencias se encuentra la *Metropolitan Touring* asentada en Cuenca y otras estacionadas en Azuay y Quito que responden a agencias transnacionales con lo que una gran parte de los ingresos beneficia al capital extranjero. Una observación rápida del territorio de Ingapirca denota el abandono en infraestructura vial y hotelera de las comunidades colindantes al Complejo Arqueológico. Pues existe una sola residencia que utilizan los turistas “Posada Ingapirca” de capital cuencano, igual se debe reconocer que en Ingapirca hay una deficiente infraestructura en servicios de hospedaje y restaurantes, debido a la falta de incentivos para ello. También es muy raro ver que algún turista que adquiera alimentos o servicios de las comunidades pues las agencias se encargan de proporcionar estos. Han existido intentos por llevar a cabo un turismo sostenible o turismo comunitario con las comunidades, uno de estos, lo propicio el Centro Internacional para el Desarrollo Agrícola (CICDA), CEDIR y PROTOS que están auspiciando la consolidación de una Asociación de Turismo Comunitario para mejorar las condiciones de vida de las

¹¹ Está ubicado a los 2°32' de latitud sur y 78° 52' longitud oeste, a 31600 metros sobre el nivel del mar, la temperatura oscila entre los 6 y 12 grados centígrados que origina un clima frío y saludable por su medio ambiente y sistema ecológico.

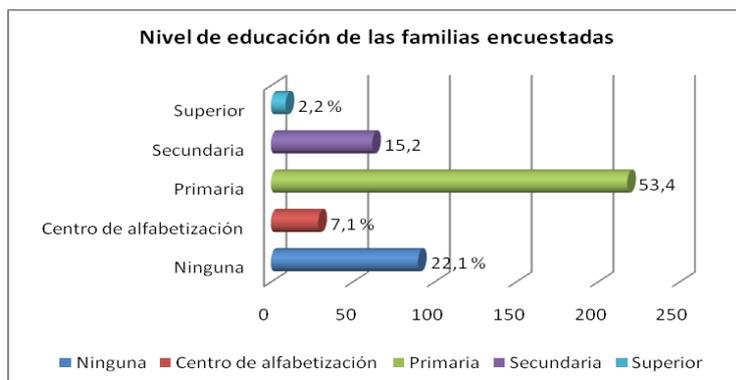
comunidades de Sisid y Caguanapamba, pero como se verá en el capítulo IV el débil capital social intercomunicadas de Ingapirca imposibilitaría dicha tarea. Se debe concluir advirtiendo que el turismo en Sisid trajo bastantes conflictos con los mestizos por la administración de “recursos” turísticos en Ingapirca, que por ejemplo, se representa en la competencia entre artesanos indígenas y mestizos por la venta de sus productos en las fiestas del Inti Raymi o en las instalaciones del Complejo Arqueológico.

Capital cultural

Para Bourdieu (2000) el capital cultural puede adquirir tres formas, capital incorporado: supone un proceso de interiorización, el cual, en tanto implica un proceso de enseñanza y de aprendizaje, que cuesta tiempo. En definitiva es un afán de saber ya que el capital incorporado se convierte en habitus: prácticas sociales objetivas y subjetivas. Otra forma, es el capital cultural objetivado que se sustenta en el soporte físico, es decir en los bienes culturales, resultado de la producción intelectual de una sociedad. Por último, está el capital cultural institucionalizado que es aquel académicamente sancionado y se representa en “el título académico [que] es un certificado de competencia cultural” (Bourdieu, 2000:137).

En la comunidad de Sisid los hogares encuestados revelan una alta población con educación primaria y secundaria que alcanza más del 70 %, esto corresponde con la presencia de una alta población joven en edad de participar en la escuela y colegio. La población sin educación concierne a la población adulta que generalmente son los padres que depositaron sus esfuerzos para la consecución de capital cultural institucionalizado para sus hijos.

Gráfico N° 8



Fuente: Elaboracion Propia

La comuna de Sisid cuenta con cuatro escuelas, dos bilingües y dos hispanas. La escuela central fue construida mediante trabajo comunitario indígena, los niños aprenden tres idiomas que son: quichua, castellano e inglés, este último se convierte en un recurso cultural para la migración. También los indígenas crean un mecanismo de conservar sus prácticas andinas, ya que en el único colegio de la comunidad se enseñan dos especialidades: Antropología Social y Agrozootecnia.

La Educación Intercultural Bilingüe está presente en la malla curricular de las escuelas indígenas que produjo conflictos en las relaciones sociales de los padres de familia que marcaría relaciones sociales conflictivas entre indígenas y mestizos al interior de la comunidad. El cenit de este conflicto llegó el año 2005 cuando los mestizos decidieron crear una organización comunal denominada San Juan Bosco que busca su legalización hasta el día de hoy.

En definitiva la migración, los conflictos internos, los cambios en los patrones de acumulación de capital, el envejecimiento de la población y el paulatino abandono del territorio producen cambios en la cotidianidad cañarí, que tiene su reflejo más revelador en el cambio de las prácticas y discursos por lucha y recuperación de la tierra. Según Fuentealba (1993) el campesinado del Cañar ha tenido larga tradición de lucha política, fue uno de los fundadores del ECUARUNARI, con su organización apoyo fuertemente el proyecto impulsado por el Monseñor Proaño en Chimborazo, y contribuyó al proceso de Reforma Agraria en el Ecuador. Pero la organización comunal que tenía mucha vitalidad en el escenario político de antaño al parecer desapareció o se transformó con los “nuevos” valores que trajo la migración, pues para un indígena

cañarí en edad joven sobre todo es más importante tener un imaginario alejada de la visión que representa ser indígena, campesino o productor rural. La meta es salir del atraso y llegar a Estados Unidos para sacar a su familia de las condiciones sociales y económicas que le dan el estigma de ser indígena.

El mercado de Cañar es actualmente la globalización de todas las identidades culturales del nivel campesino, de las identidades urbanas, de las identidades de los “residentes”, y de las pequeñas, pero ricas, ciudades provincianas. El ingrediente nuevo es actualmente la circulación de ingentes sumas de dinero en monedas duras, que llegan, a toda la antigua área cañari, proveniente también de algunos indios cañaris, que alcanzan a remitir desde los EU. Datos macroeconómicos ciertos aducen que las remisiones avanzan a la suma, al menos, de 600 millones de dólares, para todo el Austro, como sucedió en el año 2000, lo que se redistribuye en negocios, etc. (Burgos, 2003:65)

Esto se demuestra en la disminución del idioma quichua en la parroquia de Ingapirca que de acuerdo a datos del SIISE llegan a un 60,3% en el pueblo cañari, y el cambio en la lucha por la consecución de servicios básicos, la falta del alcantarillado, reciclaje de basura, teléfono y sus componentes. La observación de campo demuestra que muchos indígenas abandonan la práctica agrícola por ende remplazan practicas alimenticias pues se empieza a consumir alimentos no tradicionales, un ejemplo claro de estos nuevos *habitus sociales* son las viviendas eurocéntricas como representación de estos nuevos valores, hoy predomina casas de hormigón armado, que es el fruto de la modernización, Estas transformaciones son más explícitas cuando se estudia el capital social de forma relacional al capital económico y cultural en el capítulo IV, pues hasta aquí se hizo una sucinta descripción del campo estructural de la comunidad indígena de Sisid.

CAPÍTULO III

EL HISTÓRICO CAMPO SOCIAL

DE LA COMUNIDAD DE SISID

Si todos hubiésemos «comprendido», la Historia habría cesado hace tiempo. Pero estamos fundamentalmente, biológicamente incapacitados para «comprender». E incluso si todos comprendieran, salvo uno, la Historia se perpetuaría por su causa, por causa de su ceguera. A causa de una sola ilusión. (E. Cioran, 1998).

El presente capítulo intenta identificar los elementos constitutivos de una comunidad indígena canari afectada por la migración y el permanente despoblamiento de su territorio. Nuestro interés central es determinar las fuentes de su capital social comunitario; la pregunta a responder es ¿cuáles fueron los componentes históricos del proceso de formación social de la comunidad de Sisid?. La necesaria descripción histórica generará elementos para describir la memoria que constituye la composición actual de la comuna cañari. El territorio estudiado cuenta con bastantes datos documentales y de archivo que permitirían hacer una visión más holística de su creación y campo social. Sin embargo, en el presente apartado no se desarrollará una amplia monografía histórica sino se focalizará en un análisis histórico de las estrategias individuales y colectivas generadas por los indígenas cañaris para constituir un conjunto de recursos perdurables en el tiempo. De igual manera, esta revisión histórica permite usar el concepto de capital social de manera relacional, pues como plantea Bourdieu, el campo o espacio social no puede ser entendido sin una necesaria vinculación histórica.

Por lo tanto, este capítulo es un relato y una descripción del pasado de las redes de relaciones sociales y las conexiones que generaron los indígenas cañaris en un determinado contexto económico, social y cultural. Una historia relacionada con la construcción de la nacionalidad cañarí y el movimiento indígena - campesino del Cañar que marca el devenir de su formación social y territorial. Dividimos en tres partes esta breve descripción histórica; la primera, que reconstruye los primeros datos sobre el espacio social de la comuna cañarí, especialmente en la época incásica, una segunda parte vinculada a los efectos de la colonización española y la presencia de la hacienda; y por último, una descripción de la comunidad de Sisid en los inicios del siglo XX, que

fue marcada por un contexto de reforma agraria, y un proceso vinculado con las políticas de desarrollo rural.

Los antecedentes de la comunidad de Sisid

La historia de la comunidad de Sisid está relacionada con la cultura de la nacionalidad indígena cañarí o arcaicamente conocida como el pueblo *siduma*¹². La comuna se encuentra en el territorio andino del sur del Ecuador, y es conocida como la más grande y antigua de las comunas cañaris; es parte del Hatun Cañar¹³, que en la actualidad abarca los territorios de El Tambo, Juncal, y la parte occidental de la parroquia de Ingapirca. De acuerdo a datos del CEDIR (2009), Sisid es la segunda comuna indígena “libre” más grande del Ecuador que mantuvo por más de cuatro siglos su recurso fundamental: la tierra comunal, que hoy en día, es el centro de su inversión de capital social comunitario.

Hasta ahora ningún trabajo académico-histórico logró determinar la fecha de la fundación de la comuna de Sisid en la época incásica. De acuerdo a un Plan Estratégico de Desarrollo Comunal Sustentable de Sisid (1999), se expone algunos datos rudimentarios como el que “Juan de Velasco, al hacer una breve historia de las comunas cañaris más sobresalientes, enuncia a Sisid, con la conquista Incásica en 1525, comandado por Tupac Yupangui, después por su hijo Wuayna-Capac, que con mucha dificultad ingresaron a territorios de los cañaris” (3), autores como Samiento (1980) que desarrolla uno de los pocos estudios históricos de la zona señala que “el pueblo de Sisid es el primer grupo que se asentó en esta área, considerados como los herederos de la cultura cañarí (...). El sistema inca produjo un nueva estructura social a la población de los cañaris mediante la promoción de la agricultura, para ello, los incas transportaban poblaciones enteras de un lugar a otro, que se conoció con el nombre de mitimaes” (Samiento, 1980:6). Sobre el papel de la población cañarí durante el periodo del Tahuantinsuyo (Huayna-Capac), son importantes para su revisión los estudios de

¹² Esta aseveración es hecha por Burgos (2003) y otros estudios que plantean que los primeros cañaris, adoraban a la luna, *siduma*, significa “Dominio de la Luna”.

¹³ Dos poblaciones son importantes la de Hatun Cañar al norte y Cañaribamba al sur, los cañaris estaban conformados en ayllus.

“Oberem y Hartmann (1976), Miño Grijalva (1977), Murra (1978: Cap.8) y Crespo (1976)” (En: Fresco, 1984:59)

Se podría afirmar que con la invasión inca, los cañaris de Sisid al igual que otras comunidades indígenas sufrieron un paulatino proceso de transformación, ya sea en sus relaciones sociales, instituciones o grupos que generaban movilidad social, económica y cultural. Por ejemplo, el historiador Lynn Hirschkind (2008, et. al.) afirma que la población cañari pre-inca “se organizaba en cacicazgos locales, más o menos congeniados adentro de su propia cuenca y más o menos iracundos hacia los de las cuencas vecinas. Hablaban el mismo idioma, compartían una cultura, tecnología y prácticas de subsistencia, y mantenían intensas redes de intercambio entre ellos. Pero cada cacicazgo funcionaba independientemente de los demás; no había una autoridad, una ley, o un poder político por encima del jefe local. Hay que concluir que no había una nación nativa en esta región antes de los Incas”. Los cambios en la organización cañari son ampliamente explicados por Hugo Burgos (2003), que descubre que la identidad cañari fue fundamentalmente modificada en el siglo XV y parte del XVI cuando el mandato del gobierno inca traslada un importante número de población, desde lo que ahora es Cochabamba (Bolivia) hasta Pasto (Colombia), y desde el este de los Andes (Hirschkind, 2008, et. al.). En consecuencia los traslados poblaciones que iniciaron los incas es la característica que marcaría por siempre la historia de los cañaris y por ende de los comuneros de Sisid.

Es ineludible tratar los traslados masivos de población cañari a diversas áreas del Tahuantinsuyu. Es la historia de los mitimaes, mitma, mitima o mitmajkuna, una categoría de colonos coercitivamente trasladados por el Estado inca a lejanas regiones del Perú –también en el sentido inverso- hacia el Ecuador, con fines de reacomodación económica, social y política. Este proceso debe ser reanalizado, puesto que los cañari tuvieron una afiliación muy temprana con Túpac Yupanqui, época sobre la cual los documentos hacen referencia a continuas movilizaciones que llegan hasta Huayna Cápac, habiendo sido ubicados como los “cañares” como grupos domésticos en el Cuzco (barrio de Sta. Ana), en el famoso valle de Yucay, donde el gobernante tenía sus “granjerías”, además de Copacabana, Guamanga, Cajamarca, Cajabamba y muchos otros lugares. (Burgos, 2003, 17-18)

En ese sentido, el territorio cañarí de Sisid consolidó una composición social multiétnica y de convivencia intercultural por la permanente inmigración y emigración forzosa de la población, además de adecuarse a la agricultura andina mediante la plantación en pisos ecológicos y la práctica de micro-verticalidad similares a los andes de puna (Bolivia-Perú). Este proceso llevó a que las comunas cañaris consoliden un sistema de sociedad comunitaria conocida con el nombre de ayllu que formaban “sistemas de archipiélagos verticales (...) muy incorporadas al Tahuantinsuyu; pertenecían [a este] de modo genérico, los señoríos paltas, cañaris y puruhaes” (Ramón, 2006).

La práctica de micro-verticalidad es una estrategia de producción que permitió a los “ayllus cañaris producir alimentos de distintos climas y microclimas; entre los ayllus se establecían relaciones de intercambio de productos, trabajo y mujeres. El intercambio de mujeres daba origen a una extensa red de alianzas de parentesco y de amistad” (CODENPE, 2002:35). Esto no quiere decir que no hubo una lógica jerárquica y de poder al interior de la comuna de Sisid y las poblaciones cañaris, porque de acuerdo a Ramón (2006) en un análisis que hace de la organización social de los indios cañaris demuestra como estas poblaciones estaban bastante estratificadas de acuerdo al grupo que pertenecían ya sea “como yana, mindala, indio sujeto, mitmac, kamayoc, mujer de servicio, forastero o por su papel de principal” . Los llamados principales eran los más ricos porque movían mayor fuerza de trabajo ya que poseían una cantidad importante de familias, allegados y afines, entonces, la estratificación surgía de valores que condensaban el territorio en base a la cantidad de movilización de fuerza de trabajo para la redistribución, la generosidad y la manipulación del parentesco. Por lo tanto, las comunas cañaris en la época incásica tenían una población bastante diferenciada que se ampliaría con la presencia de gobiernos señoriales o caciques, que en el caso de Sisid duraría incluso hasta inicios del siglo XX. Respecto a la presencia de estas autoridades, Fresco (1984) propone un texto explicativo en base a la Relación de Sant Francisco de Pueleusi del Azogue acerca de la presencia de los cacicazgos cañaris

En tiempo de la gentilidad, cada parcialidad tenía señorío un cacique sobre sus vasallos, los cuales unos tenían más y otros menos, y que en comarca deste pueblo estaban otros caciques y señores (...) tenían siempre sus guerras y peleas unos con otros porque cada parcialidad

tenía un cacique principal y estaban poblados en diversas partes como ahora lo están en esta provincia, aunque son todos cañares (sic. Gallegos, 1965:275. En: Fresco, 1984:50).

Para Ramón Valarezo (2006) los señoríos o caciques tenían no sólo una función elitista o centralizadora de poder sino dos importantes funciones en la comunidad indígena, una que se basaba en la responsabilidad del cacique de organizar la “energía humana” sobre la base de utilización del parentesco y, por otro lado, los caciques tenían la gran responsabilidad de organizar la producción de acuerdo a las unidades domesticas, esto generaba cierta autonomía en la reproducción social. Por lo tanto, el principal activo de las comunidades eran los dominios del cacicazgo. Al mismo tiempo que se debe reconocer que la sociedad indígena en el caso cañari no fue homogénea sino ampliamente estratificada y jerarquizada, que cuestiona el ideal igualitario que defienden algunos académicos indigenistas.

Este proceso de diferenciación social cañari se aceleraría con la guerra civil entre Huáscar y Atahualpa, hijos del emperador inca que luchaban por el control del imperio ya sea desde Cuzco o Quito. En este contexto “los cañaris (...) se pusieron al lado de la elite tradicional del Cuzco y de su representante Huáscar” (Fresco, 1984:59), que tendría consecuencias para la composición de las comunas cañaris. La guerra civil cuenta con datos bastante llamativos, por ejemplo, Hirschkind (1995) mencionan que “el daño era grande: después de las guerras y la venganza de Atahualpa habían sobrevivido en Cañar 2.500 nativos y 2.500 mitimaes” (28), esta población sería remplazada por indígenas de la sierra peruana y boliviana que llevó a una mayor conformación diferenciada de la población. Esto tendría una importante consecuencia en el capital social del territorio de Sisid pues definiría al igual que en otros territorios la desaparición de la población e identidad nativa de lo que se conocía como los cañaris.

Las crueles acciones de Atahualpa dejaron profunda huella y de tal manera se explica que casi todos los cronistas más importantes la mencionan (...) en las fuentes se habla de la pérdida de la población total o por ejemplo del descenso de 50.000 a 3.000. De todos modos parece que especialmente disminuyó el número de los hombres porque según Cieza de León habían en 1547, 15 veces más mujeres que hombres entre los cañaris (Oberem, 1974-76:265-266. En: Fresco, 1984:59)

En ese marco compartimos con Burgos (2003) que retoma la idea de identidades imaginarias de Benedict Anderson, que “la nueva identidad cultural de los cañari se presentaría ahora como el de una etnia hablante de un quichua que se iba a reconformar con el paso de los siglos, pero que cultural ni lingüísticamente poco o nada guardaba ya del cañari o situma original de los tiempos pre-incas” (19). Por lo tanto, la categoría étnica cañari fue creada debido al reto militar inca y para propósitos administrativos de los incas (Burgos, 2003).

Por ello, la idea de pensar una nacionalidad cañarí debe estar fuertemente sustentada sobre la base multiétnica y diferenciada de la población que como se mostró tiene una composición bastante compleja, heterogénea y jerarquizada. En síntesis el capital social de las comunas cañaris tienen una tradición bastante compleja que seguramente sustenta la actual base para la reproducción social de instituciones como la reciprocidad y la redistribución.

El efecto de la colonia española

Para Vázquez (1989) “si el Incario trajo despoblamiento a las tierras cañaris, la conquista española trajo casi el exterminio” (159), en este periodo los territorios cañaris continuaron con la expulsión de población pero esta vez los destinos serían variados, “no sólo fueron al Perú, sino al mismo Ecuador, pues, cañaris inmigrantes fueron encontrados en Cuenca, Otavalo, Latacunga, y Riobamba. Y lo más penoso fue su traslado a las minas de Sangurima o Santa Bárbara, y aun a Zaruma” (Burgos, 2003:21). Además estas migraciones forzadas estaban acompañadas de una sombría presencia de epidemias como la viruela que mató una importante cantidad de indígenas mitimaes y cañaris.

De los 50.000 cañaris que dicen los cronistas Pablos (1582) que habría al tiempo de la llegada de Atahualpa y la subsecuente masacre, hacia el año 1560, dos tercios de la población nativa de la Audiencia de Quito había desaparecido (...) Diez años después de la fundación de Cuenca había sólo unas 24.615 personas, en 1570 había unos 8.000 tributarios, de los cuales sólo 1.500 eran cañaris (...) Siendo más concretos, Tyrer calcula con propiedad que hacia 1590 había sólo unos 13.160 indios en la provincia de los cañaris. Pero no todos tenían tal identidad. (Burgos, 2003:21-22)

En este periodo de la conquista, la comunidad de Sisid es ocupada como un territorio que servía de cuartel de infantería para las tropas españolas que controló y dominó los espacios del Hatun Cañar. Es un periodo de explotación y dominación donde se implanta la encomienda y paralelamente la mita¹⁴ que serían dos elementos nuevos y constitutivos de la población cañari. Sin embargo existen particularidades en este proceso de conquista pues indígenas cañaris de Sisid logran que los españoles tengan una “concesión” que consistía en el reconocimiento de su territorio. Este reconocimiento no era una simple licencia generada por la virtud católica y moral de los conquistadores sino que la concesión para una relativa autonomía territorial estaba en función de aprovechar la fuerza de trabajo de los indígenas de acuerdo a dos formas. La primera, consistía en crear una legitimidad indígena para la consolidación del sistema colonial, recordemos que los indígenas cañaris “viajan a Tumbez en 1532 al mando del curaca Vilchumlay a negociar una alianza con los españoles. Acompañan a los españoles hasta Cajamarca, presencian la captura de Atahualpa y regresan luego a secundar a Benalcázar a la conquista de la provincia de Quito” (Ramón, 2006:146), esto llevaría a consolidar una dominación legal y normativa de los españoles en el Hatun Cañar. Un segundo razonamiento para la consolidación de las comunas libres cañaris, es que esta respondía a una lógica de racionalidad económica, pues se necesitaba fuerza de trabajo “libre” que satisfaga las demandas de las autoridades locales. Estos hallazgos podrían hacer suponer que la comunidad de Sisid se mantuvo gracias a su alianza con los españoles. Para Hernan Ibarra (2004), el origen de las comunidades indígenas se encuentra en las reducciones que fueron promovidas por “las ordenanzas del Virrey Toledo entre 1572 y 1577. Estas ordenanzas estaban dirigidas a crear un patrón de concentración de la población indígena con la finalidad de control por parte del Estado colonial” (187).

