

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA HISTORIA Y HUMANIDADES  
CONVOCATORIA 2012-2014**

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

**LA CONSTRUCCIÓN Y PRÁCTICA DE DISCURSOS SOBRE  
COMUNIDAD CAMPESINA Y BUEN VIVIR EN CHISMAUTE  
(CHIMBORAZO)**

**HARRY SORIA GALVARRO SÁNCHEZ DE LOZADA**

**DICIEMBRE, 2014**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES**

**CONVOCATORIA 2012-2014**

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

**LA CONSTRUCCIÓN Y PRÁCTICA DE DISCURSOS SOBRE  
COMUNIDAD CAMPESINA Y BUEN VIVIR EN CHISMAUTE  
(CHIMBORAZO)**

**HARRY SORIA GALVARRO SÁNCHEZ DE LOZADA**

**ASESOR DE TESIS: DR. DAVID GUALBERTO CORTEZ  
COASESOR DE TESIS: DR. VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDIVAR  
LECTORES: PHD. MICHAEL UZENDOSKI  
DR. LUÍS ALBERTO TUAZA CASTRO**

**DICIEMBRE, 2014**

## **DEDICATORIA**

A Phuyuky, Limli, Luri, Ibira y Lëteme mis principios sin final.

## **AGRADECIMIENTOS**

A los compañeros de Chismaute Alto, a la familia de Taita Pachu, Mama María, Amada y Jorge quienes me ampararon y enseñaron su infinita sabiduría, en su casa, en la chacra, en el camino.

A los y las compañeras de la comunidad, del coro de la Iglesia sin ellos las noches hubiesen sido más silenciosas. A Luís Alberto Tuaza, quien reconforto mi estadía en la comunidad con sus visitas.

De forma muy especial a los profesores Víctor Bretón y David Cortez quienes me guiaron y aguantaron durante mis rutas investigativas. Al profesor Jorge Luís Acanda quien tuvo la paciencia y buena voluntad de leer y corregir mis primeros escritos.

A mis padres por su inagotable confianza.

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN.....	8
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I.....	15
LA PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LA COMUNIDAD CAMPESINA ANDINA EN EL SIGLO XXI .....	15
Introducción.....	15
<i>El campesino minifundista y la comunidad campesina desde las formas de producción “precapitalista”, la clase social y el mercado autoregulado .....</i>	<i>17</i>
<i>Bases económicas y territoriales de reproducción del campesino minifundista y la comunidad .....</i>	<i>23</i>
<i>Los lazos de parentesco como estrategia de reproducción económica-social.....</i>	<i>32</i>
<i>Lo político como estrategia de reproducción del campesino y la comunidad.....</i>	<i>36</i>
<i>El Buen Vivir en perspectiva dialógica con la comunidad campesina y el Estado</i>	<i>38</i>
<i>El Buen Vivir desde los discursos estatales .....</i>	<i>39</i>
<i>La comunidad campesina en el marco del Buen Vivir .....</i>	<i>41</i>
<i>Recapitulando.....</i>	<i>46</i>
CAPÍTULO II.....	48
EL MÉTODO DE INVESTIGACIÓN.....	48
Introducción.....	48
La etnografía desde la perspectiva de la concepción materialista de la historia y el análisis del discurso .....	50
El enfoque metodológico.....	53
<i>El poder pastoral.....</i>	<i>55</i>
<i>Tecnologías políticas de gobierno y biopolítica .....</i>	<i>57</i>
Contexto de investigación .....	60
Método del trabajo de campo .....	62

Evaluación al método .....	64
CAPITULO III .....	66
CHISMAUTE ALTO, TRAS LA REFORMA AGRARIA: ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN MATERIAL .....	66
Introducción.....	66
El régimen de hacienda.....	69
<i>Antecedentes históricos</i> .....	70
Algunas definiciones en torno a la hacienda .....	71
La reforma agraria .....	77
La hacienda de Chimborazo .....	79
<i>Desmoronamiento y caída del régimen de hacienda</i> .....	82
La ONG y agencias de desarrollo.....	83
Reconfiguración territorial tras la Reforma Agraria, Chismaute Alto .....	86
<i>Reforma agraria y redistribución de la tierra en Chismaute Alto</i> .....	86
<i>Cambios en los límites comunales: la reconfiguración del poder</i> .....	89
<i>Recapitulando</i> .....	98
CAPITULO IV .....	100
LOS LAZOS DE PARENTESCO: COLUMNA VERTEBRAL DE LA REPRODUCCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CHISMAUTE ALTO .....	100
Introducción.....	100
El parentesco huasipungo durante el régimen de hacienda .....	105
La reproducción de los lazos de parentesco al interior de la comunidad de Chismaute Alto .....	107
<i>El matrimonio: estrategias de consolidación y reproducción de las familias dominantes</i> .....	107
<i>Las redes de parentesco como una estrategia de mercado</i> .....	113
Genealogía del poder: transferencia hereditaria del poder .....	115
De hijo/a de <i>jipu</i> a autoridad comunal.....	119

Iglesia, catequistas y poder pastoral .....	124
La familia ampliada como dispositivo de gobierno comunal, el <i>Sumak Kawsay</i> como dispositivo político de gobierno .....	128
CONCLUSIONES.....	134
BIBLIOGRAFÍA .....	140
ANEXO I.....	149

### **Índice de tablas**

Tabla N.º 1. Actores sociales al interior de la hacienda.....	73
Tabla N.º 2. Estructura de ligación de los precaristas al hacendado: renta, residencia del precarista.....	74
Tabla N.º 3. Distribución geográfica de dos familias ampliadas .....	97
Tabla N.º 4. Cargos ejercidos en el cabildo por la red de parentesco Álvarez-Bocón-Gabín .....	123

### **Índice de gráficos**

Gráfico N.º 1. Genealogía Álvarez – Bocón .....	109
Gráfico N.º 2. Genealogía Gabín – Bocón .....	1122
Gráfico N.º 3. Relación de parentesco con José Rivera (Quesero) .....	1134

### **Índice de mapas**

Mapa N° 1. Ubicación cantón Guamote .....	61
Mapa N° 2. Ubicación Centro de Salud Chismaute Alto .....	62
Mapa N.º 3. Tierras huasipungo alrededor de Chismaute.....	88
Mapa N.º 4. Reconfiguración límites intercomunales y división territorial Chismaute Alto .....	93

## RESUMEN

La presente investigación pretendió; a) analizar prácticas comunitarias campesinas desde las estrategias de producción y reproducción de familias de Chismaute (Chimborazo); b) explicar las representaciones de comunidad campesina que se construye y reconstruye en los discursos estatales del Buen Vivir; y c) analizar el entramado de poder al interior de la red ampliada de parentesco en la comunidad de Chismaute (Chimborazo).

Por tanto los objetivos de la presente investigación fueron: i) comprender las estrategias de producción y reproducción de la comunidad campesina a partir de ello explicarnos que significa ser comunidad campesina de los Andes Centrales del Ecuador en el siglo XXI, y; ii) realizar un análisis comparativo entre la comunidad campesina desde el fondo y en base etnográfica y la construcción de discursos estatales en torno a ella incorporados en el precepto del Buen Vivir, y así poder deducir cuales son las estrategias de refuncionalización de nociones campesinas en la constitución de nuevas tecnologías de gobierno.

Resultado de la investigación se concluye que: la comunidad campesina puede ser entendida como un complejo y denso tejido de relaciones de reproducción de las familias ampliadas, el cual tiene la capacidad de regenerar su poder en base a alianzas selectivas de matrimonios, lo que le permitirá constituirse en un dispositivo de gobierno local comunal lo que limitará la intervención del régimen del Buen Vivir al interior de la comunidad.



## INTRODUCCIÓN

Los estudios sobre el campesino, la familia campesina y la comunidad campesina se remontan al siglo XIX, son diversas las disciplinas que abordan la temática, así como diversos son los paradigmas teóricos usados para comprender y explicar la realidad campesina. Sin duda alguna, la irrupción del modo de producción capitalista planteó nuevos desafíos para los campesinos, así como para los estudios en torno a ellos. El ingreso de la sociedad a la modernidad implicó cambios progresivos y constantes en las relaciones de producción y las relaciones sociales de producción, de los cuales no estuvieron exentos los campesinos, en su caso tomando la perspectiva de Marx ([1850-1852] 1979) los cambios fundamentales estuvieron relacionados a la propiedad de la tierra, relacionamente al surgimiento de la renta absoluta y relativa, lo que derivó en el cambio entre las relaciones sociales de la clase campesina con las otras. Estos y otros cambios que afectaron de manera directa e indirecta a la organización campesina, llevaron a que los estudios en torno al campesino asuman dos perspectivas, i) la persistencia de la forma de producción campesina y sus formas de organización, y, ii) la desarticulación de la forma de organización campesina y la subsunción de la forma de producción campesina a la capitalista.

La primera perspectiva, sostuvo, que mientras estas unidades económicas no se transformen en su base organizativa su célula básica será la “unidad domestica de explotación campesina”. Lo que permitirá que las lógicas de acumulación se diferencien sustancialmente entre la lógica de acumulación capitalista y la lógica de acumulación campesina basada en la disminución de riesgos (Chayanov, [1925] 1979: 95). En esta misma lógica Gonzales (1982) sostendrá que el carácter no capitalista de producción de la economía campesina basada sobre otra racionalidad, permitirá que la forma de organización campesina y sus unidades de producción persistan a los embates del capitalismo. Relacionada a esta reflexión Mariátegui ([1928] 1972) sostendrá que el intrínseco sentido socialista de la sociedad campesina es lo que les permitió subsistir a distintos modos de explotación. Por otra parte, Sánchez-Parga (1984) argumentará que la comunidad campesina y su modo de producción se mantienen en tanto la práctica productiva sea comunitaria y se sostenga en intereses comunes. Siguiendo esta ruta, Contreras (1996) afirmará que si bien uno de los núcleos de reproducción de la comunidad campesina es la gestión comunal de recursos comunes, el manejo comunal de tierras, sin embargo esta forma de propiedad y gestión se ha transformado, pero la

comunidad campesina ha adquirido nuevos roles relacionados a la satisfacción de las necesidades básicas lo que hará a su pervivencia (Contreras, 1996). Por tanto, basan su tesis en la propiedad colectiva de la tierra y su forma de gestión comunitaria, la que es sostenida por su lógica de organización comunal. Cotlear (1988) afirmará que el sistema comunal de producción fue un arreglo institucional vigente y eficaz mientras la tierra fue abundante y la fuerza de trabajo escasa. En conclusión una línea de debate en torno a la comunidad campesina tuvo como eje la propiedad colectiva de la tierra.

Otra perspectiva de reflexión se centró en las relaciones de parentesco como estrategia de reproducción comunal. De la Cadena (1986) sostendrá que las relaciones de parentesco tendrán como fin, por un lado, la cooperación en el proceso de producción, puesto que las características físicas de las áreas de producción, así como la producción colectiva requiere del uso de la mano de obra inscrita en una red de parentesco, por otro lado, apuntará que las relaciones de parentesco permiten el acceso a una red social que asegure la cooperación y disminuya los riesgos materiales de la familia campesina. Guerreiro (1984) en las investigaciones realizadas acerca de la comunidad y la familia huasipungo<sup>1</sup>, sostendrá que las relaciones de parentesco se constituían en una estrategia, por un lado, de obtención de tierras dentro la hacienda, por otro, legitimará a la nueva familia en relación a los otros huasipungos, así como frente al hacendado, lo que se constituirá en la estrategia fundamental de reproducción de la comunidad huasipungo<sup>2</sup>. Sánchez-Parga (1984) por su parte afirmará que las redes de parentesco serán una estrategia de acceso a tierras de la familia ampliada, a tierras privadas y de uso comunal. Los autores sostendrán la tesis que las redes de parentesco permitirán a la familia nuclear acceder a tierras y a mano de obra.