Pero se debe reconocer que la creación de comunas libres también respondió a una demanda por tierra y una iniciativa de la defensa de su territorio “por eso los comuneros de San Sebastian de Sigsig, de Cahuanapamba en Cañar, para no arrancarse de su tierra, prefirieron pagar su rescate a los usurpadores con crecidas sumas de oro y

¹⁴ Sistema de entrega de trabajo gratuito, obligatorio para todos los indios varones, entre los dieciocho y cincuenta y cinco años. El servicio de la mita debía pagarse cada cinco años, por esta razón a los mitayos se les conocía como indios quintos.

pedras preciosas” (Vázquez, 1989:170). Esta estrategia permitió que las comunidades cañaris de “Juncal, Sisid, Nar, Atughuaycu, Lluillán, Chorocopte, La Capilla y Yuracazha” (CODENPE, 2002:39), sean reconocidas como libres, en el caso de la comuna estudiada se tiene una descripción más detallada:

En la ciudad de Cuenca el 25 de octubre de 1603, el conquistador General don Pedro Muñoz Ricosalto de Avaro, Capitán de Infantería, vende a la India María Inga Gañalsug, domiciliada en la doctrina del anejo de Sisid, una porción de tierras que lindan con el río Cañar y avanzan hasta los páramos del Azuay, cuyo precio fue el de quinientos pesos de a ocho reales y dos onzas de oro. En definitiva en estos libros consta la historia de la defensa de la propiedad comunal, de Sisid y Cahuanapamba, efectuada a través de varias generaciones y que viene desde los albores de la conquista y la colonia, cuyos documentos transcritos constan hasta el año de 1954 (Notaria decima séptima del Cantón de Quito, 1989:3)

Por así decirlo el año 1603 es el año fundacional de la comuna cañarí de Sisid, su territorio en esta época estaba conformada adicionalmente por lo que se conoce como la comuna de Cahuanapamba en la parroquia de Ingapirca, el reconocimiento como comuna libre le permitió mantener su capital social que estaba sustentado por la organización o forma ayllu. “Esta conformación organizaba la tenencia y posesión de tierras, en base a un sistema social y comunitario, como es el de mantener la posesión de tierras como propiedad colectiva” (Samiento, 1980:4-5). Pero como se explicó anteriormente este reconocimiento de comuna libre estaba pensado y racionalizado al sistema colonial, pues las comunas cañaris representaban fuentes de fuerza de trabajo libre, conocida como “yanapa”.

De esta manera, las condiciones de producción imperantes en la zona, terminaron integrando a las comunidades a la vida de la gran hacienda; caseríos como, Juncal, Sisid y Romeriillo fueron los encargados de proporcionar la cantidad necesaria de indios sueltos que el terrateniente necesita para que “jornaleen” en los periodos de mayor mano de obra, es decir, en los periodos de siembra, deshieras y cosechas (CODENPE, 2002:39-40).

En consecuencia la población cañarí estaba sometida a la presión colonial para la servidumbre semi-feudal de las estancias y latifundios que existían en el Hatun Cañar. “Se estima que a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, existieron en la provincia

de Cuenca alrededor de 930 haciendas, entre grandes y pequeñas” (Vázquez, 1989:168), la producción de la hacienda se realizaba bajo la forma de huasipungo y concertaje.

Durante esta época, la única organización social que logró escapar al control directo de los terratenientes fue la comuna de indios libres; esta forma de organización social tiene su origen en la fusión del ayllu precolombino con la comuna feudal castellana; los elementos que fueron recuperados del modelo organizativo del ayllu fue la tradición cultural, la organización basada en el parentesco, la lengua quichua, la ocupación del espacio andino por pisos altitudinales, el conocimiento del clima (...). Del modelo español, los indios conservaron la existencia de una extensa zona de tierras de propiedad comunal, para uso de sus miembros, conocida con el nombre de “ejido”, la obligación de pagar cuotas y contribuciones para sufragar los gastos de administración, y el reconocimiento de la comuna como sinónimo de barrio o caserío, es decir, como la unidad territorial más pequeña dentro la división política administrativa del Estado nacional (CODENPE, 2002:39).

Por ello, esta organización permitió a las comunidades cañaris denominadas “libres” mantener y preservar su capital social multiétnico, que estaba representado en su idioma quichua, en sus formas de reciprocidad como “la minga, el makita mañachic [prestamano] el randimpak [trueque] y las jochas (...) permitió preservar los lazos de parentesco y vecindad, las costumbres, las tradiciones, los saberes y las formas ancestrales del ejercicio de la autoridad” (CODENPE, 2002:39).

En la comuna de Sisid, si bien no existía una relación de poder vía hacienda, se regía mediante una estructura de cacicazgos, memoria larga que se había consolidado en el periodo colonial. Esta lógica de participación y toma de decisiones duro hasta el siglo XX, que describimos en la figura de un importante dirigente de la comunidad cañari, Liberato Tenesaca un antiguo “gobernador” del territorio que por más de 20 años organizaba la comuna de Sisid; y en realidad el último personaje que recordaba la estructura del cacique.

Por lo tanto, la estructura social de la comunidad dependía de las relaciones sociales que generaba los vínculos familiares del cacique o parte de esta lógica. Es decir, que antes de la reforma agraria la participación indígena estaba supedita a las decisiones de una estructura jerárquica que venía interiorizada por la forma cacicazgo y que tenía su expresión material en la tradicional minga comunal. En palabras de un antiguo dirigente de Sisid se describe el funcionamiento de los grupos indígenas pues

este estaba subordinado al papel del cacique o gobernador como suelen llamar los indígenas al recordado Liberato Tenesaca ultimo residuo de la lógica del cacicazgo:

Estábamos bajo el mando de él, y les beneficiaba a su familia (...) a alguna gente pobre, ha sabido dar poquito nomás, un costal, un saco, así, así. Pero él ha sabido coger siete y ocho sacos, yo me acuerdo (...) tenían lotes enormes, como era gobernador luchando andaba en ese tiempo, no había división acá en la Sisid (...) todos los años mejor dicho no le cambiaban, le miraban como persona valerosa, era un hombre alto con barba (...) y no han sabido cambiar, casi nunca, el mismo nomás, cada año gobernador, años, años, dice que ha sido un líder, bastante avanzado, (...) atajando que una comuna no puede parcelar (...) el finado [Liberato Tenesaca] no consentía, diciendo que es comuna no permite la ley que se dividan, el andaba a Quito atajando que eso es comuna, no puede parcelarse jamás, con justa razón, ha sido ser comuna, claro que ha sido comuna, hemos vivido individual cada cual con su pedazo de terreno, el más vivo cogiendo más terrenos, algunos con poquito así hemos vivido (...). Antes de la reforma agraria, habría también muchas mingas, pero mandaba el gobernador, sólo mandaba para trabajos, para limpieza de canales, (...) caminos vecinales. Cómo comuna, tenía su ganadería, su forestación, su trabajos, sus huertos familiares, se tenía minga comunal (Custodio, antiguo dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010)

De esta manera, el capital social de Sisid dependía de la presencia del cacique o gobernador quien regulaba la distribución de tierra, el trabajo comunitario (mingas), la distribución de la producción agrícola, que produjo a la larga una desigual distribución del recurso tierra y que generó relaciones de poder entre los comuneros de Sisid. Entonces, se puede hablar que la influencia del periodo de conquista profundiza nuevamente la conformación de una comunidad diferenciado por las lógicas de poder que se incrustan en la población cañari debido al beneficio de parentesco de familias determinadas. Como se verá más adelante, el cargo dirigencial tanto en la forma comuna y forma cabildo ha sido un espacio para la construcción diferenciada y problemática en la comunidad indígena en la sierra sur del Ecuador.

La organización comunitaria de Sisid en los inicios del siglo XX

La estructura agraria del Cañar, durante todo el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX permaneció inmóvil; la hacienda terrateniente que se había consolidado durante la colonia se fortaleció de una manera significativa en la época republicana; los indígenas

y campesinos del Hatun Cañar continuaron sometidos a la voluntad del terrateniente; la institución del huasipungo se convirtió en la principal forma de explotación de la fuerza de trabajo nativa. En esta etapa la comuna libre de Sisid si bien no estaba dominada por una hacienda tenía una significativa influencia de esta; porque su territorio prácticamente vivió encerrada de la presencia de haciendas; provocando conflictos de tierra y un interesante proceso de mestizaje. Tal vez, se podría inferir que la lógica de funcionamiento de la hacienda en la comuna libre de Sisid no destruyó las estructuras económicas indígenas sino fue instrumental a la misma, a diferencia de como sucedió en otros sectores del Cañar, donde las tierras comunales fueron traspasadas al hacendado y el indio se convirtió en peón. Un dirigente cañarí explica que la “comuna [Sisid] estaba rodeado de haciendas, tanto por Norte y por el Sur, por acá, con la hacienda de los Gonzales, por allá la hacienda del Miguel Heredia, por el Norte ya era límite con provincia Chimborazo, y con río Cañar, lado a lado eran las haciendas, las haciendas en tiempos del Liberato, han sabido quitar, este [hacendado] Gonzales cuarto de terreno nos quito a nosotros” (Nicolás, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010)

La influencia de estas haciendas circundantes se representaba en los trabajos que prestaban los cañarís a los terratenientes a través de dos formas; la primera en relaciones de subordinación: aparceros, peones, arrimados y partidarios. La segunda en conflictos por delimitación territorial, como se explica en el siguiente documento histórico:

Los actuales componentes de las comunidades de Sisid y Cahuanapamba, indican que reiteradamente usurpan las tierras y conculcar sus derechos, de parte de abusivos y prepotentes terratenientes, a tal punto que mucho de los componentes de las dos comunidades han tenido que readquirir sus propias tierras luego de que anteriormente les fueron arrebatadas. (Notaria decima séptima del Cantón de Quito, 1989:1)

En los años treinta existían hacendados como Florencia Astudillo que poseía alrededor de veinte latifundios, cubría aproximadamente el 70 % de la superficie del Cantón Cañar, a su muerte cuatro instituciones se reparten las mismas: “La Curia de Cuenca, El Asilo de ancianos Cristo Rey, el Orfanato Valdivieso y la Asistencia Social, estas instituciones conservan sus propiedades hasta finales de la década de los setenta, que son afectadas por el proceso de reforma agraria” (CODENPE, 2002:37).

Cuadro N° 5

Estructura de Haciendas Ingapica

Instituciones Propietarias	N° de Haciendas	Nombre Haciendas
Asistencia Social	6	Chuichun, la Playa, Huayrapungo, Chuguín Grande, Chuguín Chico y Vende Leche.
Curia de Cuenca	4	San Pedro, El Colegio, Ingapirca y Hato de la Virgen
Orfelinato Valdivieso	3	San Rafael, Ayaguayco y Chunchucán
Asilo de Ancianos	5	Guantug, Celel, Malal y Purubín

Fuente: CODENPE, 2002

“La extensión de estas haciendas se calculó en 60 mil hectáreas, sin contar las tierras inservibles, los beneficiados con la entrega de parcelas fueron alrededor de mil doscientos familias; el resto quedó como sitios comunes” (Iglesias, 1973: 92.). En julio de 1964 se expide la Ley de Reforma Agraria mediante el decreto número 1480, de esta manera se inicia en Cañar y en el resto del país, un proceso que contribuiría de manera significativa con la constitución de tierras comunales, como se observa en el cuadro anterior dieciocho haciendas fueron afectadas que involucraron un importante número de comunidades cañaris.

En Sisid, la Curia de Cuenca pierde la hacienda Hato de la Virgen que mediante la posesión de una “escritura otorgada el 18 de enero 1935, se da por terminado un largo juicio de linderación que sostenían los comuneros de Sisid con el Seminario Conciliar de la ciudad de Cuenca y se procede a la demarcación y fijación de linderos entre las propiedades de Hato de Virgen, perteneciente al Seminario Conciliar y la propiedad comunitaria de Sisid” (Notaria decima séptima del Cantón de Quito, 1989:3).

Estas defensas territoriales son similares a las reivindicaciones indígenas conocidas con el nombre de “movimiento de los apoderados” (Bolivia) que estaban liderados por el cacique Santos Marka T`ula (1914-1939) donde los indígenas presentaban una serie de documentos para legitimar su propiedad comunal frente al Estado liberal que incasablemente buscaba su individualización y por consecuencia su desaparición para beneficio de los terratenientes.

De esta manera, la comuna de Sisid trató de mantener la comunidad a través de esta estrategia –presentación de títulos ancestrales y coloniales-, pues la comuna cañari defendía su territorio por medio de una serie de documentos para reforzar su propiedad comunitaria

Dos libros con un total de 218 páginas, que contienen las copias conferidas por los miembros del Archivo Nacional de Historia, sección Azuay, (...) de diferentes contratos, escrituras, oficios y piezas procesales de juicio instaurados en diferentes épocas, con diferentes personas, inclusive con la Iglesia, lo que demuestra la dura lucha entablada por los indígenas de Sisid y Cahuanapamba, a través de los tiempos por defender su territorio (...) Prohibiese el fraccionamiento y enajenación a terceros y a los mismos comuneros de las tierras que en virtud de la presente sentencia, se reconocen como dominio de las Comunas Sisid y Cahuanapamba (Notaria decima séptima del Cantón de Quito, 1989:3)

Por consiguiente, entre los años de “1980 y 1983, el IEARC entregó escrituras comunales a las comunidades que tradicionalmente utilizaban los páramos. La condición puesta por el IEARC fue la reforestación” (Gálvez , 1995:153). En el caso de la comunidad de Sisid, el IEARC trato de vender estas tierras a los pobladores indígenas por un valor de 3.354.000 sucres pagaderos en quince años pero mediante sus escrituras ancestrales evitaron esta. Finalmente este proceso de defensa comunal vendría a su fin con la legalización de la tierra comunal en el año 1981 con un total de 7.468 Has -que implicaba a la comuna de Cahuanapamba-, esto empieza a fortalecer un trabajo colectivo sostenido que sería el centro de acumulación de capital social indígena; y que cumpliría las palabras del testamento de Maria Inga Gañalsu que representa el símbolo de identidad cañari en Sisid:

Este instrumento bastaba en cualquier evento, para acreditar la antigua e inmemorial posesión que estos indios han tenido desde sus antepasados por lo cual según leyes Reales Cédulas y Ordenanzas, deven ser aprovados y mantenidos en élla, sin permitir que ningún persona de cualquier calidad o condición que sea, los demueba, ni pretenda desposeerlos, pues proviene su majestad, Dios lo guarde por su Reales Cedulas, que aunque los españoles tengan titulo de composición o merced, se les confiera a estos Justa compensación en otra parte, sin remover a los indios sírbiendoles a estos de bastante títulos” (sic, Testamento María Inga Gañalsug, 1603)

En palabras de un comunero de Sisid “después de las reformas, se hizo la comuna, (...) se cedió los terrenos para toditos, una parte quedan para la comuna [entiéndase por tierra colectiva] y otra parte en huerto familiar [individual], pero en iguales partes” (Juan Antonio, ex - dirigente cañarí, Sisid, septiembre 2010). Por consiguiente, surge una distribución individual y colectiva de la tierra, que hace que la comuna cañari tenga una configuración territorial que actualmente divide a esta en siete sectores a Sisid. Este es el modelo andino de comunidad indígena que perduraría hasta los inicios de la globalización, es decir, la existencia de tierras de uso familiar en las zonas bajas, junto a las tierras de aprovechamiento común en las zonas altas para pastoreo. Así, la organización comunal cañari logró mantener sus fiestas, danzas y trabajo colectivo que junto con los huasipungeros utilizaban para ridiculizar a sus patrones y a otros personajes como el cura, el teniente político, el cantinero, la arranchadora, etc.

También el proceso de reforma agraria produjo cambios en las relaciones sociales ya que existía una mayor vinculación con los ex - huasipungeros. Los comuneros de Sisid adquieren mediante compra-venta parte de las tierras hacendales que les lleva a tener contacto más permanente con llamados huasipungeros que habían iniciado en años anteriores redes de compadrazgo y unión de familias vía matrimonios. “Ese tiempo, no había nada, cocinábamos con paja y leña, hacíamos compadres para poder ir a pedir leña y paja en las haciendas para cocinar” (Isidoro, antiguo dirigente cañarí, septiembre 2010). De esta manera, en la población de Sisid empezaban a brotar apellidos que no eran frecuentes en la comuna como son los Chuqui, Sarmiento, Santander, Quito entre otros. Este es un indicador de la transformación identitaria de la comuna de Sisid que configura nuevamente una población multiétnica ya en los albores de la reforma agraria.

Estas relaciones sociales entre cañaris y huasipungos hacen que nazca una alianza indígena-mestiza y una importante convivencia intercultural, en un contexto político de lucha por la tierra. Este escenario de acceso al medio de producción (tierra) hace que la población cañarí y mestiza centre su capital social y su sistema de relaciones sociales a la organización y a la tierra comunal.

Entre la década de 1970 y 1980 la comuna de Sisid representa y se perfila como una fuerte organización indígena de la parroquia de Ingapirca y del Cañar, pues

reproduce importantes lazos de solidaridad, reciprocidad y cooperación. Esta vitalidad unida a otras comunas cañaris y mestizas llevaría a que en el año “1969, se [funde] la primera organización campesina de segundo grado, al calor de las luchas por la tierra; la Unión de Comunas y Cooperativas del Cañar” (CODENPE, 2002:43). Igualmente en la parroquia de Ingapirca a raíz de la agrupación de las comunidades indígenas y las cooperativas campesinas de composición mestiza se conforma una organización de segundo grado denominada Frente de Organizaciones Campesinas Agrícolas de Ingapirca (FOCAI) con el fin de reclamar los derechos como pueblos y nacionalidades, filial a la UPCCC (Unión de Pueblos y Comunas Campesina del Cañar).

En realidad en todo el austro ecuatoriano empieza a surgir un interesante nivel de densidad organizativa con organizaciones de segundo grado como la Asociación de Organizaciones Campesinas Agrícolas de Cañar - ASOAC (1968 y 1970); la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Azuay – UNASAY (1978); la Unión de las Comunidades Indígenas del Azuay - UCIA (1981); La Unión de Organizaciones Campesinas del Buerán – UNORCAB (1984), La Asociación de Indígenas Evangélicos de Cañar –AIEC (1982), La Asociación Indígena Cañar Ayllu – AINCA, etc..

Antes de 1964 no existía una organización campesina, al mismo tiempo la Ley de Reforma Agraria impulsada por el IEARC combinada con otro tipo de apoyos llega a formar una densidad organizativa de “23 cooperativas y seis asociaciones de agricultores (...) se conoce 29 grupos activos de mujeres, afiliados a la UPCCC, AEIC, las Iglesias o el Proyecto DRI Cuenca Alto del Rio Cañar (...) se cuenta con 23 juntas de riego, de las cuales son dos jurídicas, (...) hay clubes sociales de mujeres, clubes deportivos y otros que organizan eventos sociales y culturales para la comunidad o el barrio” (Gálvez , 1995: 62-63). En conclusión, surge un importante nivel de densidad organizativa que en la lógica de Robert Putnam es un aumentó para la democracia y la participación ciudadana pero los niveles de pobreza y desigualdad no mejorarían, tal vez porque respondían a la configuración de la Alianza para el Progreso que tenía una lógica del cooperativismo funcional a un proyecto modernizador neoliberal. “El proceso liberal y su impacto entre las etnias de Cañar y Azuay no ha sido estudiado todavía. También debe ser analizado con frialdad el impacto que tuvo la Misión Andina y la OIT, alrededor de 1960, sobre sus trabajos comunitarios en áreas de salud, agricultura y educación”. (Burgos, 2003:37)

Cuadro N° 6

Presencia de cooperativas y comunas en la parroquia de Ingapirca

COOPERATIVAS		
Nombre Cooperativa	N° de socios	Población estimada
Ingapirca	39	195
Sta. Teresita de Hayrapungo	162	980
Turchi	36	180
S. Isidro de Vende Leche	78	434
Cajotambo	-	-
COMUNAS		
Nombre Comuna	Población estimada	
Chuguín Chico	187	
Huayrapungo	980	
Sisid	1.718	
Turchi	180	
Vende Leche	434	

Fuente: Oficina Técnica del MAG. III Censo de Población 1974

Para este importante capital social en el Cañar fue decisivo el papel e intervención de Misión Andina que entre sus líneas de trabajo logró un resultado inesperado pues logró incidir en la ideología campesina para constituir organizaciones étnicas y campesinas. No es casual, que por ejemplo la UPCCC, una organización de segundo grado de Cañar, precise que “cuando la Misión Andina organizó un curso en Guaslán, en donde participaron dirigentes indígenas, se escuche por primera vez de la Reforma Agraria y de la entrega de huasipungos. Los campesinos de Cañar inclusive organizaron una manifestación a favor de la Misión Andina, cuando esta desapareció oficialmente. (CONAIE, 1989. En: Martínez 2002). La formación de este capital social fue igualmente apoyada por aquellos partidarios de la teología de la liberación “un puñado de sacerdotes católicos, que se jugaron su carrera y su vida, para apoyar las demandas indias. El padre Ángel Castillo, de Ingapirca; el historiador e intelectual, Ángel María Iglesias, Vicario de Cañar; el padre Víctor Vásquez, de El Tambo; los Sacerdotes Hernán Rodas y Pedro Soto en el Azuay; el párroco de Chunchi, Delfín Tenesaca, junto a otros ciudadanos de la organización sindical CEDOC, constando Emilio Velasco, Jacinto Figueroa, Marco Chica, Alfonso Sivichay y Luis Landí, entre otros, que hicieron lo suyo” (Las Nacionalidades, 1989: 197. En: Burgos, 2003:39-40).

Para cerrar este capítulo histórico es importante resaltar la lucha del pueblo cañarí de Sisid por conservar su territorio y por ende su sistemas de organización, pero es de igual importancia subrayar que la comuna cañarí siempre ha estado afectada por la emigración y disminución de su población pero que logró resistir al paso del tiempo y las distintas calamidades territoriales. La comuna cañarí en ese marco debe ser entendida como el resultado de inmigrantes indígenas, mestizos, y españoles, y que es en núcleo para referirnos a la nacionalidad cañari de hoy; o como dice Hirschkind (2008), la comunidad indígena responde al presente y es totalmente moderna, aunque se vista de “tiempos inmemoriales, los cañaris de hoy han creado un modo de vivir, a base de la riqueza cultural de sus contribuyentes. Desde 1470 hasta ahora, todos los desafíos e imposiciones religiosos, económicos, cosmológicos, epidemiológicos, biológicos, políticos, etc. están involucrados en su auto creación”. Por lo tanto, vale preguntarse ¿si en un contexto de actual globalización capitalista la comunidad cañarí resistirá su desaparición?, como la hecho frente a los incas y españoles.

CAPÍTULO IV

EL CAPITAL SOCIAL DE SISID

Dentro del marco teórico se realizó una revisión crítica de la literatura del capital social, del cual se identificó dos grandes corrientes al respecto; por un lado, está la visión del capital social, que ve a las relaciones sociales como una estrategia individual o colectiva para alcanzar un beneficio productivo o económico. Por otro parte, está la corriente que analiza el capital social como atributo de la sociedad, inmerso en un sistema de relaciones sociales, y que se rige por la posición y disposición de un determinado espacio social o campo social (Bourdieu, 2008a). En ese sentido, el concepto de capital social que se asume en la investigación, tiene como objeto de estudio la última de estas corrientes que se preocupa por la red de relaciones sociales dentro un campo determinado, es decir, un espacio de lucha o de juego donde el nivel estructural de análisis social permite una interpretación reflexiva de los datos empíricos.

Esta red de relaciones sociales entendida como “la pertenencia a un grupo, en tanto en cuanto que conjunto de agentes que poseen no sólo propiedades comunes sino que están también unidos por vínculos permanentes y útiles” (Bourdieu, 2001:84), está necesariamente vinculada a otro tipo de capitales como el capital económico y el capital cultural cuya distribución depende de la estructura del mundo social. Por ello, el volumen de capital social que posee un agente y, en este caso, la comunidad indígena de Sisid, obedece a una extensión de la red de vínculos que puede movilizar. Una red de vínculos no es más que:

El producto de estrategias de inversión social destinadas de modo consciente o inconsciente a la institución o la reproducción de relaciones sociales utilizables directamente, a corto o largo plazo, es decir, a la transformación de relaciones contingentes, como las relaciones de vecindad, de trabajo o incluso de parentesco, en relaciones necesarias y electivas al mismo tiempo, que implican obligaciones duraderas, sentidas de modo subjetivo o garantizadas de modo institucional (derechos) (Bourdieu, 2001:85)

En ese marco, el presente capítulo se concentra en el análisis del capital social centrado en la red de relaciones sociales que logran generar e invertir los indígenas cañaris en

instituciones que son comunes de las comunidades de la región andina de Ecuador y de alguna manera, de Bolivia y Perú.

Tomando sugerencias teóricas de Martínez (2003) en el análisis de capital social en áreas rurales, se pretende considerar el mismo en tres niveles, un nivel familiar que estudia las redes de parentesco y los productos que genera este, como ser la minga familiar o conocida como el prestamano, también, en este nivel interesa las modificaciones en la estructura familiar en cuanto a matrimonio y descendencia, y sus efectos en la “acumulación de capital social”; otro nivel de análisis, es el nivel comunal o comunitario que se centra en las relaciones de reciprocidad, solidaridad y cooperación entre familias indígenas, simbolizadas en instituciones como la minga, la administración comuna, la tierra comunal, el trueque, la junta de agua y otras formas colectivas de capital social. Por último, un tercer nivel es el supra-comunal, la red de vínculos o relaciones sociales que generan las organizaciones o grupos de base hacia afuera. En la comunidad de Sisid este nivel está fuertemente vinculado a las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) del movimiento indígena-campesino del Cañar. Es preciso señalar e insistir que la pretensión teórica de este trabajo está en clara influencia con la sociología de Bourdieu que asume al capital social en relación al capital económico y cultural, es decir, “que el capital social nunca es independiente debido al hecho de que los intercambios que instituyen el inter-reconocimiento suponen el re-conocimiento de una homogeneidad” (Bourdieu, 2001:84). En consecuencia, este capítulo intenta presentar esta visión estructural-relacional para de esta manera diferenciarse de trabajos de capital social en el marco de la acción racional de Coleman o la cultura cívica de Putnam, pues se asume este concepto como un atributo de un grupo o estructura social como plantea la sociología económica.

Capital social familiar

La familia “ocupa todavía una posición dominante en su campo de relaciones sociales” (Champagne, 2002:302. En: Martínez, 2009:88); y los estudios de capital social advierten que el nivel familiar “puede encerrarse sobre objetivos que no vayan más allá de la dimensión del parentesco y que no beneficien a toda la comunidad” (ibíd.: 89). En un intento por definir el capital social familiar tomamos a James Coleman (2001), que

concibe a este como las “relaciones entre hijos y padres (y, cuando las familias incluyen a otros miembros, las relaciones con ellos también [son importantes])” (67). Entonces las relaciones de parentesco son la base central del análisis de capital social familiar.

Para autores como Oyarce y Popolo (2009) en las comunidades indígenas los contextos tradicionales de unidades de parentesco constituyen la organización social y la base de la estructura social. “Por eso, tienen una gama de funciones mucho más amplia, como la de constituir la unidad básica de producción, de representación política y religiosa” (125) y de esta manera “el parentesco es un principio básico de organización de los individuos en grupos sociales, roles y categorías, y está presente en toda sociedad humana” (ídem.). En ese contexto el capital social de la familia es un recurso “para la educación de los hijos, al igual que lo es el capital financiero y humano” (Coleman, 2001:71), parafraseado a Bourdieu, el capital social familiar condiciona al acceso de capital económico y capital cultural.

Por lo tanto, el análisis de las relaciones sociales familiares son importantes sobre todo en el ámbito indígena, ya que estas se convierten en la base productiva para la reproducción de la economía campesina que se centra principalmente en la agricultura, actividad milenaria en la región andina que durante siglos constituyó el régimen de producción predominante de la economía cañari de Sisid -como se esbozó en el Capítulo III-. Por ende, la fortaleza o debilidad del capital social familiar determina la importancia básica de la agricultura, y por antonomasia de la economía rural y en consecuencia de la calidad y cosmovisión de vida de los cañaris.

Para Jáuregui (1982) una manera de estudiar el parentesco que es la variable clave del capital social, es distinguir dos fuentes para la constitución de parientes, por un lado, la consanguinidad, la relación que establece que una persona descendiente de otra(s), por otro lado, la afinidad, que es la relación de parentesco surgida del matrimonio de dos personas con distinta consanguinidad. “En la actualidad es más adecuado referirse a la consanguinidad con el concepto descendencia y a la afinidad con el de alianza” (Jáuregui, 1982:184). Estos dos elementos teóricos: el parentesco y alianza, ayudará en la interpretación de la información del trabajo de campo que se presenta sobre las relaciones sociales familiares y por ende en el capital social familiar de la comunidad cañari de Sisid.

Crisis de la familia nuclear

Las familias indígenas cañaris han sufrido una substancial transformación en el parentesco de descendencia debido a que su base de composición social, ya no se centra en la familia nuclear sino en la familia extendida, mono-parental y un tipo incompleto de la familia¹⁵, las familias extendidas prácticamente son muy pocas ya que no se halla familias con al menos dos núcleos familiares completos. Esto sin duda alguna produce cambios en las relaciones sociales y en los canales de transmisión de identidad cultural que influyen en el régimen de producción económica.

De acuerdo a un estudio de Gálvez (1995) en la zona del cantón Cañar, zona territorial de Sisid, se describe que a mediados de los años noventa, la familia nuclear, era el articulador fundamental para la producción de la agricultura y de la economía local indígena-campesina, pues tuvo su fortaleza en aquellos hogares que estaban compuestos de padres e hijos/as (nuclear). “[La] familia nuclear en el tiempo puede convertirse en ampliada y viceversa, ello depende del ciclo vital de la familia nuclear y de las familias afines que pueden agregar o separar miembros de una unidad doméstica” (Ramón, 2006:60). Sin embargo, como se demostrará en un contexto de vinculación con la globalización capitalista, estos ciclos vitales tienen matices y efectos distintos en las familias.

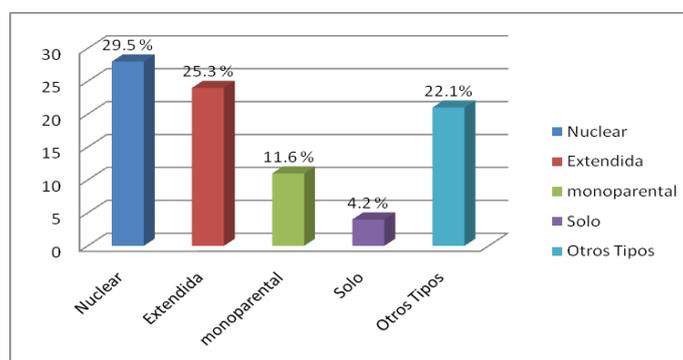
En la comuna de Sisid, de 111 hogares encuestados se devela que la estructura nuclear familiar no llega ni al 30 %, para un ex – migrante indígena en Nueva York su testimonio es enfático al respecto: “hay personas, yo no sé, se olvidan de sus hijos, cómo se olvidan de la familia, uno tiene que tener al día los hijos, nunca puede olvidar a los hijos.” (Juan, ex – migrante cañarí, Sisid, septiembre 2010), esta declaración coincide con la alta migración masculina de la comuna, que en estos dos últimos años va acompañada de un aumento de la migración femenina. En cambio, la familia extensa llega a un 25 % de la población que conforman un abanico de interpretaciones pues al

¹⁵ Esta categorización de tipos de familia nuclear, extendida, mono-parental y otros tipos se la realizó de acuerdo al parentesco con el jefe de hogar, de acuerdo a nuestra encuesta de 111 hogares, la familia nuclear está compuesta por el jefe, conyugue e hijos; la familia extendida compuesta por jefe, conyugue, hijos, padres o suegros, yerno o nuera, otros parientes. Las familias nono-parentales son aquellas familias donde sólo uno de los padres vive con los hijos/as. Encontramos otros tipos de familia que no están claramente identificadas pues son combinaciones que no se contemplan en el tipo de familias anteriores, creemos que esta categoría podría denominarse familias incompletas.

parecer este tipo de familia que fue el modelo predominante en la etapa alta de la migración en la comuna esta en descenso, se podría forzar una correlación con los otros tipos de familia o las familias incompletas puesto que están desapareciendo los núcleos familiar secundarios (22.1%). Estas familias incompletas son lideradas principalmente por mujeres-conyugues o mujeres-divorciadas que se encargan de sostener muchas veces solitariamente a sus hijos/as, nietos/as, bisnietos/as, población de la tercera edad u otros parientes, pues sus parejas se encuentran fuera del territorio. Al mismo tiempo, la encuesta muestra un considerable porcentaje de familias que se categorizan en mono-parentales, es decir, que un 12 % de la población de familias cañarí de Sisid, está formada por un sólo miembro de la pareja progenitora, que en su mayoría también son mujeres, cuyos hijos están alejados del contacto con su otro progenitor.

Gráfico N° 9

Estructura Familiar



Fuente: Elaboración Propia

Esto afecta de sobremanera las alianzas familiares vía matrimonio ya que sólo un 33,1 % de las personas jefes de hogar encuestadas en Sisid reconozcan estar casadas/os o en matrimonio. Esta pregunta se torno incomoda para las mujeres indígenas que muchas veces rehúsan mostrar su condición de “mujeres abandonadas”, la respuesta ante esto, es cambiar de conversación, caras sonrojadas y enojos sobre el mismo. Por ende, hay una disminución o debilitamiento de las relaciones sociales de parentesco entorno a la tradición religioso-católico que genera un matrimonio cañarí, tiende a desaparecer “la cadena de cumplimientos cristianos, entre los que se destaca la primera comunión,

confirmación y matrimonio eclesiástico (...); y los padrinos del niño/a, [que] amplían el núcleo familiar extendido del ayllu sisideño” (Duchi, 2009:85).

Esta disminución de las alianzas cañaris mediante el matrimonio llevó a cambios en las relaciones de género, pues hoy en día, “ha crecido la jefatura femenina del hogar y también las tareas asignadas a las mujeres en la medida en que migran en menor medida” (Martínez, 2004:34). Por así decirlo, “las mujeres cañaris son llevadas al mundo público de la calle, mientras sus esposos son llevados al mundo de la casa” (Pribilsky, 2007:162). Esto se evidencia en la comunidad cañari cuando constatamos que las mujeres asumen papeles que antaño eran realizados por los varones como el transporte de los productos, la conducción del auto, el cuidado de la tierra, trabajo en la agricultura, el pastoreo del ganado y la participación de priostes en las pocas fiestas de la comunidad cañari. Los cambios en las relaciones de género fueron ampliamente estudiados por Pribilsky (2008) en la provincia del Azuay, en su libro, *Chulla Vida, género, migración y las familias en los andes del Ecuador y la ciudad de New York*, donde demuestra que los hombres se acercan a formas de administración ligadas al rol femenino y estos tratan de mostrar prestigio mediante la entrega de regalos físicos para mostrarse como migrantes exitosos, esposos comprometidos y padres atentos. En cambio, de acuerdo a nuestra observación de campo, las mujeres indígenas cañaris dividen su tiempo de trabajo. El primero que inicia al amanecer con la venta de leche y concluye cerrada la tarde con el pastoreo, las noches, son dedicadas a los hijos e hijas cañaris para intentar estar con la familia.



Las mujeres cañaris trabajando en las alturas del páramo, imagen de la resistencia por mantener el comunitarismo cañarí

Estas modificaciones en la estructura familiar entendida como el cambio de una familia nuclear a una incompleta y mono-parental, es producto de la alta migración de la población cañarí de Sisid que llevó a una alteración de la inversión de capital social familiar indígena enfocado años anteriores en la producción de la agricultura. Hoy en día, hay una inversión de capital social familiar para transformar el régimen de producción (capital económico), ya que las familias cañarís subsistían en los años 80 y 90 predominantemente de la actividad agraria, ahora el cambio va por un régimen de acumulación de dinero sobre la base de dos actividades principales; la ganadería y la migración. Una mujer indígena cañarí de Sisid resume en sus palabras este proceso:

Por la migración algunos hombres están así, por lejos, han migrado a Estados Unidos y España, más a Estados Unidos. Y las mujeres hemos quedado, hemos seguido trabajando, seguimos conservando la comuna, trabajando en las mingas, en las carreteras, en la limpieza de canales, mantenimiento de agua potable, todo en eso hemos seguido trabajando (...) es duro, primero atender en la casa a nuestros hijos y también salir a trabajar en la comuna o para cualquier trabajo personal, pero los días lunes, hacemos posible la minga, para participar en la minga (...) dentro de la comuna, ahorita, que está todo, se ve sólo llanos, potreros, así no más casi mayoría sólo ganadería, antes cuando éramos todavía entre todos los hombres y mujeres, estábamos todos unidos. Entonces, ahí salían a trabajar, en la agricultura, por acá cebadas, que habas, trigos, todo maduraba, arvejas, papas, encerros, ocas, mashuas, millocos, pero por el momento, sólo se ve el trabajo de la comuna, nada más y tenemos cada quien en lotes comunales pero es para manutención de nosotros, solamente es para pastoreo, nada más (Manuela, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010)

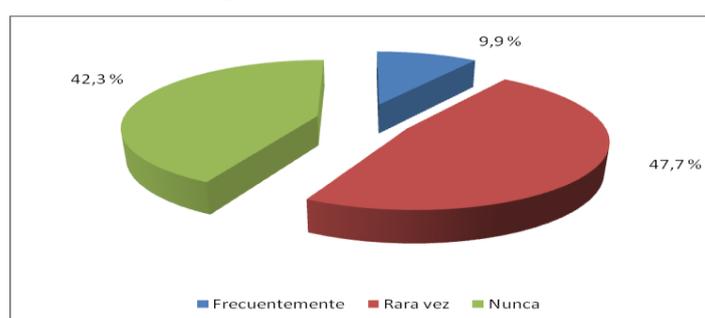
Por lo tanto, en la actualidad las relaciones sociales familiares están orientadas a la consecución de la migración y de la actividad ganadera. Este cambio de acumulación de capital económico se explica porque las familias cañarís ya no disponen suficiente y adecuada fuerza de trabajo, producto de que las nuevas relaciones y vínculos entre indígenas se redujeron, al mismo tiempo, esto devino en la aparición de actividades no-agrícolas (Gráfico N° 6)

Desaparición del prestamano

Una de las relaciones sociales familiares son las alianzas productivas, que de acuerdo a Ledezma (2003), se representan en el prestamano, que es una estrategia campesina-indígena en el que un pariente o un vecino pide la fuerza de trabajo intra y extra-familiar, es una forma de "relación de producción", que se restituye con otro día de trabajo; es una forma de reciprocidad productiva a nivel familiar nuclear y extendida. También se conoce a esta forma de reciprocidad como minga familiar -en quichua *randinpac*-, “que es una forma de organización pequeña dentro la familia, para ayudar en trabajos (...) mediante esta ayuda se demuestra, unidad, amistad, cooperación y solidaridad” (Zaruma, 2006:399).

Esta relación social de reciprocidad fuente de capital social familiar prácticamente ha desaparecido en las actividades de las familias cañaris de Sisid, ya que según la encuesta realizada en agosto del 2010, el 90 % de la población cañari práctica rara vez o nunca el prestamano frente a un reducido 10 % que continúa con la tradición recíproca.

Gráfico N° 10
Participación en la minga familiar



Fuente: Elaboración Propia

Como explica Martínez (2004) hay una imposibilidad de continuar con esta actividad de reciprocidad familiar pues “es en torno a las actividades agrícolas que anteriormente se podía construir el entramado de las relaciones solidarias o de reciprocidad. Pero si éstas entran en crisis, ¿sobre qué bases se pueden tejer esas relaciones? El prestamano, por ejemplo, no puede concretizarse si en la otra familia existen únicamente migrantes”

(2004:30). Un antiguo indígena cañari de Sisid explica la influencia de la migración en la poca práctica del prestamano:

Mingas familiares hacemos muy poco, yo pienso que hemos olvidado, mucha migración, como ya viene existiendo mucha gente que se va a Nueva York. No le interesa la minga familiar, no les interesa, ya no trabajan porque tienen dinero, porque tienen su trabajo allá. Pagan y hacen trabajar, uno como no tenemos suficiente dinero, tenemos que pedir el favor a los vecinos, familiares a ser una minga y trabajar conjuntamente, para no olvidar. (Elías, comunero cañarí, Sisid, septiembre 2010)

En este contexto se podría indicar que otro elemento del debilitamiento del prestamano es la ganadería, que produce, por así decirlo, un capital social familiar centrado en el individualismo, pues ya no se practican rituales y costumbres colectivistas entorno de la cosecha agrícola, que generaba confianza y lazos de solidaridad entre los indígenas cañaris. Autores como Errea y Lasanta (1997) estudian estos procesos de los cambios en las relaciones tradicionales entre agricultura y ganadería, plantean que la actividad ganadera es perjudicial para la sociabilidad rural cuando esta se convierte en extensiva, es decir, donde se utiliza gran cantidad de terrenos para esta. Por consiguiente, la presencia de ganadería podría ser un factor adicional de la crisis del prestamano que provocó la desaparición de fiestas tradicionales de Sisid entorno a la cosecha familiar que sólo se celebra como memoria antigua cañarí, nos referimos a las fiestas del trigo, la fiesta del *Jahuay* que iba acompañada de la fiesta del *pawkar raymi* en carnavales, ahora estos espacios que servían como forma de creación de capital social expresada en amistades, compadrazgos y priostes, se convirtieron en atractivos y folklóricos eventos de turismo comunitario.

Capital social familiar para la migración

En la actualidad, las familias cañaris de Sisid, invierten su capital social en la migración, ya que las remesas enviadas por los trabajadores migrantes se convierten en una fuente de ingresos económicos, al mismo tiempo, los migrantes perjudican a sus parientes cuando no mandan dinero, pues las familias adquieren deudas con los chulqueros y los mismos familiares, provocando cambios en el capital cultural y capital

económico. De acuerdo a nuestra encuesta, en Sisid, un 70,3 % de la población total declara tener parientes migrantes, que en mayor proporción se encuentran en Nueva York, pero también en ciudades como Chicago, New Jersey, Mineápolis, Baltimore, y Washington (EE.UU.); y en menor medida España. Otros datos muestran que el territorio de lo que antiguamente se conocía como el Hatun Cañar, posee un 70 % de individuos que tienen entre 20 y 40 años que han emigrado (Vaillant, 2008).