---

<sup>1</sup> La familia huasipunga será una red de parentesco ampliada consanguínea y ritual de miembros relacionados directamente o no a la hacienda. “Sin embargo, lo que en realidad existía era un tipo único de estructura familiar pero cuyas configuraciones (en cuanto a composición) variaban a lo largo del tiempo dentro de las posibilidades de la combinatoria establecidas por las relaciones de parentesco: se trata por lo tanto de un tipo de familia cronológicamente ampliada” (Guerrero, 1984: 223).

<sup>2</sup> “Comunidad huasipungo’ estaba constituida por el entrelazamiento de relaciones por una parte, del producción y circulación-distribución (bajo la forma concreta de ‘reciprocidad’, ‘cambeo’, ‘al partir’). Urdiembre económica duplicada por una tendencia marcada hacia la endogamia de un conjunto de unidades domésticas campesinas-indígenas: los grupos huasipungos poseedores de lotes familiares otorgados consuetudinariamente por el hacendado ‘titular’, reconocido como jefe de familia, responsable de derechos y obligaciones (Guerrero, 1984: 221).

Estudiar a la comunidad de Chismaute Alto, ubicada en el cantón de Guamate, provincia Chimborazo caracterizada por ser una comuna de “indios libres<sup>3</sup>”, cercada por comunas huasipungos, requirió aproximarnos a las haciendas de Chimborazo. En tanto el régimen de hacienda como sistema de control territorial y poblacional no es el resultado de lógicas de apropiación de la renta de carácter moderno, sino es resultado de la “conquista, la desarticulación y reacomodo” del mundo colonial, este régimen se establecerá en el Ecuador a mediados del siglo XVII y se prolongará hasta las reformas agrarias de 1964 y 1973. Por tanto, no es posible construir una definición homogénea de la hacienda (Bretón, 2012: 40), es plausible identificar algunas características, este régimen se basó en el monopolio de la tierra, lo que permitió que se dé un sistema de dominación, dando como resultado una específica economía moral basada en prácticas consuetudinarias, así como en intermediarios étnicos, sociales y culturales (Guerrero, 1991 y Bretón, 2012). Lo que nos condujo a considerar las continuidades y rupturas del régimen de hacienda en el régimen del Buen Vivir.

Para la presente investigación se entenderá el Buen Vivir como parte del régimen político de gobierno, es decir “como conjunto de prácticas de una extensa red de actores e instituciones implicadas en el diseño y gestión política de la vida. La genealogía se ocupa del Buen Vivir como tecnología política de gobierno” (6) diferenciándose de la noción de *Sumak Kawsay* en tanto, “se trata de un concepto emanado de las cosmovisiones ancestrales de los pueblos indígenas [...] de una propuesta para avanzar hacia un tipo de sociedad diferente a partir de categorías como la reciprocidad, la convivencialidad, la armonía con la naturaleza” (Bretón, Cortez y García, 2014: 3 – 6)

Consideremos que la comunidad campesina y su forma de producción no son estáticas, han desarrollado una serie de estrategias de reproducción en distintos regímenes de gobierno. Uno de ellos será el régimen del Buen Vivir sancionado en la constitución del Ecuador del 2008. En ese sentido, la noción de *Sumak Kawsay* incorporado en la Constitución ecuatoriana fue el resultado de extensas negociaciones del movimiento indígena con otros sectores de la sociedad. Dicha noción pretende asumir un carácter de ruptura con la “matriz colonial, o neocolonial” desde dos argumentos, el respeto a la naturaleza y el “equilibrio y cohesión comunitaria” (Cortez,

---

<sup>3</sup> Campesinos asentados fuera de los predios de la hacienda, precaristas libres para la venta de su fuerza de trabajo.

2010: 4-5). Para la presente investigación se tomó como eje de reflexión la noción de comunidad inscrita en el discurso del Buen Vivir, en este sentido la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) en la introducción al Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013, sostendrá que “una comunidad que protege, demanda, instaaura la base de reproducción del sujeto colectivo de la noción del ‘somos’, por lo cual el ser humano será una pieza del todo [...]. Por tanto llegar a la vida plena o al *Sumak Kawsay* implica llegar “a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos” (SENPLADES, 2009: 18). En este sentido será la comunidad el punto axial de reproducción social, así como el eje sobre el cual se debe desarrollar las nuevas estrategias de ciudadanización por parte del Estado. Si bien, no alineado a la postura gubernamental, Macas (2010) sostendrá que la comunidad es el principio articulador de la vida social, lo que permite llegar a la vida en plenitud o *Sumak Kawsay*. Por tanto, la comunidad se constituye en ese nuevo sujeto político, así como en el nuevo objeto sobre el cual se ejercerá la gubernamentalidad. En ese sentido y plegándonos a las reflexiones de Cortez (2013) es que consideraremos al Buen Vivir como un dispositivo para la administración de poblaciones<sup>4</sup>, en tanto es “un conjunto de prácticas destinadas a la gestión política de la vida de una población” (Cortez, 2013: 6). Por tanto, pensar el Buen Vivir implicará hacerlo desde una perspectiva política, en cuanto este se constituye en un dispositivo político de gobierno.

Es así que el eje axial de la presente investigación será la comunidad campesina, por lo cual se plantearon las siguientes preguntas de investigación: ¿En qué medida el elenco de estrategias de producción y reproducción de las familias campesinas de Chismaute Alto construyen la comunidad campesina en los Andes del siglo XXI? ¿Qué implica vivir en comunidad en la segunda década del siglo XXI? y ¿En qué medida el Buen Vivir es un dispositivo político de gobierno contemporáneo de la comunidad campesina?

Para responder a estas preguntas se recurrió a la etnografía como método en tanto, “el valor científico de la etnografía radica en la distinción entre los resultados de la observación directa, las exposiciones e interpretaciones de los actores locales y las deducciones del autor” (Malinowski, [1973] 1986). La investigación se centró en las

---

<sup>4</sup> “La formación de un sistema ciudadano republicano con *un pliegue interno de dominación étnica* que, dependiendo de las contingencias históricas, puede estar ubicado dentro del Estado (una *administración de poblaciones pública*), fuera de él (una *administración dejada a lo privado*) o dentro y fuera (a la vez *pública y privada*)” (Guerrero, 2010: 12).

prácticas de los actores, en tanto, estrategias cotidianas de reproducción de la comunidad, de igual manera, se realizó cartografía social, genealogías y entrevistas. Resultado de la convivencia con las familias de la comunidad y de las primeras pesquisas, fue que la tercera pregunta de investigación fue replanteada en los siguientes términos: ¿En qué medida la red de parentesco ampliado de la comunidad se constituye en un dispositivo de gobierno local al interior de la comunidad?

Dos fueron los paradigmas teóricos y metodológicos asumidos. i) La concepción materialista de la historia. Desde la perspectiva metodológica de Marx ([1846] 1963), a un determinado desarrollo de las fuerzas productivas, corresponde un tipo de desarrollo económico y de consumo, estas están relacionadas con un forma de sociedad civil y esta con un tipo de gobierno. Lo que implicará una lectura sistémica de la forma de reproducción y producción de la comunidad campesina. En este sentido, el concepto clave a ser usado fue el doble sentido de propiedad en Marx ([1857-1858] 2009): por un lado el grado de separación del trabajador con respecto a la tierra (propiedad colectiva de la tierra); por otro, el individuo se entiende y se comporta consigo mismo como propietario. Este reconocimiento de sí mismo como de los otros como copropietarios autónomos, constituirá uno de los ejes sobre el cual se dará la reproducción de la comunidad, en tanto la finalidad del trabajo objetivo de sus miembros es el mantenimiento de propietarios individuales, de la familia y la comunidad. Tanto el método como el aparataje conceptual de la concepción materialista de la historia referente al campesino, propiedad agrícola, formas de producción “precapitalista”, nos permitieron responder y explicar las bases materiales e históricas de reproducción y producción de la comunidad campesina.

ii) Análisis del discurso de Foucault. Dentro del amplio bagaje conceptual y metodológico de Foucault para la siguiente investigación se siguió su método genealógico, en tanto este nos permite “percibir las singularidades de los sucesos”, más allá de una visión finalista, sino encontrarlos en lo que “menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia [...] captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para encontrar las diferentes escenas en las que se han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar” (Foucault, 1973: 7-8). Este método nos permitirá aproximarnos a los momentos de ruptura, de emergencia de las prácticas de los campesinos a partir de la cual despliegan una serie de estrategias de reproducción

política. Considerando que el análisis del Buen Vivir y la comunidad dentro de un dispositivo político de gobierno responde a una categoría política es que se optó, por usar el concepto de dispositivo en tanto –como apunta Cortez (2013)- es una modalidad específica de hacer política, de gestionarla, de igual modo se recurrió al concepto de gubernamentalidad en tanto –desde Foucault ([1994] 1999)- un conjunto de instituciones que permite el desarrollo de todo un aparato de saber. Sin embargo, resultado del trabajo de campo, consecuentemente del cambio en la pregunta de investigación se optó por incorporar un concepto, poder pastoral, el que será entendido desde la perspectiva de Foucault ([1977-1978] 2009) como un forma de gobierno de los hombres que corresponde a un tipo de gobierno de carácter religioso. Tanto el método como los tres conceptos base usados en la investigación nos permitió explicar la reproducción del poder y de la comunidad en su ámbito político a partir de la ampliación y reproducción de las complejas interacciones de las redes de parentesco ampliados en la comunidad de Chismaute Alto.

Conduciéndonos a la siguiente hipótesis de investigación: La comunidad campesina será un complejo y denso tejido de relaciones de reproducción de las familias ampliada la que regenerará su poder en basada en matrimonios selectivos lo que les permitirá consolidar su poder al interior de las estructuras de parentesco de la comunidad, constituyéndola en un dispositivo de gobierno local comunal, en tanto, su capacidad de irrupción y emergencia del poder al interior de las redes de parentesco de la comunidad, de sus instituciones, de sus relaciones de mercado, de representación política y de fe.

La presente tesis está dividida de la siguiente manera: Capítulo I: La producción y reproducción de la comunidad campesina andina en el siglo XXI. Capítulo II: El método de investigación. Capítulo III: Chismaute Alto, pos reforma agraria: estrategias de reproducción material. Capítulo IV: Los lazos de parentesco, columna vertebral de la reproducción de la comunidad de Chismaute Alto y Conclusiones.