Un indígena cañarí de Sisid resume como son usadas las relaciones sociales de parentesco familiar como por ejemplo el compadrazgo, para la consecución de los procesos migratorios:

Primerito, primerito este Liberato Quisphi que vive aquí abajo, el había tenido un compadre allá en Déleg, lado Azogues (...) ellos eran compadres, ellos han dicho nosotros ganamos buena plata en Estados Unidos; vamos. Entonces, viendo eso, se van llevando compadres a Estados Unidos. Entonces vino Liberato ganando dinero como 50.000 sucres (...); ahora sí, el hombre rico, de ahí empieza ir la gente, yo también me voy, después, otro más, ya vienen con la plata, así como antes sabíamos ir a Guayaquil, así mismo ahora van a Estados Unidos, ahorita también dicen que no hay trabajo, pero así siguen yendo y los terrenos hay que dejar, están botados (...), no hay quien trabaje, sólo viejitos estamos aquí, sin poder trabajar y los jóvenes todos están allá, algunos ya regresan. La mayoría de los dirigentes que hasta ahorita han estado, han migrado a Estados Unidos, la mayoría, no las minorías. (Custodio, ex - dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010)

Existe la idea “esperanzadora” de que muchos hogares indígenas con parientes migrantes retornan a la comunidad, pero los datos de la encuesta son contundentes al respecto, pues el 82,1 % de la población cañari asevera que los migrantes siguen viviendo en el estilo de vida *iony*, sin un retorno visible de sus parientes que en muchos casos no se sabe su situación laboral y residencial en el extranjero. Las familias indígenas que reciben remesas y mantienen una relación social transnacional utilizan el capital económico generado principalmente para satisfacer necesidades básicas como la educación de los hijos e hijas (capital cultural), la vestimenta y la alimentación. También, estas redes sociales de parentesco son usadas para compra de tierra y construcción de vivienda, y en menor medida para insumos para la producción de la agricultura y ganadería.



Vivienda en la comunidad de Sisid construida con remesa migrante

Este escenario migratorio tiene efectos en la descendencia de las familias cañaris pues la población de las familias modifica su estructura social considerablemente. Dicho suceso se expresa en que las familias de la comunidad de Sisid son personas bastante jóvenes y bastante adultas, un poco más del 64 % de la población tiene entre 1-25 años y casi un 16 % entre 50-75 años, dejando una población económicamente activa de 25-50 años en un 20 %, esto afecta de manera considerable al acceso de capital económico y capital cultural de las familias, en el primer caso, porque las familias cañaris con una población entre 1 y 25 años no satisface la capacidad para la producción agrícola, que además debe soportar las injustas competencias en el mercado. “A principios del 2002, los precios de los principales productos de la canasta básica se habían derrumbado en el mercado nacional, pues no podían competir con precios más baratos de productos similares de los países vecinos (Colombia y Perú), de esta forma, los campesinos perdieron los mercados que con tanto esfuerzo había logrado conquistar en áreas comerciales más dinámicas (Cuenca y Guayaquil)”, (Martínez, 2004:32). Para un antiguo indígena cañarí la crisis de las actividades de nivel familiar representa un cambio en el capital cultural ya que los jóvenes indígenas “ya no saben jugar con el *rucu yaya*¹⁶”. Hoy en día, las relaciones sociales de la familia indígena de Sisid cumplen

¹⁶ Rucu Yaya. es un personaje se lo llama también "diablo", considerándose como una figura predominante en el sistema de creencias populares del cantón Cañar (...) son motivo de risa y alegría, mediante chistes ,ejercicios, bailes, etc. (Zaruma,2006:418)

un papel más instrumental sobre como orientar el capital social. Se podría argüir que las familias indígenas adquirieron consciente o inconscientemente una acción racional con arreglo a fines alejada de una perspectiva de acción social a valores, típicas de las comunidades andinas como describen los antropólogos y defensores del statu-quo indígena.

El apoyo migrante a las familias de Sisid es complejo, varios autores esbozan que con la migración surgen relaciones sociales globales (Portes, 2009), que conforman una categoría teórica: la familia transnacional, este concepto, que se sustenta en la idea de que los migrantes generan apoyos que sostienen a las familias de las comunidades formando lazos y redes sociales transnacionales es cuestionable puesto que las particularidades de la comunidad de Sisid son bastantes alejadas de esa concepción teórica, cuando se preguntó a las familias indígenas con parientes migrantes (70,3 %), si durante los doce meses anteriores ¿el hogar recibió dinero o remesas enviado por el migrante?, más del 84 % de familias cañaris respondió que SI; esto hace inferir que una parte nada desdeñable de la población, exactamente un 15.4 % rompe de manera definitiva o por un largo tiempo, las relaciones sociales con la familia indígena de la comunidad, cuya población no retorna al territorio y se desconoce su establecimiento o situación migratoria en la *iony* o como dicen algunos indígenas en “atrás”¹⁷. Para Caguana (2008a), este escenario migratorio presupone que “la salida masiva de los emigrantes estaría generando un bajo índice de natalidad que a la larga provocaría el despoblamiento de la comunidad o la tendencias al envejecimiento, pues sólo hay presencia de niños-as, mujeres y ancianos” (127). Para Vaillant (2008) este proceso es entendido como una movilidad laboral irreversible de las familias cañaris que se relaciona con la ausencia de participación en las actividades agropecuarias “en la finca, dentro del año, sin que no haya nunca un retorno en la práctica de este tipo de actividades, en otro momento del ciclo de la vida. Esta forma de movilidad, realizada por el conjunto de los miembros de la familia, desembocaría en un proceso de “descampesinización”, lo que no provocaría, sin embargo, una “desruralización” de Hatun Cañar (Vaillant, 2008:109).

¹⁷ IONY viene de la expresión en ingles *I Love New York*, en referencia del término “atrás” es debido a la percepción de aquel que no está dentro la comunidad.

Descomunización de las familias cañaris

Las nuevas relaciones sociales familiares producen el surgimiento de actividades no-agrícolas, y concentra bastante importancia la migración y la ganadería. Según el Plan de Ordenamiento Territorial de los cantones de Cañar, El Tambo y Suscal (2010), la ganadería, en muchos casos, es la principal ocupación de la mujer y una importante fuente de ingresos familiares. “Esta actividad de dedicación diaria es responsabilidad de la mujer y de sus hijos, sin embargo en algunas tareas participa el marido. El ordeño se realiza en la mañana, luego de lo cual se lleva a las vacas a algún lugar con hierba o pasto donde se lo amarra. La leche es llevada por la mujer, o la hija al carretero por donde pasa el transportista-lechero” (229). En la actualidad, la comuna de Sisid se dedica a esta actividad por el bajo capital económico que produce la producción agrícola, no resultan ganancias de los sembríos, ya que la competencia en el mercado es desigual y desventajosa, por ejemplo, la papa no tiene mercado, no conviene, “ahora se produce más la leche antes producíamos más los tubérculos, las papas, las ocas, millocos, las mashuas, las habas. Eso ya disminuido por qué no hay mercado, porque si tú produces papas, por ejemplo, la producción de cada saco cuesta 30 dólares y vas al mercado y pagan 8 a 10 dólares y no es negocio” (Segundo, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010), por ello se entiende que hay un papel más preponderante para la ganadería.

La principal producción de la ganadería es la leche que los cañaris venden a la filial de Nutrí Leche mediante la procesadora de lácteos “San Antonio” ubicada en el Cañar¹⁸ – el litro de leche se vende a 0,42 ctvs.-, y los intermediarios son de fuera de la comunidad. Por lo tanto, la leche y la inversión de capital social indígena beneficia a la empresa lechera propiedad de ex-hacendados de la provincia del Cañar¹⁹, en ese sentido, se podría hablar que hay una nueva y moderna subordinación de los indígenas a sus antiguos explotadores hacendales pues siguen trabajando en una lógica de

¹⁸ Industrias Lácteas San Antonio, de Cuenca es distribuidora de Nutrileche,

¹⁹ En Azuay y Cañar recientemente se comprobó una sobreproducción de leche pues se producen 750.000 litros de leche por día, que representa el 20 % de la producción nacional, de los cuales dejaron de vender un 60 % desde hace tres meses perjudicando a 60.000 productores. Fuente: El Tiempo de Cuenca (18/10/2010)

explotación, pero esta vez en términos de una clase abastecedora de insumos para la agroindustria de la leche. En términos de Blanca Rubio (2008), “es una forma de explotación por despojo, violando la ley del valor, al imponer (...) precios de los cultivos por debajo del costo de producción. Una forma tan depredadora de explotación tiende a desestructurar las unidades productivas y, como señala Armando Bartra, acaba matando la gallina de los huevos de oro” (185)

La ganadería en la comuna de Sisid es practicada por un 35,1 % de los comuneros, si bien, la agricultura aparece con un porcentaje similar que llega al 36 % es una actividad marginal, pues casi en su totalidad es para el autoconsumo y subsistencia; y en muy poca medida para comercialización que no logra un aumento significativo en el capital económico de la población cañari, a causa de los bajos precios en el mercado y la poca mano de obra para su ampliación productiva. Este desánimo de la producción agrícola se representa en las palabras del productor agrícola cañarí:

Lo mismo era trabajar o no trabajar, no tenían muchas salidas [los antiguos]. Porque igual que hoy en día la gente trabajamos sea en la ganadería, agricultura, migración. Hemos tratado cada uno de superar, yo eso veo, pero la mentalidad de uno, ya no es eso, ósea trabajos en agricultura o ganadería, lo importante es superar y es superar, hasta donde puedas estar mejor (...) mi padre sólo sembraba con guano y la producción era mucho más que hoy en día, pero ellos, no trataban de superarse, porque no podían sacar a ningún lado, todo lo que trabajaban. Hoy, en día la gente se despierta, la gente joven se despierta, yo me voy donde hay más dinero y más salida y tratar de superarme cada día mejor” (Jesús, joven comunero cañarí, Sisid septiembre 2010)

En respuesta a la crisis de la agricultura se pudo constatar la aparición de actividades no-agrícolas en las familias cañaris, toman importancia labores como la artesanía, el comercio, albañilería, empleo domestico y jornaleros, cuyas actividades están combinadas con pequeños emprendimientos que están en nacimiento como la crianza de truchas, el turismo comunitario, la producción de queso, crianza de alpacas que son actividades marginales pero embrionarias, sin contar el papel primordial de la migración. Los cañaris migrantes emplean su fuerza de trabajo en los países de acogida en la construcción, trabajo en restaurantes, hotelería, servicios domésticos, oficinas contables, jardinería, entre otras.

Estos datos responden a que en América Latina “hay una marcada tendencia a la pluriactividad en el ámbito rural, la cual se estima entre el 20% y el 46%, según el criterio de clasificación que se utilice. Finalmente, el peso de las remesas al sector rural, no es despreciable, si bien parece estar lejos de las grandes proporciones con que se especula” (Berdegué et al, 2005). En la comunidad cañarí de Sisid esto está relacionado con el abandono de la tierra y el trabajo en cultivo de las familias, creando, un diferenciado acceso a tierra. De acuerdo al CEDIR (2009) en la actualidad la presencia del minifundio llega al 71,8 % de todas las propiedades de la parroquia de Ingapirca, que tienen una extensión entre 0,1 y 5 hectáreas. En la comunidad de Sisid oscilan entre 0,1 y 11 hectáreas. El 8,1 % de la población indígena no posee tierra y un 29.7 % tiene menos de una hectárea, por ende sus actividades están supeditas por aquellos indígenas que concentran bastante tierra o medianamente, ya que por sus bajos ingresos tampoco pueden migrar, estos indígenas pasan a engrosar la mano jornalera en las cosechas y de albañilería en la construcción de las casas, que en los últimos años deben competir con los precios del mercado, pues mano de obra extranjera-peruana compite con los indígenas.

De ahí que comprar una hectárea en la comunidad de Sisid es carísimo ya que está se vende hasta llegar a los 50 mil dólares, esto hace que una relación social importantísima como los arreglos al partir desaparezcán, una práctica de arrendar tierra a cambio de fuerza de trabajo, semilla y yunta, donde era raro el intercambio monetario. Este tipo de tenencia de tierra en Sisid llega al 2,7 % que muestra una disminución respecto al dato de Gálvez (1995), que pauta que en los años noventa un poco más de un tercio de la población indígena del Cañar practicaba la tenencia por arreglos al partir

En conclusión se podría argüir que en el territorio cañarí “la movilidad espacial irreversible del conjunto de los miembros de la familia significa una separación física con el medio de origen, modificando no solamente su proyecto de vida sino más bien la organización del espacio” (Vaillant, 2008:107). Esto se representa en una descomposición de las relaciones sociales familiares de la comunidad que afecta para siempre el trabajo colectivo entorno a las actividades agropecuarias.

Capital social familiar negativo

De igual manera es interesante anotar que el capital social familiar a partir de la migración de los finales de los noventa produjo la aparición de un capital social negativo-oscuro puesto que “el capital social, como el físico y el humano, también posee un lado oscuro. Las pandillas y la mafia usan el capital social como fundamento de su estructura de organización” (Ostrom, 2003:172). También Portes (1999) ayuda en esta tesis identificando que los efectos de la relación con otros capitales no necesariamente es beneficioso para una red social recíproca y rica en capital social.

Este capital social oscuro se expresa en la comunidad de Sisid con la aparición de pandillas que tuvo fuerte presencia entre los años 2006-2008 que los dirigentes indígenas fueron controlando y reduciendo paulatinamente. La aparición de estas pandillas se puede interpretar como modificaciones en la identidad étnica cañarí y por ende, en el capital cultural, que son la causa de la lenta eliminación de canales de información familiar. Para Coleman este es “un medio por el que puede adquirirse información mediante el uso de relaciones sociales que se mantienen con otros propósitos” (Coleman, 2001:59). También podríamos decir que los vínculos fuertes típico de la familia están bastante debilitados ya que “el grado de coincidencia entre dos sistemas individuales varía directamente según la fuerza que los une o vincula entre sí” (Granovetter, 2000:41).



Dos generaciones de identidad cañarí

En la comunidad indígena de Sisid y en realidad en las comunidades campesinas de la parroquia de Ingapirca creció una paulatina influencia de estilo de vida *iony*, según nuestros informantes los núcleos centrales de las pandillas están constituidas por jóvenes con padres en Estados Unidos y por jóvenes deportados por su condición de ilegalidad.

Se ha constatado públicamente reuniones en grupos de pandillas como Sombra Negra, Latinos, Los Chichos Vagos, Los Fantasmas, entre otros. Estos sujetos no son ladrones por que no tienen recursos o trabajos, son solventes económicamente, sino al sumarse como un miembro más de la pandilla, ellos malversan dineros destinados para estudios, alimentación, vestuario o salud, al no contar con dinero empiezan sustrayendo artículos propios de la familia, entonces cuando la familia se da cuenta salen de la casa (Informe interno de Asamblea Comunal de Sisid)

Al preguntar a las familias indígenas cañaris si ¿en su sector hay miembros de pandillas?, de 111 hogares encuestados el 45,9 % de la población afirma positivamente, sin embargo el promedio de personas involucradas en estas nuevas formas de relaciones sociales sólo alcanzan a 13 personas en aquellos sectores donde los indígenas identifican la presencia de estas. Una de las pandillas con bastante influencia es la “Sombra Negra”- casualmente en Nueva York se encuentra una pandilla con el mismo nombre de influencia centroamericana²⁰- que logró conformar una red social extra-territorial de la comuna alcanzando los cantones de El Tambo y Biblian, pandillas compuestas sobre todo por comunidades rurales. En definitiva, estos jóvenes, son aquellos que acceden a beneficios económicos de las remesas, abandonando el trabajo agrícola por una moto, un auto y nuevas formas de vestimenta en un intento por alejarse del supuesto atraso que representa el ser indígena y campesino.

Los padres se van allá (EE.UU.) y nunca ven a los hijos y ellos se van, los jóvenes van a pandillerismo, eso tampoco queremos que hayan en

²⁰ En las escuelas, las pandillas han trabajado como un virus silencioso, aprovechándose de los jóvenes mediante la oferta de protección de otras pandillas étnicas. El asambleísta de Queens José Peralta dijo que en las áreas de Corona y Elmhurst se da una batalla entre educadores y las pandillas. “Ellos están reclutando a niños más pequeños”, observó. Otras pandillas más pequeñas han surgido en respuesta a la agresividad de la MS 13 y M18. Los Smurfs, Vatos Locos, Sombra Negra y Los Cachondos son nuevos grupos hallados en Queens y en otros condados. En: <http://iblnews.com/story.php?id=3038>

esta comunidad, por eso nosotros queremos darles trabajo, que estamos haciendo ahorita, para que jóvenes que tengan costumbre de trabajar, que dejen esas pandillas, eso nosotros queremos también que no haiga, nunca jamás que haiga esas cosas en la comunidad. ¿Ya no usan el traje típico de cañari, porque?, ya no por vergüenza, por vergüenza, los papás también mandan dinero, como algunos están sólo, cogen su dinero, hacen lo que ellos quieren, yo tengo un vecino mío que vive a lado, vive papá y mamá en Nueva York, su hijo está sólo aquí, vivía con la abuela, contaba llorando que no hace caso salía a la calle, llegaba cuando él quería, papá mandaba 400, 500 dólares, para que tres, cuatro días aguante ese dinero. (Juan, ex – migrante cañarí, Sisid, septiembre 2010).

En definitiva el capital social familiar ha cambiado, la estructura de parentesco que se basaba en la familia nuclear ya no es la misma, la composición de la población económicamente activa de dichas familias se redujo de manera considerable, desaparecen las tradiciones y costumbres entorno de la cosecha familiar como es el prestamano, el compadrazgo, las fiestas familiares, el trueque etc.; que conlleva una nueva forma de identidad y capital cultural. Para autores como Ciscel y Heath (2001) “el capitalismo destruye capital social”. Estos autores norteamericanos plantean que el capital social más afectado es el capital social de la familia que disminuye, mientras que las instituciones del mercado siguen fomentando su capital relacional “*every human interaction into a transient market exchange*” (Ciscel y Heath, 2001). En Sisid estos vínculos personales de los familiares ya no crean relaciones únicas y duraderas entre ellos que influían en su comportamiento de acciones de cooperación, comunicación y compromiso a un propósito en común. Como explica un padre indígena “dan cariño, pero no es como tener un cariño profundo de papa, mama, dinero ya no es un cariño, dinero es para perdición, cuando manda mucho ellos gastan en lo que quieren, comprando comida chatarra, comida enlatada, compran ropa, ya no trabajan en la agricultura, prefieren comer enlatada o sino ir a restaurante, así” (Luis, operador de agua potable, Sisid, septiembre 2010).

En consecuencia, se puede asumir que el capital social familiar está siendo usado y orientado para la migración de la población que tiene sus efectos en la utilización de las redes sociales en otros sentidos. Lógicamente esto llevó a producir cambios en las relaciones sociales del capital social familiar de antaño, que estaba centrado en la reproducción de relaciones de reciprocidad vertical y horizontal que tenían como sus

productos materiales el comunitarismo y apoyo mutuo entorno a la producción de la agricultura. Ahora, al parecer las relaciones sociales del capital social familiar, como el parentesco es afectado por la migración que inicia un proceso de diferenciación social, des-campesinización y des-comunalización del territorio de Sisid. Ahora la ganadería y otras actividades modifican bastante el capital social familiar puesto que son actividades que no requiere mano de obra.

Capital social colectivo o comunitario

Hablar del concepto de comunidad es complejo en ciencias sociales y sobre todo cuando las comunidades se encuentran sumidas en la globalización capitalista, la comunidad puede ser explicada desde distintos puntos teóricos, como por ejemplo, desde la distinción que hace Tönnies (1974) entre comunidad y sociedad; pero el objetivo de este apartado no es entrar a un macro debate teórico general de la noción comunidad sino tratar de explicarla a partir de los elementos del capital social a nivel comunitario para tener una mayor comprensión del campo o espacio social de cooperación del conjunto total de personas de un territorio. En concordancia con la línea sociológica de Bourdieu y de alguna manera de Coleman respecto al capital social es innegable la relación de este como atributo de grupos sociales, colectividades y comunidades. “Ambos autores analizan el rol de las instituciones sociales en su creación, Bourdieu, por ejemplo, subraya la necesidad de realizar inversión orientada a la institucionalización de las relaciones grupales” (Durston, 2000:19). En ese marco, el concepto de comunidad va más allá, pero uno de sus atributos esenciales en especial en comunidades rurales es sin duda el capital social que poseen.

Por ello, es preciso esclarecer a un nivel sustancial de la teoría social, el concepto de comunidad en los pueblos indígenas y rurales, puesto que en el Ecuador aun tienen un papel significativo en el debate del desarrollo rural. Según Mitchell (1968) “una comunidad es una colectividad de personas que ocupan una zona geográfica, se dedican en conjunto a actividades económicas y políticas y constituyen, en esencia, una unidad social de autogobierno, con valores comunes y un sentimiento de pertenencia” (En: Durston, 2002:30). Para autores como Sánchez Parga (2010), se debe tomar en cuenta dos precisiones respecto al concepto de comunidad en la región andina

del Ecuador, “la comunidad de ninguna manera es una forma organizativa sino un modelo de sociedad comunal, de socialidad y asociación, que no responde a ninguna decisión o acción organizativa” (Sánchez, 2010:29) y por otro lado “en el mundo andino por razones de su adaptación a un ecosistema altitudinal, sus pueblos combinaron un modelo de asociación de tipo espacial [*llajta* y *ayllu*.]” (idem.).

Para Luciano Martínez (2002), en su *Economía Política de las Comunidades Indígenas*, existe una utilización romántica del concepto de comunidad, influenciado en el Ecuador, por los estudios sobre la comuna rusa nadorinki y sobre todo por los escritos del marxista peruano Mariategui (1972); dentro las reflexiones y el debate académico de la comunidad indígena ecuatoriana, hay un problema sobre “una mala comprensión de la comunidad (...) confusión entre comunidad y comuna, que se genera a raíz de la expedición de la Ley de Comunas en 1937” (2002:19), Con esta ley, la comunidad indígena es reconocida por el Estado ecuatoriano, en el gobierno del General Enríquez Gallo, pero en la forma comuna que implica “todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia, que existiera en la actualidad o que se estableciere en lo futuro, y que fuere conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, o cualquiera otra designación, llevará el nombre de comuna, a más del nombre propio con el que haya existido o con el que se fundare” (Art.1. Ley de Comunas). Para Sánchez (2010) este proceso repercutió en una legitimación y legalización de las comunidades indígenas en la categoría comuna, “no sólo legitimó el modelo de sociedad tradicional de los pueblos indígenas, sino que implicó además la legalización de su territorio y su apropiación por parte del conjunto de los comuneros, que junto con la propiedad colectiva de tierras dispusieron de una posesión particular de parcelas comunales” (24), de igual manera Sánchez Parga (2010) reconoce una supeditación política de las comunidades al Estado y al objetivo político de la Ley de Comuna que era transformar las comunidades indígenas en cooperativas agrícolas con una finalidad modernizadora.

En ese sentido, las comunidades indígenas se entremezclan conceptualmente con otros tipos de organizaciones sociales (caserío, anejo, barrio, etc.), mediante esta Ley de Organización y Régimen de Comunas, cuyo proceso sería sostenido políticamente por la influencia de las reformas agrarias de 1964 y 1973. En el Ecuador, el debate al respecto ha sido sistematizado por Martínez (2002), que propone una caracterización

más adecuada para explicar los elementos centrales que componen una comunidad indígena:

- a) La posesión en común de algún recurso comunal.
- b) Se encuentra conformada por grupos de familias que actúan interactivamente para enfrentar situaciones y necesidades concretas.
- c) La presencia de relaciones de “cooperación e interacción” entre las familias
- d) Las relaciones de parentesco conforman el tejido social y facilitan la fluidez de las relaciones de cooperación e interacción. (Martínez, 2002:27)

Estos elementos de la comunidad indígena son precisamente los que ayudaran a aclarar lo que se entiende en este trabajo por comuna y comunidad, que son utilizados en este caso, como sinónimos para evitar confusiones. Igualmente estos apuntes son elementos que refuerzan el análisis de nuestro capital social que se preocupa por las instituciones, el sentido de cooperación, reciprocidad, solidaridad y gestión de un territorio. De ahí, que Jhon Durston (2002) utiliza la categoría de capital social comunitario para explicar estos procesos colectivos, Durston define este nivel del capital social de la siguiente manera:

El capital social colectivo o comunitario, en cambio, consiste en las estructuras e instituciones sociales de cooperación del conjunto total de personas de una localidad. No reside en las relaciones interpersonales diádicas, sino en estos sistemas complejos, en sus estructuras normativas de gestión y sanción. El capital está en el sistema. Recordemos al respecto que las comunidades son más complejas que las redes. Dentro de la definición clásica de comunidad figuran aspectos tales como la actividad coordinada con cierto propósito común, el autogobierno, la superestructura cultural, y el sentido de identidad. (Durston, 2002:30)

Igualmente para Durston (2002a) la confianza, la reciprocidad y la cooperación constituyen el contenido de las relaciones y de las instituciones sociales del capital social, que son estos elementos que se analizan en la comunidad indígena de Sisid.

La estructura comunal cañarí

La comunidad indígena de Sisid es reconocida frente al Estado el 27 de agosto de 1938, en la actualidad, Sisid se declara Circunscripción Territorial de Sisid Ayllu Llakta de acuerdo al artículo 224 de la Constitución Política del Estado, para ello, el año 2007, fue legalmente registrada en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). Adicionalmente Sisid tiene la particularidad de ser una comunidad libre desde la época colonial por los procesos explicados en el Capítulo III, que hace que herede una larga y compleja composición que ha estado en permanente cambio y transformación en el tiempo pero que adquirió una particularidad más notable en la época contemporánea de la globalización capitalista.

La comunidad de Sisid -como se adelantó en el Capítulo II -, está dividida en siete sectores: Anejo de Sisid, Churuwayku, Kullka Loma, Galuay, Hatu de la Virgen, San José, y Centro Sisid o Werta Wayku. Está conformada por una amplia zona territorial, que con el tiempo dividió su antiguo territorio cañarí con la actual comunidad de Caguanapamba; pero en su interior existe otro tipo de divisiones que de acuerdo a los dirigentes surgen por fines administrativos que por cierto conllevan conflictos políticos, territoriales y religiosos, que afectan decididamente al capital social cañarí.

Esta división de la comunidad indígena en siete sectores presenta particularidades que deben ser entendidas y no es una simple división administrativa; primero, Sisid por problemas religiosos y políticos²¹ internos se divide en dos pedazos, Sisid Grande y Sisid Chico o Anejo – división que inicia el año 1971- , cada una de estas dos zonas tiene acceso a la tierra comunal, cuenta con sus propios sistemas de administración, minga, cabildo y dirigencia, incluso, dirigentes “antiguos” de la comunidad de Sisid Anejo han buscado su comunalización frente al Estado, que fue rechazada porque una comuna no puede estar dentro de otra comuna, esta primera particularidad de Sisid, es un elemento del reflejo de la crisis en la administración comunitaria y el conflicto por el acceso a los recursos de tierra y agua. Al mismo tiempo, es interesante anotar que en Sisid Anejo hay una alta presencia de población

²¹ La referencia a estos problemas son específicamente en la diferencia ideológica entre evangélicos y católicos. Por otro lado en la parroquia de Ingapirca hay una clara composición política por cantonizar la parroquia ampliamente apoyada por los mestizos y resistida por los indígenas.

adulta o de la tercera edad con ex – dirigentes históricos de la comunidad bastante influenciada por la iglesia católica mediante la teología de la liberación que hace que los dirigentes tengan posturas ideológico-políticas distintas a la nueva dirigencia o “los renacientes” como llaman los antiguos cañaris refiriéndose a Sisid Grande.

Una segunda, particularidad de la comunidad Sisid es que no todos los sectores participan en la minga comunal o en las instituciones de cooperación conjunta, solamente cinco sectores Churuwayco, Kullka Loma, Galuay. Hatu de la Vrigen y San José colaboran, debido a su proximidad territorial con la tierra comunal y porque la mayoría de socios de la comuna se encuentra en esas secciones. El sector que se ausenta de participar en la tierra comunal es Sisid Centro o Werta Waycu, porque hay una alta presencia de comunidades mestizas que hacen difícil su vinculación étnica. A este respecto los dirigentes indígenas tienen el imaginario de que los mestizos no deben ser parte de la comuna y sustentan su argumento de acuerdo a su memoria histórica fuertemente vinculada a la imagen de Maria Inga Gañalsu, referente principal de la identidad cañarí, “los mestizos nunca tienen atribución de salir de la ceja para arriba, prohibiendo a que tengan acceso a todo tipo de recursos naturales, en caso de que saliesen deben votar con la ceniza, polvo, ají hasta el día de juicio, no saldrán para la paja, agua, ni para pastorear. A estos sitios no lo consientan, ni a nadie, ni a los ayamaitus y se casase las doñas con los mestizos echarán al río grande y que de allí nunca salgan" (Testamento María Inga Gañalsug). Por lo tanto, en la comunidad de Sisid existe una diferenciación étnica en cuanto al acceso de la tierra comunal y la participación en el trabajo comunitario. Los datos de investigación de campo demuestran que ni los sectores indígenas que pertenecen a la comuna superan el 60 % de participación activa, mostrando una crisis de la situación de la inversión de capital social a nivel comunitario.

Hay un conflicto en el sistema de gobierno que está representado por un Congreso General, una Asamblea Anual, una Asamblea Trimestral, y el Consejo de Gobierno, pues la comuna sólo cuenta con 234 socios²² de un total de 470 núcleos familiares²³, prácticamente la mitad de la población. En Churuwayco son 57 socios,

²² Actas de los estatutos de conformación de la Comuna de Sisid

²³ Según Censo realizado en Sisid el año 2007 con el apoyo de CEDIR y UEIB

Kullka Loma: 55, Galuay: 57, Hatu de la Vrigen: 56, y San José 9. De acuerdo a los estatutos de la comuna de Sisid son socios o comuneros:

Todos los habitantes que se hallan asentadas en el territorio, de Sisid Ayllu Llakta, que manifiesten su voluntad de formar parte y suscriban esta acta de reafirmar, ratificar; y los migrantes que a su retorno que soliciten en la Asamblea General su voluntad de reintegro. Y las personas o familias que vivan en éste territorio y no tengan la voluntad de formar parte de la comuna, pero se benefician de los servicios básicos, son considerados como particulares. (Estatuto de la comuna de Sisid, Art. 10)

Por consiguiente, casi la mitad de la población de Sisid actúa como particular, sin duda esto afecta en el capital social comunitario, es decir, la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación conjunta de la población. La reciprocidad en Sisid adquiere formas verticales y horizontales de intercambio, se encontraron instituciones que por largo tiempo caracterizaron la comunidad indígena como ser: la minga comunal, la tierra comunal, las fiestas, la economía de prestigio centrado en el prioste y las redes de compadrazgo. La solidaridad en la comunidad indígena se expresa en los recursos que generan mediante intereses comunes, el sentimiento de unidad que poseen expresada en la ayuda mutua entre los indígenas cañaris, los lazos sociales que unen a los miembros de la comunidad generando confianza, la importancia de las organizaciones sociales de la comuna, y la participación de mujeres entorno a la toma de decisiones conjuntas. Por último, la cooperación se manifiesta en el trabajo colectivo de los cañaris, los canales de información respecto a sus organizaciones, en definitiva el balance del bien común que genera la unidad de la comunidad. Estas tres características que componen el capital social comunitario están intrínsecamente relacionadas al acceso de capital económico y capital cultural como se mostrará en las siguientes páginas.

Las relaciones sociales de la reciprocidad

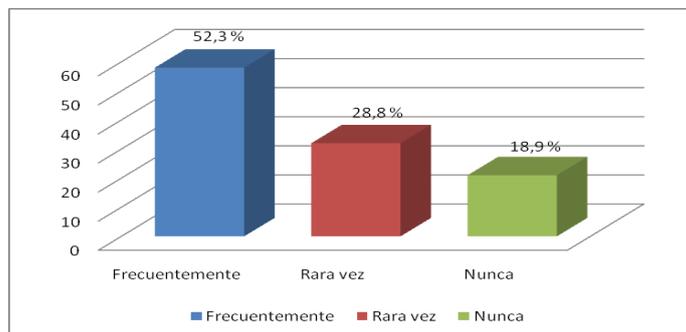
Una de las máximas expresiones del discurso indígena en Latinoamérica se basa en que los pueblos y nacionalidades mantienen el trabajo comunitario pese a estar fuertemente presionadas por el mercado capitalista y el Estado-Nación. Una de esas expresiones es la práctica de la minga, que es una palabra que deriva del quichua *minccaquni*, que

significa trabajo en comunidad, es una característica muy común en países como Ecuador, Perú y la parte del sur de Colombia, en Bolivia, esta actividad es conocida como el *ayni*.

Las mingas comunales en Sisid son celebradas, cada lunes, práctica de cultivo de la tierra comunal y en aquellos lugares donde se necesite mano de obra comunitaria, como por ejemplo, en las vías de comunicación al interior de los sectores de la comunidad cañari. De acuerdo, a los datos de la encuesta esta actividad está dividida en cuanto a su afluencia de participación entre aquellos que practican con frecuencia la minga comunal: 52,3% frente aquellos que rara vez o nunca la realizan 47,7 %, adicionalmente para este dato debe aclararse que la encuesta realizada en la comunidad de Sisid se efectuó con mayor énfasis en aquellos sectores donde la participación de acuerdo a los dirigentes es bastante fuerte, pese a ello los datos no son tan alentadores.

Gráfico N° 11

Participación cañari en la minga comunal



Fuente: Elaboración Propia

Los cañaris que participan en las mingas cuentan con distintos beneficios, económicos y culturales en base a las relaciones sociales que surgen de esta, es decir, que a partir de su participación comunitaria generan capital económico, capital social y capital cultural. La participación indígena en la tradicional minga comunal, de acuerdo a la observación de campo se divide en dos grandes motivaciones una ideológica y otra instrumental. La noción ideológica asume intrínsecamente en los indígenas de que “hay una inversión para la comunidad”, los que participan frecuentemente en las mingas plantean su afiliación porque perciben que esta actividad mueve el “desarrollo” para la comuna y la posibilidad de mantener la tierra colectiva, y por ende, conservar la unidad comunal. Sin

embargo, existen razones instrumentales que definen la mayoría de participación indígena que surgieron a partir de los finales de los noventa puesto que la migración contribuyó a que las familias cañaris sufran una desfragmentación y faccionalismo relevantes. Una primera e importante razón instrumental es que mediante la participación en la minga comunal, un indígena cañarí de Sisid tiene acceso a un pedazo de tierra comunal, que oscila entre 0,5 a 1,5 ha, de acuerdo a la antigüedad del comunero. Este pedazo de tierra proporciona al indígena cañarí, espacio para el pastoreo, pues en muchos casos es insuficiente el huerto familiar de propiedad particular o simplemente porque no tiene tierra, -los dirigentes actuales piensan hacer una distribución igualitaria para que no haya inequidad entre los socios, pues la distribución es otra forma de mantener la ecuanimidad en el acceso y distribución de la tierra comunal-. Otra racionalidad basada en una acción con arreglo a fines, es el hecho de que el indígena cañarí se considera “socio” de la comuna, que implica por una parte, una obligación sujeta a sanción mediante multas establecidas en los estatutos de la comuna, y por otra parte, el ser “socio” representa un estatus social al interior de Sisid,. También las multas, es uno de las principales motivos porque muchos indígenas no participan a nivel comunitario, ya que la multa por un día de trabajo es de 10 dólares y la falta a una reunión de la Asamblea Comunal equivale a 7 dólares, esto implica un gasto más que una inversión para el indígena cañarí, de todos modos, es un mecanismo que sostiene la práctica comunitaria y que en el movimiento indígena andino es bastante común en los sindicatos indígena-campesinos de Bolivia. En consecuencia se podría hablar de un remplazo de participación comunitaria, voluntaria e ideológica por una participación instrumental, normativa y sancionada.

Sin embargo, la voluntariedad de la población indígena cañari en la época de su auge organizativo fundó las bases de la FOCAI y la UPPCC dos de las principales instituciones representativas a nivel de su capital social supra-comunal, el decaimiento de la voluntariedad y las posturas ideológicas de lucha por la tierra es el reflejo de la crisis de las OSG`s indígenas en la sierra sur del Ecuador que van de la mano de la crisis de las comunidades indígenas.

Dentro el estatuto de la comunidad de Sisid, existe un sistema de control para la participación “cuando los miembros reincidan en las faltas, el Consejo de gobierno convocará a la Asamblea de la comuna, [que] es la máxima instancia la que aplique las

sanciones de multas, suspensión de derechos, expulsión y dejara constancia mediante actas” (Estatuto de la comuna de Sisid, Art.48). Un dirigente de la comuna resume el actual proceso del trabajo comunal en la minga:

Nosotros tenemos una norma, que todos los lunes asisten a las mingas, tenemos un equipo agrícola mínimo, una maquinaria, que es un tractorcito, eso nos apoya bastante, pero todos los lunes, los compañeros deben asistir a una minga, y en el páramo, tenemos sembríos, pastos, ganadería, y estamos trabajando últimamente poniendo truchas. Entonces, la gente va, tiene que cumplir un cierto número de días de trabajo por año y eso se incorpora en un sistema de Excel, se contabiliza días de trabajo por horas, ósea el compañero, la compañera, puede ir a trabajar media hora y eso se contabiliza, no necesariamente tiene que estar un día completo, pero tiene que cumplir con el número de horas establecidos esa es la forma de hacer mingas. Todos participan, por ejemplo, cuando hay saqué de papas van todos y todos tienen su parte obviamente el exceso se va al mercado (Segundo, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010).

De acuerdo, a las entrevistas realizadas hay bastante descontento respecto a las multas ya que para los indígenas cañaris antes no pagaban por participar, “no había multas, sólo la orden del gobernador (...) ya no están obedeciendo algunos, yo no estoy de acuerdo, toditos entre juntos, sea agua potable, sea casa comunal, nadie puede multar, pero desobediente son la gente también” (María, comunera cañarí, Sisid, septiembre 2010). Esta obligatoriedad del comunero como se verá más adelante es uno más de los elementos que está provocando una tensión social en la comuna de Sisid por dividir o parcelar de manera legal e individual la tierra comunal. Así, las mingas comunales parecen entrar en una especie de lógica taylorista donde cumplen determinadas horas de trabajo para acceder a sus beneficios y están supervisados por la norma de la multa y sanciones mediante la organización del cabildo, los excedentes de los productos agrícolas son vendidos en las ferias de Cuenca y de El Tambo y estos son utilizados para actividades en favor comunal.



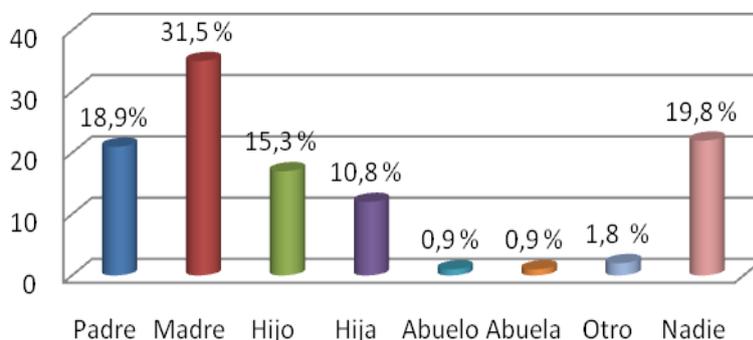
Minga comunal en Sisid

Adicionalmente hay dos razones instrumentales no menos significativas que contribuyen a la afiliación hacia la minga comunal y la participación comunitaria, por una parte, el trabajo colectivo representa una fuente de alimentos para el autoconsumo que implica cubrir un gasto económico a las familias. Por otra parte, la minga es una pequeña fuente de generación de trabajo en aquellas actividades que se requieran como ser el controlador del agua potable, la contratación de maquinaria, los cuidadores de potreros comunales, etc.

Un dato interesante de las relaciones sociales entorno de la minga comunal es el papel de las mujeres, pues hay una feminización de este trabajo comunitario ya que la participación de madres, hijas y abuelas es bastante llamativa, en realidad cuando se visitó la minga en las frías alturas del páramo la presencia de las mujeres fue muy visible en las cosechas y en las largas caminatas para acceder a la tierras comunal, de acuerdo a la encuesta de 111 hogares de la comuna alrededor del 53 % son mujeres las que representan a sus hogares, como se figura en el grafico siguiente. Pese a esto la dirigencia cañarí de Sisid se mantiene ya por bastante tiempo con alta presencia de varones en los principales cargos de dirigencia.

Gráfico N° 12

Representación por parentesco en la minga comunal



Fuente: Elaboración Propia

Por último los beneficios de la participación comunitaria y del trabajo en la minga minga comunal son la limpieza de cunetas y de carreteras internas de Sisid, mantenimiento de canal de riego, manejo y mejoramiento de potrero comunales, mantenimiento del sistema de agua potable, cultivo de tierra para siembra de papas y organización para las festividades de San Juan Bosco -única fiesta que se festeja comunitariamente-. Con estos elementos la institución de la minga comunal podría parecer atractiva para el desarrollo territorial de la zona, pero cuando se preguntó a los jefes de familia ¿Cuál es la organización más importante para su hogar?²⁴, los resultados fueron variados, ya que la Junta del Agua y las iglesias de tendencia evangélica y católica compiten frente al trabajo comunitario. En la comunidad de Sisid existe una presencia importante de iglesias católicas y evangélicas, entre estas se encuentra la de Jesús Credo, Bautista, Unión Misionera, Cuadrangular y otras.

²⁴ Sisid cuenta con otro tipo de organizaciones pequeñas como ser un centro juvenil, comités de padres de familia, organización de mujeres “María Inga Gañansug”, Asociación kuri Sisa, Clubes Deportivos: Peñarol y Milán.

Cuadro N° 7

Organizaciones más importantes para los cañaris

Organización	Frecuencia	Porcentaje
Comuna	46	41,4
Iglesia Evangélica	15	13,5
Junta de Agua	31	27,9
Iglesia Católica	14	12,6
Asociación de Mujeres María Inga	1	,9
Otro	4	3,6
Total	111	100,0

Fuente: Elaboración Propia

La importancia de la comuna alcanza un 41 % que hace pensar que los indígenas cañaris siguen priorizando a esta –referimos a la comuna en relación a la minga y la administración de la tierra comunal- porque mediante esta se provee tierra “gratuita” distribuida entre todos los socios, además la actual dirigencia se encargó de revitalizar las mingas porque en las últimas gestiones según nuestros informantes la situación fue bastante más caótica y des-incentivada. La comuna se encarga de distribuir los productos más explotados de la producción de la tierra comunal como son la papa y el melloco, administra los huertos, potreros, produce agricultura llevando a dar soberanía alimentaria a los socios para ello coercitivamente mantiene la organización para proporcionar ayuda económica, sólo en el año 2009 la comuna administró 56.000 dólares en base a ingresos de venta de pasto, papas, leche, carne, ganado, cobro de servicio de agua potable, aportes que se recolectan para el mejoramiento vial, aportes para la agricultura, el cobro de multas por días no trabajados en la minga, aportes por sistema de riego, mejoramiento vial, etc.

La comunidad de Sisid centró su construcción histórica de capital social entorno de la posesión y propiedad de tierra comunal. Por ende, la minga comunal esta en relación directa con la propiedad colectiva, que el IERAC en el año de 1989 adjudica de manera legal a las comunidades de Sisid y Caguanapamba un total de 7.468 has, que posteriormente en la comuna de Caguanapamba se dividirían, este proceso de parcelación de tierras comunales aun no sucede en Sisid pero a continuación se explica este proceso en los años noventa en algunas comunidades de la zona del Cañar.