## CAPÍTULO I

### LA PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LA COMUNIDAD CAMPESINA ANDINA EN EL SIGLO XXI

#### Introducción

La transformación de las relaciones de producción de feudales a capitalista, así como el cambio en la propiedad de la tierra y el establecimiento de la renta de la tierra por parte de la burguesía agrícola, ha dado paso al establecimiento de nuevas relaciones sociales. “El desarrollo económico de la propiedad parcelaria ha cambiado radicalmente la relación de los campesinos con las demás clases de la sociedad” (Marx, [1850-1852] 1979: 211). La progresiva parcelación de la tierra consecuencia del desmembramiento y desestructuración del modo producción feudal –para Europa- y de la hacienda –para los países andinos de América del Sur- fueron los antecedentes históricos que impulsaron las reflexiones en torno al proceso de desarticulación y absorción de la agricultura familiar<sup>5</sup>, de la familia campesina, al modo producción capitalista. Velasco (1979) en su análisis de la reforma agraria en la Sierra ecuatoriana en base a sus lecturas de Marx acerca del “desarrollo capitalista en el campo” apunta que la reforma agraria permitirá la penetración del capitalismo en el campo o bien será un factor que elimine la propiedad territorial permitiendo así el crecimiento capitalista de la sociedad, lo que llevará a que el campesino sea remplazado por arrendatarios capitalistas. Consecuentemente la renta en dinero pagada por el arrendatario capitalista al terrateniente diluirá la renta “precapitalista” en dinero (Velasco, 1979: 7-8, 10). Por su parte Bretón (1993) recordará que desde la perspectiva de Marx, la lógica de concentración capitalista pasará por el establecimiento de relaciones asalariado-proletario en la agricultura, implicando el paso de la clase terrateniente a una burguesía agraria empleadora, que al fin proletarizara al campesino. Por tanto la proletarización del campesino, así como su conversión en arrendatario serán factores que por un lado tenderán a la desarticulación de la agricultura familiar campesina, por otro a una progresiva descomunalización del campesino.

---

<sup>5</sup> La expresión *agricultura familiar* hace alusión, a un forma de producción que no es ni específicamente feudal, ni específicamente capitalista. Se trata simplemente de un tipo peculiar de explotación que ha sido sucesivamente *apropiada* y *adaptada* por diferentes modos de producción (Bretón, 1993: 16).

En esta misma perspectiva Kautsky (1899: Citado por Bretón, 1993: 18) planteará que la explotación familiar campesina por sus rasgos constitutivos de producción tenderá a desaparecer ya que el avance de la técnica provocará la formación de grandes empresas capitalistas. Lenin (s/f: 26: citado por Velasco, 1979: 8-9) planteará dos caminos de intromisión del capitalismo en el campo, la “vía junker” en la cual la hacienda se transformará en una empresa capitalista y la “vía farmer” o “vía campesina” en la cual la economía de las pequeñas propiedades campesinas, tenderá a centralizarse dándose la concentración de la tierra, creando así la propiedad capitalista y una masa proletaria agrícola. Sea por el avance tecnológico o la concentración de la tierra la agricultura familiar campesina debía desarticularse para ser absorbida por el capitalismo agrícola.

El establecimiento de las relaciones sociales de producción agrícola capitalistas, producto de la concentración de la tierra y la desaparición de la pequeña parcela de producción familiar, así como del avance tecnológico tendería a convertir al campesino en un arrendatario o bien en un proletario agrícola, consecuentemente la agricultura familiar campesina desaparecería, lo que inevitablemente llevaría a la desarticulación de la comunidad campesina. Sin embargo, la evidencia histórica como las investigaciones demuestran la persistencia del campesino minifundista y de la comunidad campesina. Lo que nos conduce a preguntarnos: ¿Cómo el elenco de estrategias de producción y reproducción de las familias campesinas de Chismaute produce y reproduce la comunidad?

Responder esta pregunta nos conducirá a reflexionar acerca de los modos de producción “precapitalistas” planteados por Marx (1857-1858), y que serán abordados desde la “sucesión de los modos de producción” desarrolladas por Hobsbawm ([1971] 2009: 16), en la cual se da una correspondencia entre las relaciones sociales de producción, las fuerzas materiales de producción, que de forma independiente no generan el tránsito de un modo de producción a otro, el cual no será de carácter teleológico, sino que existen variables condicionantes a este proceso, a saber el trabajo y la relación trabajo-propiedad. Será Marx ([1857-1858] 2009) en sus reflexiones sobre las formas de organización social “precapitalistas” el que definirá como concepto central *la propiedad*, en tanto, el grado de separación del trabajador respecto a la tierra y su comportamiento de este en relación consigo mismo como propietario, ambos definirán el estadio de desarrollo de un modo de producción. De igual manera la



relación de propiedad-trabajo, en cuanto renta relativa y absoluta incidirá en la definición del campesino como clase social (Marx, [1850-1852] 1979).

Partiendo de estos ejes teóricos realizaremos una aproximación a la noción de campesino como de comunidad desde cuatro puntos principales: i) el campesino minifundista y la comunidades campesina: formas producción “precapitalista”, clase social y mercado autoregulado, ii) la territorialidad y la economía campesina como estrategia de producción y reproducción material de la familia y la comunidad campesina, iii) las estructuras de parentesco como base social de reproducción social de la comunidad, y iv) lo político como estrategia de persistencia de la comunidad campesina.

Por otra parte, el presente documento concentrará su atención en el Buen Vivir, puntualmente en la perspectiva de *comunidad* que construye el discurso del Buen Vivir gubernamental, es decir, “la inscripción en la constitución ecuatoriana del ‘Sumak Kawsay’, que recurre al legado de tradiciones indígenas, comporta transformaciones discursivas que rompen con la matriz colonial, o neocolonial, que ha sido dominante en los intentos de construcción de una modernidad política en Ecuador” (Cortez, 2010: 4-5-7). Esta suerte de ruptura se anclará en dos elementos centrales, la relación hombre-naturaleza y la comunidad la que será entendida desde la perspectiva del SENPLADES (2009) como un nosotros que cobija, protege y demanda, se instaura en el somos, por lo cual el ser humano será un pieza del todo. Por tanto, pretende ser una nueva forma de sociabilidad. Considerando estos elementos centrales partimos de una pregunta ¿Cuál es la comprensión y el punto de intersección entre los estudios sobre comunidad campesina y la noción de comunidad inscrita en el Buen Vivir? Para responder a dicho interrogante el siguiente apartado estará compuesto de: i) El Buen Vivir desde los discursos estatales, y; ii) la comunidad campesina en el marco del Buen Vivir.

### ***El campesino minifundista y la comunidad campesina desde las formas de producción “precapitalista”, la clase social y el mercado autoregulado***

Marx en su análisis de la transición de los modos de producción, aborda las formaciones sociales “precapitalistas”. Comprender el desarrollo y la conformación de cada uno de estos modos de producción no será el resultado de un análisis determinista de la infraestructura sobre la superestructura, sino será la comprensión de “las relaciones sociales de producción (es decir, la organización social en su sentido más amplio) y las

fuerzas materiales de producción, con cuyo nivel se corresponden, no pueden ser divorciadas” (Hobsbawm, [1971] 2009: 16).

Como plantea Hobsbawm ([1971] 2009) solo hay una sucesión de los modos de producción, este no se da a partir de uno en particular, así como no existe un orden terminado en la sucesión de estos. Sin embargo, existen variables ineludibles en el análisis de la transición de un modo de producción a otro. *El trabajo*, que será comprendido, como la capacidad de los hombres de crear y reproducir su existencia en la práctica cotidiana, resultado de la intervención sobre la naturaleza, “esta interacción entre el hombre y la naturaleza es, y produce, la evolución social”. Lo que llevará al hombre por su condición de ser social, a desarrollar la cooperación y la división social del trabajo, especialización de funciones. Esta no será condición y medio únicamente para la producción de excedentes para mantener al individuo y la comunidad, sino propiciara el intercambio (Hobsbawm, [1971] 2009: 12).

Uno de los elementos que hará al progresivo cambio de un modo de producción a otro -en las formas “precapitalistas”-, será la separación del trabajo-propiedad –como apunta el autor- este es resultado del alejamiento de las relaciones primitivas que este tiene con la naturaleza, la cual se consumará en el capitalismo. Esta separación de las condiciones “naturales primitivas de producción” contraerá la “individualización humana. ‘El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*... El intercambio mismo es un medio fundamental para este aislamiento, vuelve superfluo el carácter gregario y lo disuelve”. Lo que implicara la transformación de las relaciones entre el individuo y la comunidad. Por tanto la “comunidad primitiva” dentro el capitalismo se convertirá en un mecanismo social deshumanizado. Este aislamiento del hombre, será el resultado de distintos estadios históricos, será consecuencia entre una forma determinada de organización y la correspondiente propiedad sobre la naturaleza o de la relación del comportamiento del hombre con las condiciones objetivas de producción, en concreto los estadios históricos serán producto del desarrollo de la propiedad privada. En este sentido Marx distingue cuatro etapas analíticas, pero no cronológicas: i) la propiedad comunal directa, ii) la propiedad comunal en marcada en un sistema contradictorio, es decir de clases, iii) la feudal, y por último la etapa en la que surge el proletariado (Hobsbawm, [1971] 2009: 14).

Si bien la propiedad es uno de los ejes fundamentales en la reflexión de Marx, debemos puntualizar el doble sentido de propiedad en Marx ([1857-1858] 2009), por un lado, el grado de separación del trabajador con respecto a la tierra (propiedad colectiva de la tierra). Por otro, el individuo se entiende y se comporta consigo mismo como propietario. Este reconocimiento de sí mismo como de los otros como copropietarios autónomos, constituirá uno de los ejes sobre el cual se dará la reproducción de la comunidad, en tanto la finalidad del trabajo objetivo de sus miembros es el mantenimiento del propietario individual, de la familia y la comunidad.

Partiendo de ambas nociones de propiedad, Marx definirá las diferentes formas de comunidad. Primero, el nomadismo, constituirá la primera forma de existencia de la comunidad, será el resultado de un proceso natural de la ampliación de las familias por matrimonios mixtos o una combinación de tribus, no serán hombres de naturaleza sedentaria, “en consecuencia, la *colectividad tribal*, sino como *supuesto de la apropiación colectiva (temporaria) del suelo y de su utilización*”. Esta colectividad tribal se constituirá como comunidad de sangre, de idioma, de costumbre, donde la “apropiación de las condiciones objetivas de su vida y de la actividad de autoreproducción y de objetivación, se dará en la tierra como medio de trabajo como el material de trabajo, también como la sede de la entidad comunitaria. Asimismo, cada individuo se comporta como propietario y poseedor en tanto sea miembro de esa comunidad. En este marco, de carácter colectivo, la unidad está representada por “un jefe de familia tribal o como la relación recíproca entre los padres de familia” (Marx, [1857-1858] 2009: 68, 70).

La segunda forma tiene, al igual que la primera, la “entidad comunitaria”. Contraria a la primera los individuos no se constituyen como componentes naturales, ni supone la tierra como base, sino la ciudad como la base ya desarrollada, esta será el centro para los campesinos, quienes son propietarios de la tierra, la tierra de cultivo será parte del territorio de la ciudad. La tierra será vista como “el medio de trabajo, objeto de trabajo y medio de vida del sujeto”. Este sistema de ocupación y apropiación de la tierra traerá como correlato la guerra con otras comunidades, por tanto la guerra será la tarea común, el gran trabajo colectivo, la organización de las familias será en primer término para la guerra, será su “condición de existencia como propietaria”. Por tanto, “la comunidad –como estado- es, por un lado, la relación recíproca entre estos propietarios iguales y libres”, la naturaleza de la comunidad se basa en el hecho de que sus

miembros son agricultores de parcelas, propietarios de la tierra donde trabajan, de igual manera que en el primer caso para la apropiación de la tierra los individuos deben ser parte de la comunidad, en tanto miembros de la comunidad el individuo cuenta con propiedad privada. La relación que el individuo desarrolla con su propiedad en tanto suelo, incidirá en la pertenencia de este a la comunidad y la reproducción de la misma. Consecuentemente la perduración de la comunidad, “es el mantenimiento de la igualdad entre sus campesinos autosuficientes libres y el trabajo propio como condición para la perduración de su propiedad”. Los miembros de la comunidad se reproducen a través de la cooperación en el trabajo para los intereses colectivos (Marx, [1857-1858] 2009: 71, 73).