Muchas comunidades conocen un proceso de división de las tierras comunales entre sus socios. Por ejemplo en Pilcopata, a principios de 1994, los socios obtuvieron las escrituras individuales del IEARC y el páramo perteneciente a la comunidad en realidad dejó de ser tierra comunal. En Cachi, se entregó una parcela de 1200 m² a cada socio para hacer trabajos agrícolas, en Cahuanapamba se dio lotes de 1,5 ha a 2 ha con la misma finalidad, los socios de la Cooperativa Jaime Roldós obtuvieron recientemente una parcela de 3 ha para el uso individual; y en Huayrapungo cada socio obtuvo terrenos con escrituras de 8 hasta 10 hectáreas para el pastoreo de su propio ganado. En síntesis, se tiende a convertir los páramos en lotes individuales. Este proceso es el resultado del aumento de la presión sobre las tierras en la región. Esta situación lleva a un uso más intensivo de las tierras, con las consiguientes consecuencias perjudiciales para el medio ambiente. Es particularmente preocupante que con la conversión del páramo en tierras agrícolas, el mismo pierde su función hidrológica de ser una “esponja” (Gálvez, 1993:153)

En la actualidad en la comuna de Sisid hay una fuerte resistencia por la división de la tierra comunal por parte de los dirigentes frente a una permanente demanda de una parte de la población de parcelar la tierra comunal mediante títulos individuales, en especial, de aquellos socios que son migrantes en EE.UU. y que ven en la tierra comunal un perjuicio para la modernidad de la comuna y la lógica es hipotecar los terrenos para créditos o ingresos adicionales individuales. En cambio los argumentos que se oponen al fraccionamiento de la tierra comunal advierten que una pérdida del recurso comunal es una forma de acabar con la comunidad de Sisid - aunque en los hechos hay un uso más personal que colectivo de los huertos comunales - , para un dirigente de Sisid la solución es dejar de trabajar las mingas agrícolas y hacer mingas para la ganadería pues no necesita mucho trabajo comunitario.

Hay que hacer lo que la gente quiera pero sin dar paso a que se acabe o muera la organización, no se trata de destruir a la organización, se trata de más bien de que la gente se sienta contenta (...) pero a cambio también de eso, la comunidad tiene que seguir viviendo, por ejemplo, ahorita tenemos potrero, ahora son las mingas cada Lunes, que tal si hacemos las mingas cada un mes, pero una buena minga, de ir vaneando, ir regando los potreros y ya no las papas, porque hablando económicamente, las papas no es rentable, en cambio, los potreros sí, no trabajas mucho, necesitas poca gente y los animales ahí pasan tranquilos (Segundo, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010).

En este marco la crisis de la tierra comunal puede llevar como en el caso del capital social familiar a una disminución de las tradicionales redes de relaciones sociales a nivel comunitario, ya que un cambio en el régimen de acumulación del capital económico mediante la ganadería implica otras formas de relaciones sociales que muchas veces se aleja de las tradiciones y costumbre que la agricultura generaba. Por ejemplo, una de las redes sociales que prácticamente está sepultada en Sisid es el trueque, de acuerdo a nuestra encuesta sólo 12 personas conocen y rara vez practican esta actividad, solamente hace unos 15 años se intercambiaba papa, melloco con maíz, panela, sal, ají, capulín con poblaciones del norte de la región y Azogues. Este sólo elemento hace reflexionar sobre la imposibilidad de construir una economía social y solidaria en zonas indígenas como Sisid. Un comunero cañari explica en sus palabras el proceso por el cual surge la demanda de división de la tierra comunal, que sepultaría las ya vapuleadas relaciones de reciprocidad y solidaridad:

Cuando mueren los familiares de alguien, ellos agarraran como herencia [la tierra comunal] y piensan que es herencia sus terrenos, no les gusta aflojar, esas ideas tienen los antiguos, no piensan en el futuro, pensaríamos en el futuro, pediríamos partir, cada cuatro años, tres años aunque sea un pedacito, pedacito, hasta donde podamos eso se debe hacer (...) Pero no pueden vender ese terreno, porque es tierra comunal, no pueden vender. No hay como, ni repartir, pero no pueden vender, no pueden poner como hipotecas, estos terrenos comunales. (...). Eso quieren hacer, han dicho que nuestros terrenos nosotros podemos hacer escritura [individual], pero en escritura [de la tierra comunal] dice bien claro nadie puede hacer las escrituras privadas, porque son sitios comunales del Estado, nadie puede hacer, porque esta escritura se ha hecho en año 1603, mediante nuestra madre símbolo Maria Inga Gañalsu (Luis, operador de agua potable, Sisid, septiembre 2010).

A continuación presentamos dos relatos de indígenas cañaris que por un lado argumentan la división del recurso comunal y por otro lado, se transcribe las palabras de experiencia de un dirigente cañarí que aboga por el mantenimiento de la misma:

Tierra comunal	Opinión cañarí	Variables en juego
Mantenerla unida para la permanencia de la comunidad	<p>Custodio, ex - dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010</p> <p>No se puede parcelar el terreno comunal, porque seguramente puede hacerse un terrateniente, nuestros hijos donde van a quedar, porqué terrateniente es el que tiene plata, va a comprar, el que no tiene plata puede vender y puede salir, a vivir otra parte sin tierra, sin nada, la comuna es para que nadie muera de hambre (...). La Reforma Agraria enseña que sean iguales todas las partes, tanto en la hacienda, como las comunas, y las cooperativas. Ahorita las cooperativas porque están vendiendo, porque tiene sus títulos individuales. Puede un migrante llegar con miles de dólares, puede comprar, y el otro queda sin derecho, es el peligro que corre por las comunas, porque no hay mano de obra dicen algunos, hay que aprovechar esos terrenos dicen (...) ahora estamos iguales, sembrando iguales, comiendo iguales, trabajando iguales, si toca ir al canal vamos todos, si toca ir a la carretera, vamos todos, si toca trabajar por acá por el centro, vamos todos, a eso se llama organización y da orgullo o no es cierto (...), para la comunidad hay personas que tal vez no quieren esta visión</p>	<p>Ideología entorno a la tierra</p> <p>Apoyo al comunitarismo</p> <p>Rechazo a la acumulación de dinero</p> <p>Discurso dirigentes antiguos</p>
Mantenerla dividida para la modernización de la comunidad	<p>Juan, ex – migrante cañarí, Sisid, septiembre 2010</p> <p>La comunidad de Sisid en vez de progresar continua lo mismo, esclavizado, todos los cumuneros siguen siendo esclavos, todos los años trabajan y trabajan, antes sabían que eran esclavos, trabajan para comer para techo, vestimenta. Hoy, lo mejor sería dividir en partes iguales todo lo que es comunidad de Sisid para que no sigan trabajando están produciendo papas la pobre gente trabaja ni siquiera se beneficia</p>	<p>Ideología de la modernización</p> <p>Apoyo a la individualización</p> <p>Expectativa por acumulación de dinero</p> <p>Discurso de dirigentes jóvenes</p>

Al parecer hay una división generacional y política sobre la tierra comunal que es una de las pocas que se mantiene en el austro ecuatoriano. En Ingapirca las comunidades de Caguanapamba y de Huayrapungo, esta ultima ejemplo de organización campesina-indígena es prueba de los efectos de la división de su territorio comunal, puesto que este proceso no mejoró los niveles de pobreza y desigualdad sino en cambio llevó a una desorganización de las bases indígenas y campesinas que posteriormente se reflejaría en la crisis de las OSG de la CONAEI y la FENOCIN.

La solidaridad y cooperación cañari

La solidaridad es una relación social que puede ser entendida desde los procesos de interacción de las personas, desde la fuerza de los vínculos interpersonales, y la “fuerza de un vínculo es una (probablemente lineal) combinación del tiempo, la intensidad emocional, intimidad (confianza mutua) y los servicios recíprocos que caracterizan a dicho vínculo” (Granovetter, 2000:42). Por lo tanto, parafraseando a Homans (1998), cuanto más frecuentemente las personas interactúan las unas con las otras, más acertados serán sus, cada vez más fuertes, sentimientos de amistad y de confianza.

Visitando la comunidad cañarí de Sisid se puede encontrar con dificultades para acceder a los distintos sectores del territorio, llegar a un sector es bastante complicado porque no existen vías de comunicación y transporte, llegada la noche es prácticamente imposible ver algún tipo de interacción social comunal. Este elemento sumado al miedo de la presencia de pandillas, la falta de comunicación telefónica, poco transporte terrestre y por supuesto, la migración hace que la frecuencia de visitas entre vecinos cañaris sea bastante baja. Este contexto tan simple y minúsculo para algunos funcionarios estatales influye en la desaparición de una institución fundamental en la economía campesina: El compadrazgo, ya que casi la mitad de los indígenas cañaris ha perdido el contacto con su compadre o ya no tiene este.

Cuadro N° 8

Compadres cañaris en Sisid

	Frecuencia	Porcentaje
Tiene	51	45,9
No tiene	29	26,1
Sin contacto	31	27,9
Total	111	100,0

Fuente: Elaboración Propia

Por ello se puede entender que la percepción y opinión de los indígenas cañaris encuestados sobre la unidad de la comuna es bastante dividida ya que un 56,8 % cree que la comunidad está unida en parte, estos procesos se explican anexamente porque la

institución fundamental –comuna-, ya no representa capital económico para las comunidades sino las relaciones sociales entorno de la ganadería, la migración y otras actividades no agrícolas, que generalmente son relaciones individualistas, mercantiles y competitivas. Es decir, desde un punto de vista durkheniano en la comunidad de Sisid cada día se está más alejado de una solidaridad mecánica y cada día se está más cerca de una solidaridad orgánica, pues hay una mayor división del trabajo.

Cuadro N° 9

¿Cómo clasificaría la unidad de la comuna?		
	Frecuencia	Porcentaje
Muy Unida	42	37,8
Unida en parte	63	56,8
Algunas disputas y conflictos	1	0,9
Nada unidad	5	4,5
Total	111	100,0

Fuente: Elaboración Propia

Un ejemplo concreto de la pérdida de las relaciones sociales solidarias andinas se encuentra en la apelación por dividir su tierra comunal, protegida hasta el momento por el estatuto de la comuna que en uno de sus artículos señala que “el terreno comunal se mantendrá en global y es indivisible, por ningún motivo podrá entregarse individualmente, sin embargo de lo establecido se considerará la entrega de parcelas para huertos familiares, siendo estas parcelas reintegradas a la comuna para volver a entregar equitativamente para los renacientes y sea implementado por huertos familiares” (Estatuto de la Comuna de Sisid, Art.33). Esa situación se modificará de acuerdo a la perspectiva de la dirigencia política, y mientras sus canales de información sigan manteniéndose, al respecto un 53,6 % de la población cañarí piensa que la dirigencia tiene una moderada forma de informar respecto a sus decisiones.

Respecto a la solidaridad comunal con los mestizos²⁵, el acceso al recurso agua prácticamente obligaba a los *mishus* a generar acuerdos y trabajo comunitario con los

²⁵ Según el censo realizado en la comuna Sisid en Junio de 2007, se constató que esta importante comunidad alberga a 470 núcleos familiares compuesto por 83% de indígenas y el 17% de población mestizo-as campesina y un total de 1927 habitantes. El idioma oficial de la población indígena es kichwa y como segunda lengua el español; los mestizos-as solo hablan esta última lengua (Caguana, 2008:3).

cañaris, en especial para la construcción de canales de riego. Sin embargo, estas relaciones sociales solidarias vigentes hasta los años ochenta y noventa, presentan hoy, un conflicto étnico que más adelante se describirá. En consecuencia, las relaciones de solidaridad consiguientemente se expresan en una diferenciación social puesto que una parte de la población por los procesos de acumulación de capital económico (tierra y remesas) ya no necesita de la administración comuna porque simplemente no viven en el territorio o su proyecto de vida ha cambiado sustancialmente por la “sociedad del espectáculo” como diría Guy Debord (2008), donde la mercancía completa su colonización en la vida social por el hecho que representa irse a la *iony*. “Ahorita todo, está totalmente cambiado, algunas personas han hecho algo con los trabajos de migración y algunos no hemos hecho nada, mejor se está destruyendo, destruyendo las familias, guaguas botados, igualmente los terrenos, tantos terrenos están botados, así tengan las tierras van a Estados Unidos” (Custodio, ex - dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010).

Las nuevas instituciones en el capital social indígena

Como ya se había adelantado frente a la comuna organización central de los cañaris aparece con bastante influencia las relaciones sociales de las instituciones religiosas que adquieren una importancia sustancial en el capital cultural y capital social de las comunidades cañaris, la presencia de estas ya vienen desde los años setenta, primero con una fuerte influencia católica y posteriormente con la aparición de las iglesias evangélicas. De acuerdo a nuestra encuesta la afiliación religiosa es del 20,7% (evangélico) y un 61,2% (católico), dejando menos del 20% a una población que mantiene valores de creencias cañaris, y aquellos que simplemente son ateos. Un estudio completo sobre la conversión de una “cosmovisión indígena” a una “cosmovisión religiosa” en Sisid se encuentra en los estudios de Cárdenas (2009) y Duchi (2010).

Sobre la base de la presencia de la iglesia católica se han formado relaciones de reciprocidad y solidaridad, que tenían su expresión más clara en las fiestas de la comunidad, que fueron desapareciendo paulatinamente, un claro reflejo de estas son las extintas fiestas de San Pedro, Corpus Cristhi, Carmen Octava, “había toda clase de

fiestas, lo que era con la religión católica, éramos todos unidos, se unían (...) ahora todas las fiestas mejor han desaparecido, algunitos se van. Unas cuatro o seis personas, van a llevar a la imagen y se van a la misa, antes eran unas fiestas enormes, grandes, ahí venía mucho disfraz, había tanta cosa” (Manuel, sindico de la iglesia, Sisid, septiembre 2010). Estas fiestas de tradición católica creaban una red de relaciones sociales con otras comunidades del Cañar como explica el síndico de la comuna:

San Pedro, Semana Santa, catecismo de la Doctrina Cristiana, todo hacían, ya murieron toditos (...) como un rito había, una lúá, escaramuzas, pero si venían a pasar acá. De todos los sectores participaban, todos los sectores, venían de la Tranca, de Honorato Vázquez, venían a jugar, andando a pie (...). Todo eso se ha perdido, ni los jóvenes están tratando de recuperar nada. Preparaban harta chicha, trago, dice que nosotros hemos tomado dos mulas de trago cuando pasaba primer año, ahora, sólo vamos a pasar a la misa, antes traían un palo grande y tejían, iban tejiendo, había antes, ahora ya no hay.

La única fiesta católica que se mantuvo es la del “patrono” San Juan Bosco, una fiesta de la cual participan una interesante parte de la población indígena, más del 80 % de los cañaris, pero muy pocos son los que mantienen la relación social clásica del capital cultural indígena: El prioste²⁶, ya que sólo un 16,2 % práctica esta tradición andina. También la iglesia católica en los años ochenta tuvo su influencia más notable en el impulso organizativo mediante la teología de la liberación un importante cura que mantuvo este ímpetu fue Ángel Castillo de la parroquia de Ingapirca, que inicio redes sociales extra-comunales que permitieron la conformación de la organización más representativa de la parroquia: La FOCAI²⁷.

En el caso de la iglesia evangélica los cañarí ven este espacio como una oportunidad para “la vida, la salud y quitar la borrachera”, pero esta explicación tiene implicaciones mucho más complejas. A diferencia de la iglesia católica; la religión evangélica tiene un papel caritativo frente a la población cañarí, ya que apoyan a los niños y niñas con útiles escolares y cursos gratuitos sobre enseñanza religiosa donde se les proporciona alimentos y otros insumos para el beneficio de los menores. Por

²⁶ En el Ecuador es el personaje que corre con los gastos de la fiesta: es decir con los gastos de la misa y de la procesión, de la banda de música y de las bebidas y comidas a los participantes. Es una economía de prestigio. Nota del libro Huasipungo de Jorge Icaza. Editorial Libresa (1989)

²⁷ Frente de Organizaciones Campesinas y Agrícolas de Ingapirca

ejemplo, una de las iglesias con bastante influencia es Visión Mundial²⁸ que “en época de Navidad, dan colchones, dan cobijas, así veo igualmente como gente pobre, yo veo que no es por seguir a Jesús sino tal vez por interés, por ser pobre, porque no son por seguir por la religión misma” (Nicolás, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010). Estas corrientes evangélicas cuentan con un importante canal de información que es Radio “La Voz de Ingapirca” que genera una red de relaciones entre indígenas evangélicos y mestizos a nivel provincial, cantonal y parroquial.

El papel que jugaron las iglesias cambió sustancialmente el capital social comunitario y familiar de antaño, pues se produce transformaciones sociales que muchas veces se expresan en conflictos internos entre los dirigentes evangélicos y católicos, que tiene como producto objetivo, un papel preponderante en la individualización de la comuna, este proceso lo explica de mejor manera Cárdenas (2009):

Muchos defendían a los sacerdotes de la Iglesia Católica, otros a los pastores evangélicos; ahí se alimentaron los problemas entre indígenas, los quichuas evangélicos siempre se sintieron víctimas de las persecuciones. Sin embargo, para muchos de los no católicos estos problemas no han cesado, por una parte se terminaron los enfrentamientos físicos, pero por otra se fortaleció la discriminación ideológica. Los evangélicos cristianos en esporádicas ocasiones han sido aislados por las distintas Organizaciones de Segundo y Tercer Grado y en otras ocasiones ellos mismo se han separado de la organización política. (Cárdenas, 2009:99)

Por último, otra organización que tiene una importante incidencia en la comuna cañarí es la Junta del Agua, que pese a ser parte de la comuna adquiere una importancia autárquica, pues para los indígenas “sin agua no se hace nada”, esta organización maneja el acceso a riego y agua potable, la participación en la Junta del Agua es bastante importante ya que hay un “miedo a que quiten agua por no participar”, la participación en esta organización llega hasta un 80,2 % de manera frecuente. Seguramente esto se entiende porque el agua en la región de Cañar es un recurso muy escaso, por eso convendría hablar que se mantiene un sistemas de riego comunitario ya que “consiste en el manejo de agua a nivel de sistema y comunidad (distribución de

²⁸ Visión Mundial es una organización cristiana humanitaria que trabaja para crear un cambio duradero en la vida de las niñas y niños, las familias y comunidades que viven en la pobreza. Motivados por nuestra fe cristiana nos dedicamos a trabajar con las personas más vulnerables del mundo; sin importar su religión, raza, grupo étnico o género. En: <http://www.worldvision.org.ec/visionmision.aspx>

agua, dotaciones, turnos) y la organización y gestión de sistemas de riego a nivel comunidad: el diseño, ejecución, manejo de sistemas y modelos de riego, la organización social (junta de agua) y el plan de cultivos” (Gálvez,1995). Igualmente en la Junta del Agua la representación de mujeres es sumamente sustancial como en la minga comunal esto demuestra el papel activo de las mujeres cañaris por mantener vivas las instituciones organizativas de la comunidad. Paradójicamente dentro de la comuna existe otra Junta de Agua, de origen mestizo denominada canal de “Clachiplaya de San Juan Bosco”, que alcanza a un aproximado de 200 personas como socios que a la larga provocaría un conflicto por el acceso al recurso vital en el territorio.

El conflicto étnico: ¿Capital social negativo?

Cuando uno llega y recorre las entrañas de la comunidad de Sisid se observa que algunos carreteros o vías de transporte están bloqueados con cadenas que impiden la libre circulación del transporte, los indígenas explican que esto es debido a que las personas “externas” que usan las vías no colaboran en la construcción de estas pues ha requerido trabajo comunal, el cual no es reconocido por el Estado, “ni por nadie”, creando un resentimiento del poco valor que se da a la colectividad por parte de los de “afuera”. Con el bloqueo de la carretera se intenta valorizar de alguna manera el trabajo comunitario ya que los comuneros pueden abrir mediante una llave estas vías. Las personas externas deben colaborar con algún pequeño monto de dinero para poder acceder a las carreteras internas de Sisid.

Esto se puede considerar como una muestra del abandono del Estado, pues no se preocupa por la vinculación vial de las comunidades, que en la mayoría de los casos se encuentran en condiciones desfavorables para la circulación y comercialización. Situación lamentable porque en general en la parroquia de Ingapirca la mayoría de las comunidades campesinas, mestizas e indígenas sufren por el acceso de vías de comunicación que perjudica la venta de leche, comercialización agrícola entre comunidades y sobre todo es un obstáculo para la generación de capital social, pues prácticamente cada comunidad vive aislada de las otras, por ello, se entiende la paulatina desvinculación de las Organizaciones de Segundo Grado con sus comunidades pues en muchos casos no hay forma de llegar a ellas.

El caso de las cooperativas campesinas, es un ejemplo representativo de la crisis que provoca la falta de canales de información territorial. Por ejemplo, la famosa Cooperativa Santa Teresita de Huayrapungo de Ingapirca²⁹, que en los años 70 y 80 contaba con una vitalidad organizativa envidiable empieza a decaer a inicios del año 2005, y uno de los factores principales fue la falta de acceso y vinculación con sus bases, ya que estas fueron creciendo poblacionalmente lo que llevó a una disminución de incidencia territorial de sus sectores, que llevo a su desaparición casi completa.

El cierre de vías al interior de Sisid es visto por dirigentes mestizos como un conflicto iniciado por los indígenas que se expresa en alusiones despectivas y racistas contra los mismos. Para Burgos (2003) los cañarís se encuentran en un contexto de etnocentrismo enfermizo pues “hay convivencia interétnica pacífica pero todavía desigual”. Por ello se hace difícil pensar en la consolidación de un capital social homogéneo en la parroquia de Ingapirca pues los canales de vinculación no existen para dicho fin. Además desde hace unos 30 años atrás y hasta el día de hoy persiste un conflicto entre comunidades indígenas y mestizas³⁰, de cuya situación destaca la comuna de Sisid.

El conflicto con los *mishus* o mestizos surge en la comunidad cañarí con la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe a inicios de los años noventa, una política que se orquestó en las líneas estatales y desde los escritorios sin conocer la realidad social y política comunitaria. Las relaciones sociales entre indígenas y mestizos se degradaron tanto que incluso han llegado a agresiones físicas como explica un indígena de Sisid: “pelea a palos, a puñetes, a veces sabíamos pelear a piedras eso sucedió casi en el año 2000, ya ellos se separaron, después de separados querían hacer Comuna San Juan Bosco” (Elías, comunero cañarí, Sisid, septiembre 2010). El sector de San Juan Bosco o como los indígenas la conoce como Werta Waycu, buscó formarse como comuna mediante el Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda (MIDUVI), para ello crearon otras instituciones paralelas dentro la misma comunidad como son una

²⁹ Desde el año 2004 se dividen las comunidades que comprendían la gran comunidad de Huayrapungo, que se organizaba en la moderna forma Cooperativa con alrededor de 300 socios. Actualmente está dividida en 4 comunidades. De acuerdo a nuestros entrevistados la Cooperativa Santa Teresita de Huayrapungo tenía proyección de venta de leche hacia Guayaquil, pero un proyecto “gringo” provocó conflictos de intereses que a larga llevaría al fracaso de este proyecto. Es menester mencionar que Huayrapungo es una indispensable zona de investigación futura.

³⁰ En la comunidad indígena de Sisid se encontraron apellidos mestizos como Mendoza, Crespo, Miranda, Pino, Ortiz, y Espinoza.

Escuela, Colegio e Iglesia. Un dirigente mestizo nos amplia este proceso de conflicto étnico:

La razón es esta educación bilingüe, antes con ellos [indígenas] nos educábamos igual, salíamos muy bien, era una maravilla, pero cuál es el motivo que viene profesores bilingües, ya vienen buscando el racismo, (...) ya nos empezaron a destinar la cancha, nos empezaron a destinar las fiestas, que no hagamos allá arriba (...), como la fiesta de San Juan Bosco, que hacíamos en honor a aún imagen que hay aquí, patrona de la comunidad, somos católicos nosotros y nosotros respetamos cada cual, (...) nosotros, nunca hemos buscado, el decir, de racismo o separarnos, o ser una mala gente, jamás, nosotros hemos pasado un oficio en contra de la educación bilingüe, la educación es libre, el que quiere estudiar el hispano estudia, el que quiere poner bilingüe (...) así estábamos un buen tiempo. Entonces, estos señores, ya que después que todo estaba hecho, quién iba a imaginar que esta gente por la educación que viene, nos separan directamente, dicen, ustedes están yendo allá, nosotros acá, ahora estudien donde puedan vayan a Ingapirca vayan al Tambo. Y así, aquí estábamos sufriendo (...) fuimos al Ministerio de Educación, yo como dirigente me llevaron a Quito. La Ministra me manda con orden, ustedes trabajen en la hispana y los otros bilingüe, más tarde, la misma Ministra ya se contradice, dice que no, y vuelta otro oficio que tiene estudiar en la misma, entonces, la base ya no podía aguantar. Antes, la gente mestiza éramos los que más aportábamos al centro [Werta Waycu], trabajábamos la escuela, la Iglesia, el centro de salud, todo, madera salía de aquí abajo, hacíamos todo, era una bonita unidad, pero como digo por esta educación se dejaron llevar unas tres o cuatro personas, nos acabaron todo. Entonces, en vista ya, para no estar peleando, nosotros buscamos aquí un pedazo de tierra, hicimos otra escuela, todo esto aparte. Pero nosotros no hemos hecho con la idea de separar. Entonces no es nuestro sentimiento ni nada de eso sino porque nosotros también buscamos nuestro porvenir (...) el noventa y dos, y noventa y tres, inicia esta división, pero antes no había, pero antes éramos una unidad ejemplificadora (Luis Humberto, dirigente mestizo, Sisid, agosto 2010).

Otra variable de influencia de este conflicto étnico se genera a partir del turismo en relación al principal Complejo Arqueológico del Ecuador, y centro simbólico del pueblo y movimiento indígena. Las comunidades de Sisid y Caguanapamba (Ingapirca-El Tambo), durante un congreso comunal, consolidan un grupo con la iniciativa de generar un proceso de turismo comunitario, que logran consolidar el año 2002 por decreto gubernamental que designa la administración del Complejo Arqueológico de Ingapirca al Instituto Indígena del Pueblo Cañari (IIPC). Esta concesión del Estado para la gestión del Complejo respondía para Cantero y Fernández “a la misma lógica que había

animado a la intervención del Estado en la zona; esto es: un modelo de intervención hegemónica en el que no se contaba con la participación de las comunidades. Paradójicamente esta intervención hegemónica del Estado puede considerarse como una consecuencia a la lucha y reivindicaciones de las comunidades” (2007:147). Esta situación provocó que en septiembre del 2005, los mestizos de la parroquia de Ingapirca que se sentían excluidos del proyecto, “un tanto incitados por políticos regionales, se armaron de los más diversos instrumentos, tomaron violentamente el sitio de Ingapirca y echaron a los indígenas. Lo cual dio un vuelco a las esperanzas que se habían depositado en la gestión del complejo como motor de un plan integral de desarrollo” (Cantero y Fernández, 2007: 147). Actualmente el Complejo Arqueológico está administrado por el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPC), y haciendo una revisión de hemeroteca encontramos que los principales argumentos del Estado y sus representantes es plantear que el problema de la implementación de un proceso de turismo comunitario es la mala planificación en temas financieros, administrativos y políticos, sin darse cuenta que el problema estructural de la aplicación de un turismo comunitario es la paulatina crisis comunal que sufre la parroquia de Ingapirca, Una crisis que afecta tanto a mestizos como indígenas, que ponen sus expectativas en torno al turismo comunitario como base de un posible elemento de crecimiento económico, tanto así que en las pocas escuelas y colegios que existen en Ingapirca forman a sus estudiantes con una orientación de guías turísticos. Lamentablemente en el Ecuador sólo se conoce el Complejo Arqueológico de Ingapirca y se olvida de la presencia de las 25 comunidades indígenas y campesinas que soportaron la presencia de la hacienda y que contribuyeron a la soberanía alimentaria del país, estas comunidades son invisibilizadas por el turismo. En resumidas cuentas, las relaciones sociales entre mestizos-indígenas está bastante deteriorada, que es un factor que imposibilitaría la construcción de capital social, y por ende políticas públicas de desarrollo local o desarrollo territorial rural, pues los conflictos llegan a todos los niveles desde micro-espacios de Sisid como el transporte de buses, una competencia enfermiza entre las asociaciones de transporte, Trans Culebrillas (indígena) e Inga-Trans (mestizo). Hasta diferencias políticas entre la dirigencia parroquial mestiza y la dirigencia de las comunidades indígenas por conformar Ingapirca en un cantón.

Por consiguiente, es pertinente criticar a partir de esta experiencia la base de los proyectos de turismo comunitario, que tienen su pilar fundamental en el supuesto de la presencia de capital social en las comunidades indígenas, por eso, es necesario, tener una visión más holística de las comunidades, y para ello el capital social de Bourdieu puede generar pautas concretas para ello. De lo contrario, el turismo comunitario estimularía, si bien un crecimiento económico pero sobre bases sociales desfragmentadas que no aportarían a la solución del empobrecimiento local.

Capital social supra-comunitario

El capital social supra-comunitario tiene que ver con las instituciones extra-comunales que generan relaciones sociales desde un ámbito local de la comunidad que generalmente se expresan en intereses o beneficios políticos, económicos, sociales y culturales que llevan a la homogenización en el caso indígena del movimiento político del Cañar. En el nivel supra-comunal se analizan los vínculos de las organizaciones de base y la conformación de redes hacia afuera que generalmente está a cargo de los dirigentes locales.

La zona de estudio que abarca las provincias de Cañar, y más específicamente la parroquia de Ingapirca está fuertemente golpeada como ya se ha visto por dos procesos característicos de la sierra sur del Ecuador. Por un lado, la presencia de una alta migración de población económicamente activa y por otro, un proceso paulatino de cambio de régimen de producción de la agricultura a la ganadería. Estos dos elementos tienen efectos en la composición familiar y comunal de las poblaciones indígenas y campesinas de la sierra sur que sufren las consecuencias sociales. Por ello, en el presente acápite de la investigación se exterioriza algunos efectos del contexto estructural de la zona en el movimiento indígena del Cañar.

La comunidad de Sisid se encuentra afiliada al Frente de Organizaciones Campesinas y Agrícolas de Ingapirca (FOCAI) que tiene una estrecha relación política con la Unión Cantonal de Organizaciones del Tambo (UCOIT), las mismas que a su vez son bases de la UPCCC, que es la organización provincial, filial de la CONAIE. Las dos OSG`s tienen una larga historia organizativa en la zona, desde su activa participación en los procesos de reforma agraria y lucha por la tierra, luego pasaron a reivindicaciones

por la salud, educación bilingüe intercultural y posteriormente al acceso de proyectos de desarrollo rural. De acuerdo al CEDIR (2009), estas organizaciones lograron “desarrollar importantes proyectos en campos de gestión de los recursos naturales y de emprendimientos productivos, principalmente la UCOIT” (77).

La FOCAI se funda después de la reforma agraria con el apoyo e incidencia del Padre Ángel Castillo, involucraba a todas las comunidades de la parroquia de Ingapirca. Las organizaciones de base que sostenían a la FOCAI eran las comunas de Sisid, Turchi, Vende Leche y la cooperativa Santa Teresita de Huayrapungo, La FOCAI tenía su objetivo en la profundización de la reforma agraria, por proyectos desarrollo como procesadoras de leche, molinos, mejoramiento de ganado, etc., pero con el paso del tiempo el residuo de hacendados lucharon para acabar con la organización de la FOCAI (hacendados como Rodas, Serranos, Salasares, Moscosos) “no les gustaba que los indios, que estemos al frente de una organización y tengamos poder en la toma de decisiones en algunas actividades” (Juan de Dios, ex - dirigente cañarí, Sisid, septiembre 2010). Los hacendados se unieron con la Iglesia Católica para debilitar a la FOCAI, sumado a políticos e intelectuales que no les interesaba que los indígenas estén en el sector político, y hoy en día la FOCAI está prácticamente extinta.

Las OSG`s mencionadas muestran un heterogéneo proceso organizativo con diferencias sustanciales a nivel territorial. Sin embargo, es posible precisar algunas inferencias respecto a la composición de la estructura organizacional y su estado de situación. En general se observa que las OSG involucradas entre los años setenta y noventa contaban con un importante cumulo de capital simbólico y capital social, que se formaba por un consenso político respecto a “lucha por la tierra” y mejores condiciones para la producción y comercialización agrícola. Esto llevó a tener en el austro ecuatoriano un interesante nivel de densidad organizativa que vinculaba las organizaciones con las comunidades de base y respectivamente la población campesina.

Sin embargo, las OSG desde inicios de los noventa comienza una pérdida de un capital social comunitario que produce un distanciamiento entre las bases y los dirigentes, básicamente también porque hay un cambio en el discurso político, por derechos colectivos y la construcción de las nacionalidades indígenas en el marco del Estado Plurinacional. Para Martínez (2002b) que hace un estudio de capital social en la

Tucayta³¹, describe como las OSG no es necesariamente la suma de capitales sociales comunales así como la comuna tampoco lo es de los capitales sociales familiares.

Es posible que este proceso, no exento de tensiones, entre las comunidades y la OSG, obedezca a prácticas cotidianas diferentes entre la dirigencia y las bases. Debido a su contacto con el mercado, las familias comuneras tienen una visión mucho más amplia y abierta hacia la sociedad global que la de sus líderes, más atrapados en una dimensión organizativa de corte tradicional (Martínez, 2002:166)

Este diagnóstico adicionalmente tiene varias causas que se encuentran primero en una alta migración de jóvenes (básicamente hacia España y EE.UU.), que se puede interpretar como una fuga de un importante potencial de dirigentes o cuadros políticos de las organizaciones. Segundo, la agricultura deja de ser la principal fuente de fuerza de trabajo que produce falta de empleo y oportunidades de sobrevivencia que acelera el proceso migratorio, pero el cambio de régimen de producción no sólo afecta en términos laborales sino sobre todo en la pérdida de la demanda política agraria. Tercero, hay un cambio en el uso del suelo (pasto) que provoca la disminución de mano de obra agrícola y por ende lleva al surgimiento de nuevas actividades productivas, como ser cajas de ahorro y crédito comunitarias, plantas procesadoras de leche, venta de ganadería, producción de queso, albañilería, etc.; que incide en una debilidad de las OSG para adecuarse a esta nueva estructura social y nuevas demandas de las comunidades que no pasan por el tema tierra o por el respeto de la nacionalidad, plurinacionalidad o la educación intercultural bilingüe. Por último, en este periodo se inicia un modelo de desarrollo vía proyectos de cooperación, en especial destaca el PRODEPINE que produce una competencia por los recursos económicos y humanos que genera una desarticulación y desorganización entre las mismas OSG.

También se observa que el capital social supracomunal expresada en los dirigentes de las OSG se ha circunscrito en una excesiva centralidad de poder que produce la formación de OSG con organización jerárquica que contribuye a la desconfianza de las comunidades. Tampoco se identificó una renovación de los antiguos

³¹ La TUCAYTA (Tucuy Cañar Ayllukunapac Tantanakuy) nace en 1965 a través de la Reforma Agraria, aglutina a 15 comunidades y 5 cooperativas agropecuarias en la zona del Cañar-Ecuador.

dirigentes con una nueva dirigencia, en consecuencia, la gran mayoría de las OSG vinculadas a la comunidad de Sisid tienen una débil composición dirigencial que hace que muchas otras comunidades busquen espacios en otras OSG de la CONAEI o la FENOCIN este es el caso por ejemplo de la influencia de URCO-SAYTA.

Hay que señalar que a nivel local la división programática de las organizaciones nacionales de la CONAEI y FENOCIN tiene sus efectos concretos en las organizaciones de segundo grado y en las comunidades, pues estas, entran en luchas ideológicas por seguir una posición indigenista de construcción del Estado Plurinacional o apostar por una propuesta de interculturalidad, soberanía alimentaria y reforma agraria. Esta “controversia perversa” no deja visibilizar los problemas estructurales de la zona provocando un desánimo en los dirigentes de la Región Sur que en muchos casos coinciden con la expresión de que los problemas vienen desde “arriba”. “La organización nacional se dedica mucho más arriba solamente a estar en los puestos de arriba, no vemos quienes están abajo que son los que nos fortalecen son los que son nuestra forma de vida de la organización son las bases pequeñas y si no volvemos los ojos a ellos en la capacitación permanente (...) debe ser priorizadas las bases” (Juan Antonio, ex - dirigente cañarí, Sisid, septiembre 2010). Lógicamente se percibe un olvido de temas centrales en las comunidades. Entre estos tenemos la reciente diferenciación campesina en la población de la sierra sur, que surge por la vinculación con el mercado mercantil local y por la venta de fuerza de trabajo a ciudades globales como Nueva York, esto produce una nueva estratificación social que puede categorizarse en campesinos pobres, campesinos medios y campesinos ricos. Dicha diferenciación social surge por la acumulación distinta de capital por el acceso a tierra – por ejemplo, las remesas migrantes son usadas para compra de tierra - , ingresos económicos adicionales y venta de fuerza de trabajo fuera de la parcela. Esto produce una competencia, acaparamiento de tierra, concentración de producción en una minoría, proletarización de campesinos y en algunos casos explotación laboral. Por ende, no se visibiliza la actual transformación campesina y posibles alternativas para enfrentar esta.

Las comunidades vinculadas a la FOCAI y la UPCCC en ese sentido se encuentran con poco apoyo a la actividad ganadera, que es la actual base económica de la población, pocas alternativas para enfrentar la minifundización, y la falta de apoyo en sistemas riego que enfrente la erosión y sequía de los suelos, etc. En ese sentido las

OSG adquieren un papel más administrativo que político pues estas se encargan de gestionar y captar proyectos generados por organizaciones privadas o públicas que palian las anteriores actividades. También las OSG están marcadas por la influencia de los partidos políticos, en especial Pachakuti y Alianza País, que cumplen el papel de bisagra para que representantes o personas afines a la OSG puedan ocupar cargos públicos en los distintos niveles de gobierno. Sin embargo esto produce una lógica clientelar que separa la vinculación con las bases campesinas que hay que tomar en cuenta. En definitiva el capital social supra-comunal es la representación de las crisis de las relaciones sociales a nivel familiar y comunal

CAPÍTULO V

CONCLUSIONES

En este trabajo, se ha analizado las relaciones sociales o el capital social de una comunidad indígena del Ecuador presente en el medio rural y de poco interés en los estudios de los científicos sociales. El capital social en el Ecuador mantiene un estigma teórico ya que hay una preponderancia por la investigación de este, desde un punto de vista culturalista, que privilegia la gobernanza, la asociatividad, la cultura cívica y la democracia, se podría decir que Robert Putnam se ha metido en las fibras sociológicas de los estudios ecuatorianos. De ahí, que este trabajo es un intento más bien de regresar a la sociología, a esa ciencia como decía Bourdieu, que hace preguntas inconvenientes, que incomodan y develan ese velo que muchos seguidores de la *doxa* ciencia no se animarían hacer.

La investigación rescata de manera humilde y con las desventajas teórico-metodológicas propias de la formación académica los elementos de una sociología económica que recupera el carácter social de lo económico. Para ello, la teoría sociológica de Bourdieu, con sus conceptos de campo y capital social señala las pautas para dicho análisis de la acción social, esta entrada teórica adicionalmente nos demuestra que el uso del concepto de comunidad nubla una adecuada lectura de la realidad social de un territorio. La comunidad puede ser un concepto ya muerto en realidad porque desde un punto de vista de la sociología económica es más pertinente acercarse a este como un territorio en construcción social, un campo de lucha, de interés, de estructuras jerarquizadas y con distintas posiciones alejada de una postura igualitaria y romántica de la comunidad que perfiló el diseño de investigaciones y políticas públicas en los últimos años. Es recuperar una lectura de clases, donde los sujetos sociales no solamente se diferencian por la acumulación del capital económico sino del capital social, capital cultural y capital simbólico que poseen.

Esta constatación empírica demuestra que en el medio indígena existen nuevos procesos a partir de la transformación de las relaciones sociales en un contexto de migración y vinculación con la globalización capitalista que sobrepasa una filosofía new age / pachamámica que ha impedido discutir seriamente los cambios en la acción social de los indígenas, y que hoy en día, se encuentra más alejado de la agricultura y la yunta, pues su lazos están más cercanos a todo tipo de hibridaciones en los mercados globales.

En el caso de la comunidad cañarí de Sisid, sobre el que se centra el estudio, esto se expresa en el envejecimiento de su población, el paulatino abandono de sus habitantes, la división del trabajo colectivo, la muerte de redes recíprocas como el trueque, el prestamano, el compadrazgo, el prioste, la fiesta del maíz, la degradación del capital social familiar, la crisis de la vinculación con las organizaciones de segundo grado, la poca confianza entre indígenas y la aparición de capital social negativo (pandillas) que crearon las condiciones tipológicas para iniciar un debate sobre el concepto de comunidad vinculada a la globalización capitalista y la dinámica de los productores rurales.

Parafraseando a Bourdieu (2004) los impactos en este nuevo contexto son la revalorización ya sea de la propiedad comunal y privada, hasta la pérdida progresiva de la autoridad cañari, del rol colectivo en las decisiones matrimoniales, y la diáspora rural de los jóvenes (especialmente varones) que acarrea sin duda una desvalorización de la sociedad indígena en su conjunto. Esta dolorosa ruptura conducirá finalmente al triunfo del mercado sobre los valores de la sociedad campesina-indígena, al “derrumbe del mundo social con base local” o “localocentrismo”. Se genera, entonces una verdadera revolución “simbólica” en donde las mujeres y los hijos no herederos se constituyen en los verdaderos agentes de la modernización

Un primer aspecto que debe resaltarse es que la misma historia de la comunidad cañarí describe un territorio jerárquico y con una composición multiétnica con distintos juegos de intereses motivaciones, que cuestiona el ideal político de la nacionalidad cañarí que debe ser entendido como un cúmulo de transformaciones en la identidad puesto que se modificaron dos pilares de esa identidad cultural; primero, el paulatino abandono de las actividades agrícolas y la economía de subsistencia, y las tradicionales relaciones comunitarias y culturales que implicaba ello, segundo, la disminución de los canales de transmisión cultural como es el idioma quichua por los débiles lazos entre las familias cañaris. Ya Burgos (2003) en su trabajo del pueblo cañarí mencionaba esta fase larga de desaparecimiento, pero al parece, a nosotros, nos toca viajar en el futuro y constatar la agonía de una comunidad abandonada por el Estado y por sus camaradas de lucha que viendo un nivel de sobre-estructura de institucionalidad se olvidaron de su célula madre: La comunidad indígena.

En segundo lugar, este trabajo demuestra que las relaciones sociales a nivel familiar están seriamente afectados en el parentesco, las relaciones entre los hijos y sus padres ya no es la misma, porque simplemente sus padres no están, las alianzas matrimoniales son cada

vez más pocas, y hay un alto número de mujeres cañaris solteras, que tiene como consecuencia familias incompletas y mono-parentales, común denominador de las actuales relaciones sociales familiares. Esto se expresa en cambios en el capital económico y cultural de los cañaris, ya que los trabajos comunitarios familiares como el prestamano, el compadrazgo, el prioste y el trabajo agrícola se cambia por la inversión social en migración y los valores culturales que implica ello, por ejemplo, el patrimonio que significa la tierra ya no es transmitido en su integridad a las generaciones posteriores, pues la diferenciación social no lo permite.

En tercer lugar, el capital social comunitario se expresa en la crisis de la administración comuna, hay una competencia por la toma de la institución entre aquellos migrantes que quieren modernizar el territorio y entre aquellos indígenas que aun parecen resistir a la modernidad. Pero nada se puede ante los hechos, pues prácticamente hay una desaparición de redes recíprocas como la minga comunal y la propiedad colectiva, hoy en día, es más importante migrar, vincularse de manera eficiente a los encadenamientos productivos de la leche monopolizada por la agroindustria lechera de Nutri Leche o el papel activo que adquieren las cooperativas de ahorro y crédito, etc; ejemplos que demuestran el nuevo contexto de las relaciones sociales indígenas.

Además es innegable la influencia que adquiere la iglesia evangélica y católica, que compete con la autonomía de la administración comuna pues muchos dirigentes se escudan en conflictos de tipo religioso que produce debilitamiento en la unidad de la comunidad ahondado por un conflicto étnico desde inicios de los años noventa con la implementación de la educación intercultural bilingüe, que dicho de paso no sirvió para una mayor interculturalidad sino todo lo contrario porque generó rupturas campesinas, y que tampoco es un recurso que proporcione a los indígenas un beneficio económico a la larga.