La forma germánica, fue calificada por Marx ([1857-1858] 2009) como la tercera forma de propiedad. En esta la tierra pública se presenta como una ampliación de la propiedad privada individual, esta no está mediada por la comunidad, sino la comunidad y la propiedad comunitaria está mediada por la propiedad privada, es decir la comunidad solo existe en relación recíproca entre los propietarios individuales de la tierra, consecuentemente la propiedad comunitaria aparece como un complemento a la residencia individual y de la apropiación privada de la tierra.

Resumiendo, “en todas estas formas en las que la propiedad de la tierra y la agricultura constituyen la base del orden económico y, por consiguiente, el objetivo económico es la producción de valores de uso, la *reproducción del individuo* en aquellas relaciones determinadas con su comunidad en las que él constituye la base de esta”. Por otra parte, las formas de estas “condiciones naturales de la producción” se dan en dos sentidos, por un lado, como miembro de la entidad comunitaria en su forma originaria como “organización tribal” que se irá modificando. Por otro lado, el comportamiento con el suelo como propiedad territorial colectiva que al mismo tiempo es posesión individual para el individuo. Consecuentemente, “la propiedad significa entonces pertenecer a un tribu” (Marx, [1857-1858] 2009: 80, 89).

Marx entre los años 1848-1850, inició un nuevo debate acerca del campesino minifundista. El eje central de sus reflexiones giró en torno a la construcción de clase del campesinado francés y su relación con el “desarrollo económico de la propiedad

parcelaria” (Marx, [1850-1852] 1979: 211) durante los regímenes del primer y segundo Bonapartismo<sup>6</sup>.

Al ser el campesino minifundista propietario de sus medios de producción –la parcela- y consecuentemente no haber desarrollado relaciones sociales hace que: “en la medida en que hay sólo una interconexión local entre estos campesinos minifundistas y en que la identidad de sus intereses no engendra una comunidad, un lazo nacional y una organización política entre ellos, no forman una clase” (Marx, [1850-1852] 1979: 201).

Sin embargo Marx ([1850-1852] 1979) advierte que el cambio en la propiedad parcelaria, cambió las relaciones de los campesinos con las demás clases sociales. La fragmentación de la tierra en el campo bajo el régimen de Napoleón, dio paso a la libre competencia y el inicio de la industria en los pueblos, “los señores feudales fueron reemplazados por los usureros urbanos; la obligación feudal que acompañaba a la tierra fue sustituida por la hipoteca; la propiedad aristocrática de la tierra fue remplazada por el capital burgués”. La parcela campesina se convirtió en el medio por el cual el capitalista podía obtener ganancias e intereses y renta de la tierra, mientras el cultivador apenas podía extraer sus salarios. “En consecuencia, los intereses de los campesinos ya no concuerdan, como bajo Napoleón, con los intereses de la burguesía, del capital, sino que se les oponen. Por lo tanto, los campesinos encuentran su aliado y líder natural en el proletariado urbano, cuya tarea consiste en el derrocamiento del orden burgués” (Marx, [1850-1852] 1979: 211). El cambio en la propiedad parcelaria, la institución de la renta agraria, consecuentemente la transformación de las relaciones de explotación y la aparición del burgués capitalista, llevó al campesino a la toma de conciencia de clase, teniendo como correlato la alianza con el proletariado urbano así constituyéndose en una clase social.

En perspectiva metodológica, Marx ([1850-1852] 1979) en sus reflexiones acerca del campesinado minifundista, apunta cuatro variables interrelacionadas: los

---

<sup>6</sup> Marx ([1850-1852] 1979) caracteriza las relaciones sociales de producción del campesino minifundista a partir de la primera revolución Napoleónica. El campesino se constituye en un aliado de la dinastía Bonapartista, cuando pasa de su condición de campesino feudal a minifundista, es decir transforma al campesino en tenedor libre de la tierra. Esta relación con su medio de producción, -el ser propietario de su parcela-, determinará su condición de sujeto aislado, incapaz de establecer relaciones sociales con sus semejantes, así como de desarrollar un intercambio recíproco este modo de producción no permite la división del trabajo en su cultivo, ni la aplicación de ciencia. Es decir “cada familia campesina individual es casi autosuficiente”, produce la mayor cantidad de productos que consume, “adquiere así sus medios de vida a partir de relaciones de intercambio con la naturaleza que en su relación con la sociedad” (Marx, [1850-1852] 1979: 208).

sistemas de propiedad de la tierra, las relaciones sociales, las formas de organización política, de forma concluyente y consecuente a estas la condición de clase o la formación de la clase campesina.

Si bien Marx en sus reflexiones acerca de la conformación de la clase campesina ya hace referencia a la renta de la tierra, producto de los cambios en el sistema de propiedad, esta se constituirá desde la perspectiva de Polanyi ([1957] 1992) en uno de los elementos que dará forma a la “autoregulación del mercado<sup>7</sup>”, resultado de las transformaciones subsecuentes de la industrialización. Un ejemplo de esto serán “los cercamientos de los campos abiertos y las conversiones de tierras cultivables a pastizales”. Lo que implicará el incremento al doble o triple del valor de la tierra. En conclusión, “la transformación implica un cambio en la motivación de la acción de parte de los miembros de la sociedad: la motivación de la subsistencia debe ser sustituida por la motivación de la ganancia”. Elementos implicados, las transacciones se convierten en transacciones monetarias, los ingresos deben provenir de la venta. Establecido este “sistema de mercado” no debe sufrir ninguna interferencia externa, se dará una autoregulación de los precios. Lo que implicará la compra de la naturaleza y el hombre, es decir de la tierra y de la mano de obra (Polanyi, [1957] 1992: 53, 45).

El establecimiento de este “sistema de mercado” –desde la perspectiva de Polanyi ([1957] 1992)- implicará un cambio de la economía en relación a la expectativa que tiene esta sobre los sujetos, esperará que estos alcancen la máxima ganancia monetaria. Esta forma de economía preestablece “la existencia de mercados donde la oferta de bienes (incluidos los servicios) disponibles a un precio dado será igual a la demanda a ese precio”, supondrá la presencia del dinero como el poder de compra de su propietario. Por tanto, el precio será lo que dirigirá la producción, la distribución de bienes y la formación de ingresos (Polanyi, [1957] 1992: 77). Por tanto,

La autorregulación implica que toda la producción se destine a la venta en el mercado, y que todos los ingresos deriven de tales ventas. En consecuencia, hay mercado para todos los elementos de las industrias, no sólo para los bienes (siempre incluidos los servicios), sino también para la mano de obra, la tierra y el dinero, cuyos precios se llaman respectivamente precios de las

---

<sup>7</sup> La economía de mercado implica un sistema de mercados autorregulados; en términos ligeramente más técnicos, es una economía dirigida por los precios del mercado y nada más. Tal sistema, capaz de organizar toda la vida económica sin ayuda o interferencia externa, merecería sin duda el calificativo de autorregulado (Polanyi, [1957] 1992: 54).

mercancías, salarios, renta e intereses (Polanyi, [1957] 1992: 77-78).

Siguiendo a Polanyi ([1957] 1992) los intereses constituirán el precio por el uso del dinero, la renta será el precio por el uso de la tierra y el salario el precio por el uso del poder del trabajo. La mantención de este sistema de mercado dependerá de la independencia que tenga en relación al Estado y sus políticas, estos no deben inhibir la formación de mercados, ni que se formen ingresos fuera de la venta, así como no debe intervenir en la fijación de los precios ya sea de bienes, mano de obra, tierra o dinero.

Sin embargo, “la mano de obra y la tierra no son otra cosa que los seres humanos mismos, de los que se compone toda sociedad, y el ambiente natural en el que existe tal sociedad. Cuando se incluyen tales elementos en el mecanismo del mercado, se subordina la sustancia de la sociedad misma a las leyes del mercado”. Pese a esto, el mercado organizará mercados para dichos elementos, lo que no significara que se constituyan en mercancías, en tanto no todo lo que se compra y se vende debe ser producido para su venta. El trabajo no es más que un nombre para la actividad humana que está ligada a la vida misma, la actividad no puede ser separada del resto de la vida, almacenarse o movilizarse. Asimismo la tierra es otro denominativo de la naturaleza, el cual no ha sido producido por el hombre. Pero la producción es la interacción entre el hombre y la naturaleza, para que este proceso se organice deben estar sujetos a la oferta y la demanda, es decir deben ser tratados como mercancías, es así que el mercado denominará al hombre como fuerza de trabajo, a la naturaleza como tierra, el uso de la fuerza de trabajo podía comprarse y venderse universalmente a un precio llamado salario, el uso de la tierra estaba sujeta a negociaciones por un precio llamado renta, se constituyó un mercado para ambas, reguladas por el salario y la renta, se había creado un imaginario que la mano de obra y la tierra, se producían para la venta. En conclusión “una economía de mercado sólo puede existir en una sociedad de mercado” (Polanyi, [1957] 1992: 80).

### ***Bases económicas y territoriales de reproducción del campesino minifundista y la comunidad***

La agricultura familiar campesina es una forma de producción flexible, es decir tiene la capacidad de modificar sus estrategias de producción para adecuarse al mercado capitalista. Este ha desarrollado una serie de estrategias económicas, sociales, políticas, organizativas para poder insertar a la agricultura familiar campesina al sistema de

producción capitalista, así como ha buscado la descampesinización para su proletarización. Resumiendo, el modelo agrícola capitalista busca reconfigurar la forma de producción del campesino, pero pese a este constante embate, la agricultura familiar campesina como estrategia de reproducción económica ha persistido, lo que nos conduce a preguntarnos: ¿cómo y en qué medida las estrategias económicas así como de consolidación y protección de sus formas de propiedad de la tierra se refuncionaliza, cambia permanentemente coadyuvando a la persistencia de la comunidad campesina?

Uno de los factores que incidirá en la persistencia o desarticulación de la comunidad campesina está relacionado –pero no es una determinante- con las lógicas de producción y reproducción material de la “unidad económica campesina” (Chayanov, [1925] 1979: 95). Esta se caracteriza por ser una forma de producción flexible, la cual permitirá a la agricultura familiar campesina adaptarse a los cambios de mercado delineados por el desarrollo del capitalismo.

Fue Chayanov ([1925] 1979) quien –desde la perspectiva de Kerblay (1979)- propondrá la teoría de una economía campesina como una categoría y un modo de producción distinto a los reconocidos por Marx, en tanto debía de inscribirse la economía campesina como un modo de producción independiente y diferenciado al de la esclavitud, feudalismo, capitalismo y socialismo. Siguiendo esta ruta reflexiva, Chayanov ([1925] 1979) plantea que:

El concepto de la unidad económica campesina, como unidad empresarial en la cual el jefe de familia se contrata a sí mismo como trabajador, sólo se puede concebir dentro de un sistema capitalista, ya que ha sido elaborado exclusivamente con categorías capitalistas. Sin embargo, la unidad económica campesina, como unidad empresarial [...] es también perfectamente concebible en otros sistemas de economía nacional, como por ejemplo en países feudales con siervos, campesinos y artesanos, y por último en economías puramente naturales; esto es, en sistemas económicos en los que las categorías de trabajo remunerado y salarios se encuentran totalmente ausentes lógicas, sin no históricamente (Chayanov, [1925] 1979: 95).

La permanencia histórica de las unidades económicas campesinas, es el resultado de la manutención de estas, es decir mientras no se transformen en su base organizativa su célula básica será la “unidad doméstica de explotación campesina” (Chayanov, [1925] 1979: 95).



Uno de los elementos que nos permite explicar tanto la persistencia como la adaptabilidad de la unidad doméstica de explotación campesina será la diferencia en las motivaciones entre el capitalista y el campesino. En términos de Kerblay (1979) Chayanov plantea que el campesino buscará satisfacer las necesidades de la familia, más que obtener ganancias, puesto que pretenderá el balance entre las necesidades de subsistencia y “el disgusto subjetivo por el trabajo manual” lo que determinará la intensidad del cultivo (Kerblay, 1979: 134). Implicando, que en una economía natural “la actividad económica humana está determinada por el requisito de satisfacer las necesidades de cada una de las unidades de producción que a la vez son unidades de consumo” (Chayanov, [1925] 1979: 110). En conclusión la unidad doméstica de explotación campesina, no funciona bajo la lógica de la acumulación de capital sino, buscará el “equilibrio trabajo-consumo” (Kerblay, 1979: 136) o bien “el producto del trabajo familiar es indivisible y, por lo tanto, la prosperidad de la unidad económica familiar no aumenta tan marcadamente como la ganancia de la unidad económica capitalista” (Chayanov, [1925] 1979: 115).

Chayanov ([1925] 1979) pautó la diferencia en el patrón de acumulación entre el capitalista y la unidad doméstica de explotación campesina en la sociedad rusa, lo que permitió comprender la pervivencia de la agricultura familiar. Wolf ([1971] 1982) partirá de otro problema: la diferenciación entre el agricultor primitivo y el campesino, de igual manera sostendrá la pervivencia de la comunidad campesina, pese a mantener relaciones de dominación a causa de la renta de la tierra. Resalta que la diferencia entre el productor primitivo y el campesino es la capacidad de producción de excedente, en tanto capacidad “social de producir excedentes sobre el mínimo requerido para mantenerse con vida”. Así como para la producción de un “fondo de remplazo”<sup>8</sup> y un “fondo ceremonial” que le permitirá mantener sus relaciones sociales. Los fondos de renta harán la diferencia entre el agricultor primitivo y el campesino. En tanto este fondo situará al campesino en una relación “asimétrica con el poder, lo que constituía una carga permanente sobre su producción”. Por tanto, “allá donde alguien ejerce un poder superior efectivo, o *dominio*, sobre un agricultor, este se ve obligado a producir un fondo de renta” (Wolf, [1971] 1982: 13, 19).

---

<sup>8</sup> Entendido como el tiempo destinado por el campesino para la reemplazar “su equipo mínimo de producción y consumo” (Wolf, [1971] 1982: 14)

Al igual que Chayanov ([1925] 1979), Wolf ([1971] 1982) parte de la familia agricultora como unidad de análisis, esta será quien a partir de la generación de un excedente –el que no implica acumulación capitalista- asegurará por un lado la reproducción de su unidad básica de producción, es decir de la unidad doméstica de explotación campesina, a partir de la reducción de riesgos. Asimismo Wolf ([1971] 1982), considera dos elementos de las reflexiones de Marx (1848-1850) para construir su diferencia entre agricultor primitivo y campesino. A saber, por un lado, la autosuficiencia de la familia campesina para producir la mayor parte de su consumo y el tipo de relaciones sociales que esta produce. Por otro, la obtención de ganancias del capitalista sobre la parcela campesina a partir de la renta de la tierra, lo que modificará la relación de los campesinos con las demás clases de la sociedad (Marx, [1850-1852] 1979).

Por otro lado, Mariátegui ([1928] 1972) evidenció que el problema indígena en los andes era fundamentalmente económico enraizado en el sistema de propiedad de la tierra, puesto que “el régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda la nación” (Mariátegui, [1928] 1972: 53). Será a partir de esa tesis que analizará los sucesivos regímenes agrarios –consecuentemente de propiedad de la tierra- que conducirán a una progresiva descomunalización, concluirá afirmando que la persistencia de la comunidad campesina se da sobre la base del comunismo endógeno de sí misma.

De forma esquemática revisemos los regímenes plateados por Mariátegui ([1928] 1972). Durante el periodo colonial las leyes de Indias ampararon la propiedad indígena y la organización comunal, puesto que una vez destruido el “Estado Inkaiko” la Colonia no veía incompatibilidad entre ambos modelos, sino que incorporó a la comunidad en la maquinaria administrativa y fiscal de la Colonia. Fue la “encomienda” el medio fiscal a partir del cual la propiedad indígena pasó paulatinamente a manos de españoles o criollos, quienes serán los nuevos latifundistas. Consecuentemente la comunidad sobrevivirá dentro un régimen de servidumbre. La liberación del yugo español producto de la revolución de la independencia no cambió de manera sustancial la condición del indígena y de la comunidad, pese a que “la política de desvinculación de la propiedad agraria” pretendió un reordenamiento y distribución de las tierras a los indígenas, generando así las condiciones legales para que el indígena se convierta en pequeño propietario, sin embargo estas medidas dejaron intactos “el poder y la fuerza de

la propiedad feudal”. Durante la República, el Código Civil, reafirmó la política de desvinculación, en tanto se abolió legalmente la comunidad indígena y su vinculación con lazos de dominio. Se estableció la ocupación de los bienes inmuebles como nueva forma de propiedad, lo que indudablemente consolidó la propiedad latifundista en desmedro de la comunidad. En conclusión, “destruir las comunidades no significaba convertir a los indígenas en pequeños propietarios y ni siquiera en asalariados libres, sino entregar sus tierras a los gamonales y a su clientela” (Mariátegui, [1928] 1972: 63-75).

Como apunta el autor, la comunidad campesina ha sobrevivido gracias a su espíritu comunista, el cual se concretiza en las “variadas formas de cooperación y asociación” y solidaridad. Pese a los múltiples intentos de expropiación y de liquidación de la comunidad, “el socialismo indígena encuentra siempre el medio de rehacerla, mantenerla o subrogarla. El trabajo y la propiedad en común son reemplazados por la cooperación en el trabajo individual” (Mariátegui, [1928] 1972: 83)

En esta misma línea argumentativa –la persistencia de la comunidad- Gonzales (1982) resalta que el carácter no capitalista de la economía campesina resultado de la racionalidad campesina es lo que permite a las comunidades campesinas adecuarse a la economía regional y nacional en tanto la flexibilidad de sus mecanismos de producción permitiéndole “asegurar la supervivencia de los campesinos a largo plazo” (Gonzales, 1982: 214).

Sin lugar a dudas, las economías campesinas peruanas tienen una peculiaridad propia: es la de estar organizadas socioeconómicamente en comunidades campesinas. Aparte de ser productores independientes, poseer pequeñas parcelas de tierra utilizar en gran medida su propia fuerza de trabajo y ser economías semimercantiles, su asociación en comunidades campesinas las [sic] da especificidad, pues las [sic] permite mayores grados de libertad tanto en la organización de la producción y la distribución, como en su reproducción física, social y cultural, lo que no sucede con las economías campesinas independientes (Gonzales, 1982: 213).

Desde la perspectiva de este autor, la comunidad campesina es la base de la reproducción de la economía campesina, en tanto la racionalidad comunal determinará la racionalidad individual, ya que las normas de comportamiento son internalizadas en sus miembros, asimismo esta generará sentidos de pertenencia a un grupo por exclusión a otros, proporcionándoles una identidad propia. Pese a que el campesino es, “al mismo

tiempo, productor, comerciante y proletario; está imbricado en la economía de mercado y se sujeta a sus leyes, sin embargo, no deja de ser campesino tanto porque sus ingresos para sobrevivir los genera básicamente a partir de su producción agropecuaria artesanal” (Gonzales, 1982: 215).

Tanto Gonzales (1982) como Sánchez-Parga (1984) encontramos un punto de confluencia, la flexibilidad de la economía campesina como parte de sus estrategias de reproducción mercantil dentro el modo de producción capitalista. Sin embargo Sánchez-Parga partirá del concepto “estrategia de supervivencia”<sup>9</sup>, para explicar el juego de adaptaciones de la organización social campesina al medio ambiente (Sánchez-Parga, 1984: 9). Este define la comunidad campesina como una instancia particular de organización social estructurante de las estrategias de supervivencia. Es decir se constituye en una forma de organización social que permite la reproducción de sistemas de comportamiento y prácticas productivas y sociales que aseguran la reproducción simple de un grupo como tal. Dicha forma de reproducción constituirá un modo de producción comunal, así como una cultura que opera como factor identificante de un grupo étnico, de igual manera se constituye en un cohesionador político en tanto los grupos familiares convergen en un mismo proyecto productivo y participan de los mismos intereses (Sánchez-Parga, 1984). En conclusión Sánchez-Parga (1984) apostará por la pervivencia de la comunidad campesina, en tanto esta será la forma de organización social que permitirá la reproducción material, social y cultural de las unidades productivas que la componen.

Por otra parte, esta perspectiva considera tanto elementos de la estructura como de la infraestructura, estas están determinadas por las condiciones de producción económica, en tanto afirma en su perspectiva metodológica, “las características de dicho grupo y por su tradicional forma de producir sus bienes de subsistencia, habrá que distinguir aquel recurso principal (o recursos principales), que constituyen el núcleo en torno al cual se ordena su actividad y organización, y en definitiva toda su cultura” (Sánchez-Parga, 1984: 11). Esta suerte de determinismo económico, vela la

---

<sup>9</sup> Estrategia de supervivencia es el sistema de comportamientos y prácticas productivas y sociales, tendientes a asegurar aquellas condiciones de existencia que permiten no sólo la reproducción simple de un grupo como tal, sino también la de sus características particulares, que al mismo tiempo que lo especifican constituyen un elemento de su integridad y cohesión sociales, lo que contribuye a reforzar la dinámica de sus estrategias (Sánchez-Parga, 1984: 10).

interrelación entre el desarrollo de una determinada fuerza productiva y su correspondiente sociedad civil. Así simplificando el rol de la comunidad campesina.

Las reflexiones hasta aquí desarrolladas acerca de la economía campesina han sostenido la pervivencia de la agricultura familiar en tanto la unidad de producción familiar. Dos elementos harán para que lo dicho acontezca, por un lado, la diferenciación en la acumulación del excedente producido por la familia agricultora, en tanto la acumulación del excedente cumplirá la función de disminución de los riesgos, así asegurando la reproducción de la familia campesina. Por otro, la comunidad como centro de reproducción de estrategias de supervivencia basadas en normas de colaboración, solidaridad y otras formas de reciprocidad del trabajo, lo que en última instancia incidirá en las capacidades adaptativas de la comunidad a las lógicas del mercado capitalista. Sí bien no es posible desagregar la unidad de producción doméstica de la comunidad campesina, consideremos que la forma de organización comunitaria depende de las prácticas de producción y reproducción de las familias campesina.