Por último este es el reflejo de la crisis del movimiento indígena y campesino del Cañar que en el discurso de plurinacionalidad y nacionalidades ha dejado escapar una lectura territorial adecuada de sus bases, sus emprendimientos sólo se han centrado en una competencia por los recursos económicos y humanos que generó dicho discurso, capaz que ahora los problemas centrales sean la creciente diferenciación social, el uso de las remesas migrantes, la actual diversificación de la fuerza de trabajo indígena, la explotación laboral que surge de esta diversificación, el aumento de indígenas sin tierra, el aumento de la minifundización y la falta de apoyo en sistemas de riego. Los propios movimientos sociales, en este sentido, pueden ser pensados como formas sociales de organizaciones

capaces de alterar la distribución de los recursos y la legitimidad misma de los procedimientos que atañen a la interacción social en una determinada región. Tan importante cuanto las movilizaciones que promueven son los cambios que pueden llevar a la alteración de las reglas básicas de funcionamiento de los propios mercados.

La experiencia de la comunidad de Sisid , en ese sentido más que una constatación empírica es una voz de alerta sobre las redes oscuras del capitalismo ya que no sólo transforma capital social indígena, sino lo destruye, por ello hace falta “repensar” los procesos que lideran el movimiento indígena–campesino en relación a los distintos sectores de la población rural. Para ello, es indispensable que la dirigencia vuelva la mirada a las familias indígenas, que se haga una lectura adecuada del territorio para re-programar la intervención con las bases para tener pistas del futuro del movimiento, ya que los territorios no se definen por límites físicos, sino por la manera cómo se produce, en su interior, la interacción social.

BIBLIOGRAFÍA

- Abramovay, Ricardo, (2006). "Para una teoría de los estudios territoriales", en Mabel Manzanal, Guillermo Neiman y Mario Lattuada (comps.), Desarrollo rural. Organizaciones, instituciones y territorios, Buenos Aires, CICCUS, pp. 51–70.
- Acosta, Alberto (2009). "El Buen Vivir, una utopía por (re)construir" en Revista Casa de las Américas, N° 257, La Habana, octubre-diciembre del 2009.
- Amin Samir (1977). *La acumulación a escala mundial: crítica de la teoría del subdesarrollo*. México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Anderson, Benedict (1983). *Las comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Audier, Serge (2006). "¿Es Tocqueville contemporáneo nuestro?". En: Revue des revues, sélection de juillet, 2006.
- Berdegú, J. A.; Reardon, T.; Escobar, G.; Schejtman, A. (2005). Empleo e ingreso rurales no agrícolas en América Latina. Documento preparado para el X Congreso Internacional del Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo (CLAD) sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública. Santiago de Chile, octubre 18 – 21.
- Bevort, Antoine, (2007). *El capital social y las teorías sociológicas. Breve historia intelectual del capital social*, Paris. Francia, Conservatoire National desArts et Métiers-CNAM.México, Fondo de Cultura Económica.
- Bevort, Antoine, (2007). El capital social y las teorías sociológicas. Breve historia intelectual del capital social, Paris. Francia, Conservatoire National desArts et Métiers-CNAM.
- Boltanski, Luc y Ève, Chaipello. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Editorial Akal.
- Bourdieu, Pierre (2008). *Las estructuras sociales de la economía*. Buenos Aires: Manantial
- _____ (2008a). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- _____ (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- _____ (2004). *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (2001). "El capital social. Apuntes provisionales". En: Zona Abierta 94/95. Madrid, 83- 87 pp.

_____ (2000). "Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social". En: Poder, derecho y clases sociales. Bilbao: Palimpsesto.

_____ (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bretón, Víctor (2005). *Capital social y etnodesarrollo en los Andes*. Centro Andino de Acción Popular (CAAP), Quito.

Burgos Guevara, Hugo (2003). La identidad del pueblo cañari: de-construcción de una nación étnica, Quito: Abya - Yala.

Burt, Ronald S. (2003). "Las posiciones en los sistemas de redes múltiples, parte I". En: Análisis de redes sociales: orígenes, teorías y aplicaciones, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas: Siglo XXI de España. 311-346 pp.

Caracciolo Basco, Mercedes y Floti, María del Pilar (2003). *Economía solidaria y capital social: contribuciones al desarrollo local*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

Caguana, Miguel y otros (2008). Migración internacional en la comuna Sisid: Cambios y adaptaciones en el territorio rural y economía local. Centro de Desarrollo e Investigación Rural (CEDIR) Co-ejecución Comuna Sisid.

Caguana Pinguil, Miguel (2008). Impactos de la emigración sobre el sistema andino tradicional, expresión de un capital social: El caso de las parroquias de Juncal, Ingapirca y el cantón Tambo. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con Mención en Desarrollo Local y Territorial. FLACSO-Ecuador

_____ (2008a). Diáspora de quichuas kañaris. Islotes de prosperidad en el mar de pobreza. En: Al filo de la identidad: la migración indígena en América Latina, Quito: FLACSO, Sede Ecuador: UNICEF TACRO: AECID. 127-146 pp.

Cantero, Pedro A. Fernández, Lucía. (2007). "Cuando el sapo llora..." En: Turismo comunitario en Ecuador: desarrollo y sostenibilidad social, Quito: Abya - Yala: Universidad de Cuenca, Ecuador.

Cárdenas Flores, Fanny (2009). Conversión evangélica de los indígenas quichuas cañaris. Tesis para la obtención de la Maestría en Antropología. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.

Centro de Desarrollo e Investigación Rural - CEDIR (2009). Diagnostico participativo de sistemas productivos y tenencia de tierra con énfasis en actividades agropecuarias. El Tambo-Cañar. Investigación Principal de Félix Morocho, Segundo Guailas y Walter Carchi.

Cioran, E.M. (1998). *Del inconveniente de haber nacido*. Traducido por Esther Seligson. Taurus, Madrid, Segunda edición.

Ciscel, Davi H. y Julia Heart (2001). To market, to market:Imperial capitalism`s destruction of social capital and the family. *Review of Radical Political Economics* 33.

Coleman, James (2001). “Capital social y creación de capital humano”. En: *Zona Abierta* 94/95.

_____ (1990). *Foundations of Social Theory*. Harvard University Press: Cambridge

Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE (2002). *Plan Estratégico del Pueblo Kañari*. Equipo Técnico responsable de la sistematización. Lcda. Alicia Andrango.

Debord, Guy (2008). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Gallimard.

Duchi Zaruma, José Antonio (2010). *Migración, identidad y religiosidad en Sisid, Cañar*. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Étnicos; FLACSO - Ecuador. Cañar.

Dumont, Louis (1999). *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.

Durkheim, Emilio (1967). *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire Editor.

Durston, Jhon (2007). “Territorios Divididos y Resurgencia de Capital Social: dos casos de segregación étnica rural”. En: *REDES, Santa Cruz do Sul*, v.12, n. 1, Chile.

_____ (2000). ¿Qué es el capital social comunitario?. En: *CEPAL – SERIE Políticas sociales* N° 38. Santiago de Chile, 1-44 pp.

_____ (2002). *El Capital Social Campesino en la Gestión del Desarrollo Rural*. Santiago de Chile: CEPAL, 1-8 pp.

_____ (2002a). *El capital social campesino en la gestión del desarrollo rural. Díadas, equipos, puentes y escaleras*. En: *Libros de la CEPAL* N° 69, 168 pp.

Errea, María Paz y Lasanta, Teodoro (1997). “Cambios recientes en las relaciones entre agricultura y ganadería extensiva: de la complementariedad a la dependencia de la ganadería”. En: *Polígonos: Revista de geografía*, N° 7, 47-76 pp.

Escobar, García, Alexandra. (2008). *Niñez y Migración en el cantón Cañar, Quito: Observatorio de los Derechos de la Niñez y Adolescencia: Fundación Observatorio*

Social del Ecuador : FLACSO Ecuador : SENAMI : Municipio del Cantón Cañar : Plan Internacional : AECID : UNICEF.

Espinoza, Leonardo, comp. (1989). *La sociedad azuayo-cañari: pasado y presente*. Quito, EC: El Conejo, IDIS. Colección Ecuador/Hoy

Firth, Raymond comp. (1974). *Temas de antropología económica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foster, George (1972). *Tzintzuntzan: los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.

Fuentealba, Gerardo (1993). “Resistencias indígenas a la modernización del Cañar”. En: Seminario Campesinado indígena y desafíos de la modernidad. IDRC, CELA, PUCE y CAAP. Quito 26 y 27 de Enero.

Fukuyama, Francis (2003). “Capital social y desarrollo: la agenda venidera”, Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe; en busca de un nuevo paradigma, CEPAL, Santiago de Chile.

Iglesias, Angel María (1973). Los aborígenes del Cañar. Cuenca, Ecuador: Editorial Hermano Miguel.

Jódar, José y Raboso, Carolina (2008). Menores, familias transnacionales y codesarrollo: entre el Ecuador y la Comunidad Valenciana. Investigación realizada entre febrero-noviembre. CODESARROLLO, Cañar-Murcia.

Kay, Cristóbal (2007). “Enfoques sobre el Desarrollo Rural en América Latina y Europa desde Medios del Siglo XX”, PÉREZ, Edelmira [Ed.]: La Enseñanza del Desarrollo Rural: Enfoques y Perspectivas. Universidad Javeriana, Bogotá, 49-111 pp.

Fine, B., (2001). *Social Capital versus Social Theory: Political Economy and Social Science at the Turn of the Millennium*, London: Routledge

Fligstein, Neil (1996). The Economic Sociology of the Transitions from Socialism. The American Journal of Sociology, Vol. 101, No. 4, 1074-1081 pp.

Fresco, Antonio, (1984). La arqueología de Ingapirca (Ecuador): Costumbres funerarias, cerámica y otros materiales. Cuenca, Ecuador: Comisión del Castillo de Ingapirca.

Gálvez Z., Patricio, ed. (1995). *Economía Campesina y sistemas de producción estudio de base de la Sierra Andina*. Quito: DHV Consultants BV.

González Suárez, Federico (1878). Estudio Histórico de los cañaris, antiguos pobladores de la provincia del Azuay. Quito, Ministerio de Cultura.

Granovetter, Mark (2003). "Acción económica y estructura social". En: Análisis de redes sociales: orígenes, teorías y aplicaciones. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas : Siglo XXI, 231-269 pp.

_____ (2000). "La fuerza de los vínculos débiles". En: Política y Sociedad, N° 33, Madrid.

Herranz, G. Roberto (2008). "Georg Simmel y la sociología económica: el mercado, las formas sociales y el análisis estratégico". En: Papers 87, Universidad de Santiago de Compostela. Departamento de Sociología, 269-286 pp.

Hirschkind, Lynn (2008). La Población Indígena del Cañar. En: <http://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/apachita/apachita-11/113-la-poblacion-indigena-del-canar>

_____ (1995). "History of the Indian Population of Cañar". En: Colonial Latin American Historical Review (CLAHR), 4(3), pp. 311-342

Homans, George C. (1998). El conductismo después del conductismo. En: Giddens, Anthony; La teoría social, hoy, Madrid: Alianza, 81-111 pp.

Ibarra, Hernán (2004). La comunidad campesino/indígena como sujeto socioterritorial. En: Ecuador Debate N° 63, CAAP. Quito, 185-206 pp.

Jáuregui, Jesús, (1982). "Las relaciones de parentesco". En: Nueva Antropología, núm. 18.

Keefer, Philip, and Knack, Stephen (2002). "Social polarization, political institutions, and country creditworthiness". En: Policy research working paper Washington, D.C.: World Bank. n.2920

Ledezma, Jhonny (2003). *Economía andina. Estrategias no monetarias en las comunidades andinas quechuas de Raqaypampa*. Quito: Abya Yala.

Levi, Margaret (2001). Capital social y asocial: ensayo crítico sobre 'Making Democracy Work', de Robert Putnam». En: Zona Abierta (Madrid), n° 94-95, 105-119 pp.

Luque, Emilio. (2008). "Regreso a Tocqueville. La teoría del capital social como síntoma y desafío". Comunicación presentada al VII Congreso de Sociología de la FES. Grupo de Sociología Política, 2ª sesión. Salamanca-España.

Mack, Luis Fernando (2002). Institucionalización Formal, Capital Social y Gobernabilidad en el Ámbito Local Guatemalteco. FLACSO México.

Mariátegui, José Carlos (1972). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Editora Amauta.

Martínez, Luciano comp. (2008). Territorios en mutación: repensando el desarrollo desde lo local. FLACSO, sede Ecuador. Ministerio de Cultura del Ecuador.

Martínez, Luciano. (2010). "La dimensión social del territorio" artículo publicado en el blog Red Prensa Rural, p. 1-3.

_____ (2009). *Vamos dando la vuelta: iniciativas endógenas de desarrollo local en la sierra ecuatoriana*. Quito: FLACSO - Sede Ecuador.

_____ (2004). El campesino andino y la globalización a fines de siglo (una mirada sobre el caso ecuatoriano). En: Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe 77. 25-39 pp.

_____ (2002). *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: ILDIS : Abya-Yala : OXFAM : FLACSO – Sede Ecuador.

_____ (2002a). Desarrollo rural y pueblos indígenas: aproximación al caso ecuatoriano. En: Ecuador Debate N° 45. CAAP, Quito

_____ (2002b). "El Capital Social en la TUCAYTA (Tukui Cañar Aillukunapak Tantanakui)", en Construyendo Capacidades Colectivas: fortalecimiento organizativo de las federaciones campesinas-indígenas en la Sierra Ecuatoriana. Quito-Ecuador.

_____ (2003). "Capital social y desarrollo rural", en: Íconos: revista de Ciencias Sociales. N° 16, FLACSO-Ecuador.

Marx, Karl (1985). *Trabajo asalariado y Capital*, Barcelona, Planeta Agostini, Colección Obras Maestras del Pensamiento Contemporánea.

Mauss, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.

Mota Díaz, Laura y E. Sandoval Forero (2006). "El rol del capital social en los procesos de desarrollo local. Límites y alcance en grupos indígenas". En: Economía, Sociedad y Territorio, Vol. V, núm. 20.

Muyulema Calle, Armando (2001). La Quema de Nucanchic Huasi (1994): los rostros discursivos del conflictos social en Cañar, Quito: Corporación Editora Nacional. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Navarro López, Vicente (2003). Crítica del concepto de capital social, Sistema: Revista de ciencias sociales, N° 172, págs. 27-36

North, Douglas (1993). Instituciones, cambio institucional y desempeño económico. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Ostrom, Elinor y T.K Ahn (2003). “Una perspectiva del capital social desde las ciencias sociales: capital social y acción colectiva”. En: Revista Mexicana de Sociología, año 65, No. 1, 2003, México, DF.

Pedone, Claudia (2006). “Los cambios familiares y educativos en los actuales contextos migratorios ecuatorianos: una perspectiva transatlántica”. Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social.

Pérez T., Aquiles (1978). Los Cañaris. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Polanyi, Karl (1994). *El sustento del hombre*, Barcelona: Mondadori.

_____ (1992). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

POT-Ingapirca (2008). Plan de Ordenamiento Territorial de Ingapirca. Universidad Central de Cuenca. Facultad de Arquitectura, Ecuador.

Portes, Alejandro (2009). Migración y cambio social: algunas reflexiones conceptuales. En: RES nº 12, 9-37 pp.

_____ (1999). “Capital Social: Sus orígenes y aplicaciones en la sociología moderna” en J.Carpio y I. Novacovsky (compiladores) De Igual a Igual. El desafío del Estado ante los nuevos problemas sociales,” Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Pozas, María de los Ángeles (2004). “Aportes y Limitaciones de la Sociología Económica”, en Pozas María de los Ángeles, Mora Salas, Minor y Sáinz Juan Pablo, Cuaderno de Ciencias Sociales, no. 134, FLACSO Costa Rica, 9-36 pp.

Proyecto Ruta (2006). *Políticas públicas y servicios financieros rurales en Mesoamérica*. San José, Costa Rica.

Pribilsky, Jason (2007). *La Chulla Vida: gender, migration, and the family in Andean Ecuador and New York City*, New York: Syracuse University Press.

Putnam, Robert (2001). “La comunidad próspera. El capital social y la vida pública”. En: Manuel Pérez Ledesma (Comp.), Ciudadanía y Democracia, Ed. Pablo Iglesias.

_____ (1996). Bolear solo: el ‘capital social’ de Estados Unidos en deterioro”, USIA, Issues of Democracy, <http://usinfo.state.gov/journals/itdhr/0796/ijds/putnam.htm>.

Ramón Valarezo, Galo. (2006). *El poder y los norandinos: la historia en las sociedades norandinas del siglo XVI*, Quito: Corporación Editora Nacional; Universidad Andina Simón Bolívar.

Rebai, Nasser. (2009). Diversidad de las estrategias campesinas en la provincia del Azuay: un punto de vista geográfico. En: Ecuador Debate n° 77, CAAP, Quito – Ecuador. 173-184 pp.

_____ (2008). “Juncal de Cañar: La progresiva transformación territorial de una parroquia de la sierra ecuatoriana”. En: Ecuador Debate n° 75, CAAP, Quito – Ecuador.

Rème, Pétronille. (2005). El mercado de los economistas y el mercado de los sociólogos En: Cuadernos de Economía: Universidad Nacional de Colombia, Año 2005 n.43, Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Económicas, 13 pp.

Robinson, Silles y Schmid, (2003). “El capital social y la reducción de la pobreza: hacia un paradigma maduro”, Capital social y reducción de la pobreza: en busca de un nuevo paradigma, Atria y Siles (compiladores), Capítulo III, CEPAL, Santiago de Chile.

Rubio, Blanca (2008). “La multiexplotación del campesino en la fase neoliberal”. En: Formas de explotación y condiciones de reproducción de las economías campesinas en el Ecuador. Blanca Rubio et. al. Ecuador: Heifer Internacional, 185-203 pp.

Samiento, Vicente. (1980). Estudio histórico y geográfico de la Parroquia Ingapirca. Tesis de licenciatura en Humanidades. Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Sede en Cuenca.

Sánchez-Parga, José (2010). El movimiento indígena ecuatoriano: la larga ruta de la comunidad al partido, Quito: Abya-Yala.

Simmel, George (1986). *Sociología: estudio sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial. 2v.

Steiner, Philippe. (2009). A tradição francesa de crítica sociológica à Economia Política. (Portuguese). *Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política*, 8(15), 13-45.

_____ (2003). *La Sociología de Durkheim*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Swedberg, Richard (1999). *Economic Sociology*. European Electronic Newsletter Vol. 1, No. 1, Amsterdam: SISWO/Institute for the Social Sciences.

Tenesaca, Gloria (2005). La agricultura en la Parroquia Ingapirca del Cantón Cañar, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Trigilia, Carlo (2003). “Capital social y desarrollo local”. En: El capital social, instrucciones de uso. Bagnasco et. al. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Tocqueville, Alexis (1985). *La democracia en América*. Madrid: Alianza Editorial. v.1

Tönnies, F., (1974). *Comunidad y sociedad* [1887], trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.

Vaillant, Michel (2008). Formas espaciales y laborales de la movilidad campesina de Hatun Cañar En: Migración transnacional de los Andes a Europa y Estados Unidos. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos UMIFRE, CNRS-MAEE: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia: Institut de Recherche pour le Développement. 103-133 pp.

_____ (2008a). Más allá del campo: migración internacional y metamorfosis campesinas en la era de la globalización. En: Territorios en mutación: repensando el desarrollo desde lo local, Quito, 229-251 pp.

Vázquez, Paciente (1989). “Movilizaciones campesinas en Azuay y Cañar durante el siglo XIX”. En *La sociedad azuayo-cañari: pasado y presente*, Quito, EC: El Conejo, IDIS, pp. 159-188.

Weber, Max (2001). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Zaruma, Vicente (2006). *Wakanmay (Aliento sagrado): perspectivas de teología india. Una propuesta desde la cultura Cañari*, Quito: Abya-Yala.

DOCUMENTOS

Copia de adjudicación del Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización a las comunas de Caguana-Pamba y Sisid, 1 de noviembre de 1983

Testamento María Inga Gañalsug (1603). Documento transcrito por Segundo Palchizaca, 30 de noviembre de 1991.

Notaria decima séptima del Cantón de Quito, de protocolización de sentencia, otorgado por el Ministerio de Agricultura y Ganadería Dr. Nelson Galarza, Doctores Jorge Canpos y Telmo Cevallos, 28 de febrero de 1989.

Plan de ordenamiento territorial de los Cantones cañar, El Tambo y Suscal, Documento borrador de diagnostico, septiembre del 2010.

Plan de Desarrollo Parroquial (2005-2009), Ingapirca-Cañar

Estatuto de la comuna de Sisid , 8 de enero del 2009

ENTREVISTAS

Custodio, ex - dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010

Segundo, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010

Manuela, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010

Nicolás, dirigente cañarí, Sisid, agosto 2010
Rosa, comunera cañarí, Sisid, agosto 2010
Victoria, comunera mestiza, Ingapirca, agosto 2010
Ángel, presidente parroquia de Ingapirca, agosto 2010
Luis Humberto, dirigente mestizo, Sisid, agosto 2010
Carmen, abuelita mestiza, agosto 2010
Luis, operador de agua potable, Sisid, septiembre 2010
Manuel, comunero mestizo, parroquia de Ingapirca, septiembre 2010
Isidoro, ex – dirigente cañarí, septiembre 2010
Juan de Dios, ex - dirigente cañarí, Sisid, septiembre 2010
Juan Antonio, ex - dirigente cañarí, Sisid, septiembre 2010
María, comunera cañarí, Sisid, septiembre 2010
Elías, comunero cañarí, Sisid, septiembre 2010
Jesús, joven comunero cañarí, Sisid septiembre 2010
Juan, ex – migrante cañarí, Sisid, septiembre 2010
Manuel, sindico de la iglesia, Sisid, septiembre 2010