Marx [1948-1950] (1979) ya advirtió que los cambios en la propiedad de la tierra traen consecuentemente cambios en las relaciones sociales de los campesinos con las otras clases sociales. Por tanto, las lógicas y los sistemas de propiedad de la tierra entre campesinos y de estos con el Estado, constituirán un elemento incidencial en la persistencia o no de la comunidad campesina, en tanto es la tierra la base material del modo de producción campesino. Por lo cual a una determinada forma de gestión comunal de recursos corresponderá una determinada forma de “organización comunal o instancias comunitarias” (Contreras, 1996: 269).

En la perspectiva de Contreras (1996), será la redistribución de la tierra uno de los indicadores que determinará la vigencia o ausencia de la comunidad campesina. Es decir la conservación o recuperación de las tierras comunales constituye un factor de cohesión en la comunidad. Según el estudio de Carpio (1975) -citado por Contreras (1996)- en el altiplano peruano, la inexistencia de tierras y ganados comunales y la conducción individual de las tierras por generaciones, producto de la transferencia de estas por la herencia, ha hecho que “las comunidades del altiplano parecen haber perdido su naturaleza originaria y haberse convertido en ‘una suerte de asociaciones de pequeños y medianos propietarios’”, lo que implicó que la comunidad haya perdido su medio de coerción más efectivo, el acceso a la tierra, así como la gratificación personal,

lo que consecuentemente condujo al debilitamiento de los mecanismos de cooperación o que presionaban para ello (Contreras, 1996: 294).

Contrapuesto a esto, se ha dado un aumento de comunidades reconocidas legalmente, lo que no implica el “mantenimiento o vigencia de la organización comunal y del comunalismo”, sino es una suerte de estrategia de reconocimiento y consolidación de linderos. Asimismo la comunidad ha adquirido otro tipo de funciones, como la gestión de determinados servicios públicos (sanidad, transporte etc.) (Contreras, 1996: 291). Evidentemente desde esta perspectiva, la organización comunal está pasando por una serie de adaptaciones en función de los servicios que puede obtener del Estado u otras instancia de cooperación, lo que no necesariamente implicará su pervivencia, puesto que la base material de su reproducción –la tierra- así como de su cohesión y coerción se está diluyendo progresivamente, puesto que la tierra es manejada y administrada de forma privada.

Por su parte Cotlear (1988) afirmará que el sistema comunal de producción fue un arreglo institucional vigente y eficaz mientras la tierra fue abundante y la fuerza de trabajo escasa. Una vez que la presión sobre la tierra se incrementó producto del crecimiento demográfico, consecuentemente la fuerza de trabajo se hizo abundante e indujo a cambios institucionales<sup>10</sup> en la comunidad. Estos cambios en la composición demográfica de las comunidades influyeron en el proceso de privatización de la tierra comunal a partir del uso intensivo de las tierras de producción familiar, lo que implicó que las decisiones comunales en relación a la otorgación de nuevas parcelas, así como el descanso regulado comunalmente<sup>11</sup> perdieran relevancia entre las familias campesinas, consecuentemente se instituyó de facto el derecho privado sobre la parcela basado en la intensidad de cultivos como señal de propiedad, incidiendo en la vigencia de las formas tradicionales de cumplimiento de deberes y el rol de cargos. Desde la perspectiva del autor, la comunidad se definiría en tanto el sistema organizativo de control y distribución de tierras, así como de regulación del descanso de la tierra, entonces la comunidad se funda y pervive en relación tanto a los sistemas propiedad privada, como

---

<sup>10</sup> “Las instituciones regulan la conducta de las personas entre sí y en relación a sus propiedades, estableciendo las ‘reglas del juego’” (Runge, 1984: 807: citado por Cotlear, 1988: 8)

<sup>11</sup> Las tierras de descanso regulado comunalmente, se ubican en el segundo círculo concéntrico en torno al poblado. Las mismas estarán divididas entre las distintas familias campesinas, cada una de estas divisiones estarán sujetas a periodos de descanso de un año, consecuentemente se habilitaran nuevas divisiones de cultivo. Serán las autoridades comunales quienes decidan que divisiones se dejen en descanso y cuales han de cultivarse, a este sistema de turnos regulado de forma comunal se denominará descanso regulado comunalmente (Cotlear, 1988).

colectivo de la tierra (Cotlear, 1988). Lo que sugiere la dilución de la comunidad campesina, en tanto se generalice la propiedad privada de la tierra, convirtiendo así al campesino comunitario en un pequeño propietario.

Kervyn (1992) dando continuidad y profundizando dicha propuesta, planteará que pese a que:

En países de tierras escasas [...] las instituciones comunales son una traba al desarrollo porque los derechos colectivos sobre la tierra frenan la formación de un mercado libre e impiden la asignación óptima de los recursos, limitando así la inversión y la producción en la agricultura. Además, la explotación colectiva de recursos sería, en lo general, incompatible con la eficiencia económica (Kervyn, 1992:7).

Lo que implicará –desde la perspectiva del autor– el establecimiento del derecho de posesión, puesto que las comunidades al ser instituciones pequeñas responderán con mayor facilidad a la demanda por derechos individuales. Asimismo, la acción colectiva de la comunidad será la manera de defenderse del asedio a la tierra por parte de otros propietarios, las haciendas u otras comunidades, “esta defensa común ha permitido la sobrevivencia de las comunidades a lo largo de su historia y lo sigue garantizando”. Por otro lado la tenencia comunal de la tierra ha permitido la resolución de conflictos internos sobre posesión de tierra (Kervyn, 1992: 12). Por tanto, la comunidad se ha constituido en una institución que legitima la tenencia individual de la tierra. Si bien la comunidad ya no toma decisiones en la distribución de la tierra como lo plantea Cotlear (1988), esta funciona como un sistema de legitimación y protección de la propiedad individual de la tierra, consecuentemente esta asegurara de manera indirecta la reproducción de unidades de producción campesina.

En consonancia con el planteamiento de Kervyn (1992) Ibarra (2004) reflexionará acerca de los procesos de larga duración en la constitución de la comunidad como una institución que se configuró en torno de los derechos comunales de la tierra y los conflictos de su definición. La comunidad “campesina/indígena” será comprendida 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”. Es decir “los derechos a las tierras comunales son el sustento para la estructuración de comunidades”, lo que implica un sistema de autoridades étnicas que se relacionarán con el Estado y formas privadas y colectivas de

apropiación de los recursos. Consecuentemente la comunidad tendrá un carácter jurídico en cuanto el relacionamiento con el Estado (Ibarra, 2004: 186).

La propiedad de la tierra en tanto privada o bien colectiva, se ha constituido en una variable explicativa acerca de la persistencia o la desarticulación de la comunidad campesina. Por un lado, se ha argumentado que la progresiva privatización de las tierras colectivas de las comunidades campesinas conducirá a la descomunalización, en tanto esta instancia organizativa ya no será quien regente la distribución de la misma, consiguientemente su espectro de influencias en la vida comunal, ira desapareciendo a la par que la propiedad colectiva. Por otro lado, se plantea que la comunidad campesina no existe como institución organizativa de la vida campesina únicamente sobre la base de la propiedad colectiva de la tierra, sino esta por su carácter performativo y flexible, ha adaptado sus funciones en relación al Estado y la familias campesinas, puesto que se constituirá en un medio por el cual el colectivo podrá acceder a ciertos servicios y por el otro legitimará y defenderá la propiedad privada de la tierra frente al Estado como a los mismos comuneros. Por tanto, la persistencia o desestructuración de la comunidad en torno de la propiedad de la tierra aún queda en entredicho.

### ***Los lazos de parentesco como estrategia de reproducción económica-social***

Comprender –como apunta De la Cadena (1986)-, la organización social de los Andes supone el entendimiento de la reproducción en todos sus ámbitos, las reglas del parentesco, ideológico, político, económico y biológico. Reflexionar en torno al campesino y la comunidad campesina, requiere de concebirla como un todo orgánico, donde las interrelaciones de las condiciones materiales de producción así como de las condiciones sociales, políticas y culturales de reproducción se interconectan en distintos niveles y con distinta intensidad. Uno de los ejes nodales de intersección donde se dan las interconexiones entre las bases materiales de producción y las bases superestructurales de reproducción serán los lazos de parentesco. En ese sentido nos proponemos en el siguiente apartado comprender ¿cómo las redes de parentesco y su reproducción se constituyen en una estrategia central de la reproducción de la familia y la comunidad campesina? Es en este sentido se abordara las reglas de parentesco como el tejido de una estrategia de producción de las bases materiales de la familia campesina, así como de sus formas de reproducción social.



Mariátegui ([1928] 1972) planteó que la cooperación fue una de las estrategias del campesino y la comunidad que le permitió pervivir en el tiempo. Por su parte De la Cadena (1986) sostiene que la cooperación corresponde a una forma determinada de la organización social campesina de los Andes, en tanto la necesidad de la organización colectiva del trabajo, lo que permite el “acceso a la fuerza de trabajo necesaria para la producción”. Asimismo, “la cooperación en los Andes [...] es una solución frente al problema de la producción tanto por la dispersión parcelaria como porque la mecanización tiene serias y concretas limitaciones tecnológicas para la explotación del territorio andino”. Sin embargo es importante destacar, que la cooperación se funda “en la organización del grupo de parientes”, estas tienen normas que regulan la cooperación y el proceso de trabajo, mismas que ordenarán mediante reglas de parentesco, una de ellas serán las reglas de herencia, de igual manera para acceder al trabajo –del entorno familiar- se requiere ser parte del grupo de parientes, lo que otorgara derechos de acceso a bienes productivos, sino también a una red de relaciones sociales que conlleva derechos y obligaciones. Las redes “más importantes son la comunidad y el grupo de parientes en sus distintas manifestaciones: grupo de pastoreo y de ganado [...]. Todos éstos se forman tomando en cuenta las características demográficas de las familias que los componen y las características de la demanda de mano de obra de los recursos que dichas familias poseen” (De la Cadena, 1986: 32-38).

Si bien la cooperación se constituye en parte de las estrategias de producción económica, así como de reproducción de las relaciones de parentesco, estas –como plantea De la Cadena (1986)- no están exentas de conflicto puesto que se pueden dar flujos asimétricos de bienes o trabajo entre familias desiguales. Para finalizar la autora sostiene que la diferenciación por el sistema de cargos que se da al interior de la comunidad campesina, así como los conflictos de apropiación de bienes y recursos comunales, no son un indicador de la desaparición de la comunidad, puesto que los “aspectos individuales son posibles sólo bajo el paraguas de la acción colectiva –una de cuyas instancias es la comunidad-” (De la Cadena, 1986: 43).

De la Cadena (1986) pone en cuestión la desaparición de la comunidad campesina a causa de la propiedad privada individual. Ella plantea que para que tal hecho acontezca la base productiva que hace posible el proceso del trabajo debe pasar a formas de organización menores que la comunidad. Evidentemente el proceso de privatización de la propiedad comunal como la progresiva individualización del trabajo,

son resultado de las presiones del mercado capitalista sobre la familia agricultora y la comunidad. A esto Wolf ([1971] 1982) se plantea la siguiente pregunta: “¿cómo puede una hacienda campesina sobrevivir mejor frente a las presiones diferentes y diferenciadoras?”. Plantea que las familias campesinas desarrollan una serie de estrategias basadas en alianzas flexibles que les permite incrementar su seguridad, sin embargo estas no afectaran la autonomía funcional de cada familia campesina. Este sistema de alianzas será llamado “coaliciones, en el sentido en que estas son ‘una combinación o alianza especialmente transitoria entre personas, grupos o estados’”. La comunidad campesina será definida como “una forma de organización que favorecen las coaliciones poliádicas horizontales de entrelazamiento múltiple”. Es decir será una forma de organización social que afecta a más de dos personas y que une a campesinos con campesinos (Wolf, [1971] 1982: 105, 107 y 119). Tanto para Wolf [1971] (1982) como para De la Cadena (1986), la comunidad campesina se constituye en ese paraguas referencial y cohesionador bajo el cual actúan las familias campesinas, de igual manera ambos coinciden en un patrón aglutinador: las “alianzas” -en términos de Wolf ([1971] 1982)- que bien pueden ser entendidas en el marco de las redes de parentesco, como es el matrimonio exogámico descrito por De la Cadena (1986). En conclusión, serán las alianzas en base a las redes de parentesco las que sostendrán las formas de cooperación, lo cual coadyuvará en la pervivencia de la comunidad.

Como se dijo anteriormente, el sistema de propiedad de la tierra es un factor que incide en la pervivencia o no de la comunidad. Según Cotlear (1988) la progresiva privatización de las tierras comunales llevar indefectiblemente a la descomunalización. El análisis De la Cadena (1986), como el de Guerrero (1984), sostiene que las lógicas de posesión de la tierra pasan por una estructura de redes de parentesco consanguíneo y ritual, lo que hace a formas de organización social y a normas de reproducción social mucho más complejas que la simple formalización de la propiedad privada de la tierra.

En ese sentido, Guerrero (1984) analiza las estrategias de reproducción de las familias “apegadas”<sup>12</sup> como forma de reproducción social de la comunidad huasipunguera. Para esto partirá de la noción de estrategias de reproducción, las que

---

<sup>12</sup> “Los huasipungueros, que a parte de la parcela asignada por el patrón disfrutaban del derecho al uso de los páramos, la leña y las acequias ubicadas en la hacienda, constituían la principal fuente de mano de obra de los terratenientes, pero no la única. Los ‘arrimados’ o ‘apegados’ eran amigos o parientes del huasipunguero que, con base en la prestación de trabajo ocasional en las tierras del patrón, adquirirían el derecho de trabajar en el lote de aquel” (Bretón, 2012: 41).

serán entendidas como una serie de prácticas de reproducción de las estructuras de las relaciones sociales, marco en el que se desarrollarán las actividades productivas. Por tanto la comunidad huasipungo estará constituida por el entrelazamiento de relaciones de producción y circulación-distribución y por las redes de parentesco consanguíneo y ritual. La familia del apegado se funda en base a relaciones de parentesco – consanguíneo o ritual- con el jefe de familia de la unidad productiva huasipunguera, lo que le permitirá acceder a una parcela dada por el hacendado, hecho que lo habilitará para ser parte de la comunidad huasipungo. Por tanto, las redes de parentesco se constituyen en el tejido social primario, lo que asegurará la reproducción socioeconómica de la familia apegada.

Siguiendo las reflexiones acerca del sistema de parentesco como base de la comunidad, Martínez ([1987] 2002) plantea que las comunidades indígenas de la Sierra ecuatoriana se encuentran en una “crisis de reproducción” debido a la escasez de tierras, el incremento demográfico y la descapitalización por el flujo de la mano de obra, lo que ha conducido al “hambre de tierras”, constituyéndose en el problema central de las comunidades minifundistas de la Sierra ecuatoriana” (Martínez, [1987] 2002: 13-14).

El autor, luego de realizar una minuciosa revisión bibliográfica de las múltiples formas de definición de comunidad plantea cuatro aspectos centrales de la comunidad minifundista de la sierra ecuatoriana:

- 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, [1987] 2002: 27).

Según el autor, el segundo será el constitutivo de la comunidad, puesto que la comunidad no está dada de antemano, sino es el resultado del agrupamiento básico entre familias unidas por un lazo de parentesco organizadas de forma racional para solucionar problemas relacionados al recurso comunal en un medio de alto riesgo. Sumado a esto las relaciones de parentesco constituyen el elemento soldador de las comunidades, lo que ha ampliado las capacidades de interacción dentro y fuera de la comunidad indígena (Martínez, [1987] 2002).

Las relaciones de parentesco no sólo corresponden a una forma ideológica o de racionalidad andina, sino que son un sistema de relaciones sociales desarrolladas por las familias campesinas como parte de sus estrategia de producción y reproducción familiar y comunal, que tienen por objetivo disminuir los riesgos en base al acceso a recursos comunes –tierra, agua, pastos etc.-, así como a sistemas de cooperación de trabajo. Está claro que para acceder a dichos recursos –comunes como fuerza de trabajo- vía las redes de parentesco se debe de cumplir con ciertas normas y más a un se debe pertenecer a una red mayor de relaciones sociales, la comunidad campesina. En ese sentido será la relación imbricada de redes de parentesco y comunidad campesina las que permitirán la pervivencia de ambas formas de organización social, es importante comprender que no existe sobredeterminación de una sobre la otra sino, deben ser entendidas como sistemas complementarios de organización social.

### ***Lo político como estrategia de reproducción del campesino y la comunidad***

El desarrollo del capitalismo ha implicado transformaciones sustanciales al interior de las comunidades campesinas, como la progresiva privatización de las tierras, la diferenciación social al interior de la comunidad, la venta de fuerza de trabajo fuera de la comunidad campesina y la progresiva mercantilización de la vida campesina, factores que han incidido en la estructura de la organización comunal, puesto que esta ha tenido que desarrollar una serie de estrategias de adaptación social, cultural y política –principalmente- para hacer frente a la arremetida del capitalismo y sus formas de gobierno. Lo que nos conduce a preguntarnos: ¿cómo las estrategias de adaptación política organizativa de la comunidad campesina se han constituido en formas de reproducción de la comunidad campesina en el marco de una tecnología política de gobierno de carácter liberal?

Shanin ([1966] 1979) inicia su reflexión política sobre el campesino criticando la noción de clase propuesta por Marx y Engels. Esta se centra en “los criterios de definición de la clase como relaciones con los medios de producción, o como lugares de poder o como la capacidad de organización de la producción”. Esta definición dejaría al campesinado en el marco de una sociedad en proceso de industrialización como un “grupo amorfo de los gobernados” o como una “clase media”. El autor plantea que el campesinado en el lapso de la historia ha actuado políticamente como entidad de clase, es decir que frente a la sociedad industrial ha mostrado cierta capacidad para la “acción política cohesiva”, la cual se ha expresado en la confrontación tanto a terratenientes

“precapitalistas”, capitalistas, como al Estado moderno. Estas acciones políticas llevaron a la construcción de intereses comunes dentro los campesinos. A esta capacidad de enfrentamiento que hace a la acción política se suman, las especificidades de la cultura, conciencia y “significado atribuido a la posición de clase”. Dichos elementos harán la cohesión campesina. Sin embargo, Shanin ([1966] 1979) devela la fragmentación del campesinado en pequeños “segmentos locales y la diversidad y vaguedad de sus objetivos políticos” lo que minará su potencial efecto político. Consecuentemente el campesinado será visto como, “una entidad social de ‘carácter de clase’ relativamente bajo, que se levanta en las situaciones de crisis” (Shanin, [1969] 1979: 226-228). Por tanto, “la acción política cohesiva” del campesinado, se dará como resultado de su condición de carácter de clase y no como una clase social, la cual tendrá la capacidad de confrontación en los momentos de crisis, lo que implica una acción política cohesiva fluctuante y coyuntural. Desde esta perspectiva, la pervivencia de la comunidad estará determinada por la acción política que desarrolle en relación a otros segmentos políticos que atenten a sus intereses colectivos.

Distanciado de esta característica fluctuante y coyuntural de la organización comunal en el ámbito de la política planteada por Shanin ([1969] 1979), Bretón (1997) planteará una permanencia de la acción política de la organización comunal, en tanto esta se constituye en una plataforma política reivindicativa de carácter étnico-identitarias, frente a estamentos del gobierno. Es así que Bretón (1997) aclara que la organización comunal no corresponde a formas de organización tradicionales pretéritas e incompatibles con el capitalismo, sino es una asociación de conjunto de unidades productivas que tienen derechos sobre un territorio el cual es usufructuado de forma colectiva, asimismo se constituyen en una organización colectiva que gestiona servicios e infraestructura que de manera familiar sería imposible hacerlo. Sin embargo, la inserción del sector agrario a la economía de mercado ha incidido en el control de los recursos colectivos debilitando su estructura organizativa. Pese a esta depauperación en la gestión comunal producto de la parcelación de las tierras comunales, la organización comunal ha adquirido un carácter de instrumento de cohesión social, transformándose en una herramienta político-reivindicativa de primer orden. Por tanto la comunidad campesina se ha constituido en referente ideológico, en tanto la idealización de la comunidad como plataforma étnico-identitaria y de demanda de derechos ciudadanos, de participación popular y educación.

Por tanto, la comunidad campesina como núcleo de acción política, contendrá dos rasgos relevantes, por un lado, su carácter cohesionador basado sobre intereses comunes, así como por luchas políticas conjuntas. Por otro lado, como plataforma política identitaria (Bretón, 1997). Sin embargo, es importante señalar que la capacidad de cohesión de la organización comunal campesina, no será el resultado mecánico de luchas de reivindicación o de confrontación con segmentos sociales o estamentos del Estado contrarios a sus interés, sino es el resultado de la articulación de estrategias de reproducción material, social y cultural, que asumirán una perspectiva política de reproducción de la comunidad en cuanto se hallan insertas en sistemas de gobierno que ejercen formas de control y sometimiento de la familias campesinas. La conjunción de las formas de producción material y de reproducción social y política de la comunidad, será la forma particular que permitirá la pervivencia de la comunidad.

### ***El Buen Vivir en perspectiva dialógica con la comunidad campesina y el Estado***

El *Sumak Kawsay* – traducido en Buen Vivir, como recuerda Cortez (2010)- fue introducido por las organizaciones indígenas campesinas como eje central para los debates y redacción de la nueva Constitución ecuatoriana. En este marco, “la inscripción en la constitución ecuatoriana del ‘Sumak Kawsay’, que recurre al legado de tradiciones indígenas, comporta *transformaciones* discursivas que rompen con la matriz *colonial*, o *neocolonial*, que ha sido dominante en los intentos de construcción de una modernidad política en Ecuador”. Apuntemos los ejes de mayor relevancia de la ruptura que plantea el Buen Vivir. “El ‘Sumak Kawsay’ andino y amazónico parte de planteamientos que implican una estrecha relación con la naturaleza, a diferencia de tradiciones occidentales que se basan en una estricta separación entre realidades humanas y no humanas”. Así como de la reciprocidad que supone el “juego de correspondencias” cuyo resultado “será cierto equilibrio y cohesión comunitaria”, lo que la aproximará a las tradiciones indígenas de carácter “comunitarista y socialista porque acentúa la dimensión social sin llegar a desconocer el ámbito individual” (Cortez, 2010: 4-5-7).

Para la presente investigación centraremos nuestra atención en el componente comunidad indígena en el discurso del Buen Vivir.

El ‘Sumak Kawsay’ indígena también presenta diferencias de fondo respecto a la tesis occidental según la cual el fundamento de la vida política sería el ‘individuo’ en ejercicio de su libertad. Esta

tesis [...] tiene su continuidad en las teorías sociales modernas y, particularmente, adquiere su máxima expresión en diferentes lecturas *liberales*. Esto no significa, sin embargo, que el ‘Sumak Kawsay’ se pueda identificar fácilmente con concepciones *socialistas*, aunque ciertamente en su comprensión prácticamente desaparece el sentido de la individualidad y adquiere relevancia la dimensión comunitaria (Cortez, 2010: 6).

Por tanto, podemos decir que el Buen Vivir gubernamental implicará una serie de translocaciones –en intenciones por lo menos- al modelo capitalista. Es decir, el cambio del fundamento de la vida política del individualismo al comunitarismo, el respeto a la naturaleza y la otorgación de derechos así recomponiendo la relación de explotación hombre-naturaleza y por último cambios en la ética, la reconstitución de relaciones de reciprocidad y complementariedad, contrarios a la nociones utilitaristas del liberalismo.

Consecuentemente, “el análisis genealógico propone considerar el surgimiento de conceptos como *Sumak Kawsay*, Buen Vivir, y otros similares, como conjunto de prácticas de una extensa red de actores e instituciones implicadas en el diseño y gestión política de la vida. La genealogía se ocupa del Buen Vivir como tecnología política de gobierno” (Bretón, Cortez y García, 2014: 6). En esta misma línea argumentativa es que nos planteamos la siguiente pregunta: ¿ en qué medida la incorporación de la noción de comunidad dentro de los discursos estatales del Buen Vivir se constituye en nueva forma de tecnología política de gobierno? Para responder a dicho interrogante el siguiente apartado estará compuesto de: i) El Buen Vivir desde los discursos estatales, y, ii) la comunidad campesina en el marco del Buen Vivir.

### ***El Buen Vivir desde los discursos estatales***

Como apunta Cortez (2010) la noción de *Sumak Kawsay* surge como propuesta del movimiento indígena ecuatoriano, el cual será incorporado a la Constitución del 2008, luego de pasar por una serie de negociaciones. León (2008) –citada por Cortez (2010)- resalta que la noción de *Sumak Kawsay* y Buen Vivir aparece más de veinte veces en la Constitución ecuatoriana, en apartados como el prólogo, los derechos del Buen Vivir, , régimen del Buen Vivir, el cual se divide en inclusión y equidad, biodiversidad y recursos naturales (León, 2008: 136-151: citada por Cortez, 2010). Sin embargo, la definición del Buen Vivir se explicita en la introducción del Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013 desarrollada por la Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES)

La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir presupone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano universal y particular a la vez– valora como objetivo de vida deseable (tanto material como subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros –entre diversos pero iguales– a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con esto posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido (Ramírez, 2008: 387: Citado en SENPLADES, 2009: 18).

En las aproximaciones al concepto de Buen Vivir de SENPLADES (2009), se reconoce el aporte de los pueblos indígenas al debate del Buen Vivir desde sus propias epistemologías y cosmovisiones, su planteamiento será el *Sumak Kawsay*, la vida plena. Este se sustentará en la noción de ciclicidad del tiempo, por lo cual “el futuro esta atrás, es aquello que no miramos, ni conocemos; mientras el pasado lo tenemos al frente, lo vemos, lo conocemos, nos constituye y junto a él caminamos” (SENPLADES, 2009: 18). Esta perspectiva implicará la reconstitución de una relación con el pasado. Según la SENPLADES (2009) dicho camino será acompañado por los ancestros, los que hacen una unidad con nosotros, la comunidad y la naturaleza. Es decir, “compartimos entonces el ‘estar’ juntos con todos estos seres que tienen vida y son parte nuestra. El mundo de arriba, el mundo de abajo, el mundo de afuera y el mundo de aquí, se conectan y hacen parte de esta totalidad, dentro de una perspectiva espiral del tiempo no lineal” (SENPLADES, 2009: 18).

Lo que implicará, lo colectivo del pensamiento ancestral, la recurrencia a la idea de un nosotros, es decir de una comunidad que cobija y protege, demanda. Instaura la base de reproducción del sujeto colectivo de la noción del “somos”, por lo cual el ser humano será una pieza del todo. Esta totalidad se expresará en cada ser y cada ser en la totalidad. Por tanto llegar a la vida plena o al *Sumak Kawsay* implica llegar “a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos” (SENPLADES, 2009: 18).



Indudablemente la noción del Buen Vivir, implica un trastocamiento de las bases epistémicas de la convencional connotación del desarrollo, en tanto apunta como objetivo la consecución de la “vida plena”, lo que será alcanzado a partir del cambio de ejes explicativos del devenir histórico, es decir comprender la ciclicidad del tiempo, donde lo pasado es lo primordial, así rompiendo la noción rowstoniana del desarrollo lineal, asimismo su implicación animista donde los seres no humanos, los “ancestros” cobran relevancia, desgajando el antropocentrismo, sumado a esto la noción de complementariedad entre lo humano y lo no humano descentrará la primacía de lo humano como el ser central del desarrollo, y por último el giro en la perspectiva política donde la comunidad se constituirá en el eje fundacional del desarrollo y el referente de los procesos de ciudadanía y socialización, romperá con el ineludible individualismo de la noción del desarrollo capitalista. Sin embargo, la recuperación de estos tres elementos que hacen a la “racionalidad andina” (Estermann, 2006) no ha implicado hasta ahora un real ruptura –en los hechos- con el modelo de desarrollo capitalista – Gudynas (2012), Acosta (2013), y Bretón (2013)-.

### ***La comunidad campesina en el marco del Buen Vivir***

El Buen Vivir no responde a una univocidad, no es una práctica discursiva dada de hecho, es decir no existe como tal, es una práctica política con su correlativo discurso en proceso de construcción, de resignificación. Será el Buen Vivir “un concepto complejo, vivo, no lineal, pero históricamente construido, y que por lo tanto está en constante resignificación” (Ramírez, 2010: 61).

Uno de estos pilares del Buen Vivir será la noción de comunidad, el cual beberá de distintas vertientes –en relación a quien la defina y el objetivo político que contraiga- por un lado el comunitarismo planteado por Marx ([1857-1858] 2009) en sus escritos sobre formas que preceden a la producción capitalista, la comunidad campesina de la Sierra en cuanto a nociones y prácticas de reciprocidad, convivencialidad y armonía con la naturaleza y la de ciudadanía bajo la concepción de la polis griega amparada en la noción de la buena vida (Ramírez, 2010). Es importante destacar que las diversas lecturas de la noción de comunidad, así como la forma en la que han sido insertas dentro de la noción del Buen Vivir, han supuesto usos eclécticos, lo que ha reflejado contradicciones de concepción, así como un enriquecimiento de la noción de comunidad adscrita al Buen Vivir.

Iniciaremos la reflexión desde quienes pueden ser considerados portavoces del discurso gubernamental de Alianza País. En este caso René Ramírez<sup>13</sup> puede ser considerado como uno de los ideólogos del Buen Vivir, así como el principal pensador en la relación socialismo y Buen Vivir, el autor sostiene en varios de sus textos la ineludible relación ideológica y programática entre el Buen Vivir y el socialismo, en tanto ambas edificaran una sociedad con mayor igualdad social, medio ambiental y política. Este partirá desde un análisis comparativo entre la Constitución ecuatoriana de 1998 y del 2008, la diferencia central será el carácter “utilitario liberal” (Ramírez, 2010b: 133) que dio paso al neoliberalismo y la nueva Constitución como un “nuevo pacto en favor de una [sic] biosocialismo republicano” (Ramírez, 2010: 58). Lo que implicará un cambio en la “unidad de análisis” en tanto, para la primera será “un individuo solitario, egoísta”. Para la segunda será “una sociedad vista de manera intergeneracional y ambiental” (Ramírez, 2010b: 134). Es evidente que el autor sugiere de manera subjetiva la noción de comunidad como base de la transformación de las relaciones sociedad-Estado, así como la recomposición –aparentemente- de la tecnología política de gobierno.

El sentido de comunidad se expresará en la potencialización de los “individuos colectivos”, lo que implicará que el sujeto es concebido como “un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez” (Ramírez, 2010: 61). A esto debemos agregar que el Buen Vivir desde la perspectiva gubernamental se constituye como “un nuevo paradigma que pasa por la idea de que el ser humano es un ser gregario y cooperativo, por lo tanto todos/as debemos asegurar el libre desarrollo de cada persona y a su vez el libre desarrollo de todos y todas para que sea posible una reciprocidad real” (Ramírez, 2010b: 128). Por tanto, “la nueva propuesta constitucional de convivencia busca construir un continuo de relaciones en que los miembros de la sociedad se reconozcan como fines (y no como medios), y como parte integrante de una comunidad social y política” (Ramírez, 2010: 65). Si bien el Buen Vivir hace referencia a una episteme indígena, desde la perspectiva del autor esta debería de apoyarse en la concepción aristotélica de la “vida buena” para así convertirse en un discurso de “razón pública” (Ramírez, 2010: 11: Citado por Cortez, s/f: 16). Como se apunta en la Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013, la concepción del Buen Vivir “converge” con

---

<sup>13</sup> Secretario Nacional de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) 2008-2011. Secretario Nacional de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencias, Tecnología e Innovación.

algunos sentidos del pensamiento occidental, particularmente en Aristóteles según el cual “el fin último del ser humano es la felicidad que se alcanza en una polis feliz” (SENPLADES, 2009: 18).

Ramírez hace referencia permanente y de manera sugerente a la noción de comunidad, un concepto construido por Ramírez desde múltiples vertientes. La noción del ser humano gregario y cooperativo corresponde a las reflexiones de Marx ([1857-1858] 2009) sobre las formas de producción “precapitalista”, por otro lado, la concepción de la polis aristotélica nos referirá a ciudadanía, a comunidad política y por último el fin de la comunidad será restablecer la reciprocidad real, sin duda esto corresponderá a parte del acumulado de conocimiento de los pueblos indígenas. Desde nuestra perspectiva los tres ejes epistémicos no tienen mucha relación el uno con el otro en la concepción de comunidad, lo que implicará que dicha noción sea ecléctica y se introduzca de la misma manera en un discurso en construcción y resignificación permanente. Incrustar la comunidad, como categoría política, organizativa y objeto analítico corresponde a reconstituir el objeto sobre el cual se ejercerá la nueva tecnología política de gobierno.

En esta misma perspectiva, pero con asiento más indigenista Larrea<sup>14</sup> (2009) considera que la noción de comunidad inscrita en el Buen Vivir corresponderá al eje explicativo del “nosotros” andino sobre el “yo” occidental”. Por tanto, “la comunidad cobija, protege, demanda y es parte del nosotros. Por tanto, el pensamiento andino es eminentemente colectivo. La comunidad es el sustento y es la base de la reproducción de ese sujeto colectivo que todos y cada uno ‘somos’. El Buen Vivir tendrá como objetivo “llegar a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos”. Concuerda con la idea aristotélica de que la felicidad es solo alcanzable en la comunidad política, sin embargo apunta que este Vivir Bien aristotélico, no concibe la relación del ser humano con la naturaleza y la dimensión espiritual de la relación con los antepasados, que –según su criterio- son relevantes en la concepción *kichwa* andina. Concluye apuntando que ambas nociones –indígena andina y aristotélica- “tienen el sentido comunitario-social frente a las visiones fragmentarias, economicistas y mercado céntricas del ‘desarrollo’” (Larrea, 2009: 20-21).

---

<sup>14</sup> Ana María Larrea, actual Secretaria del Concejo Nacional de Planificación y Desarrollo, Ecuador.

Desmarcado del discurso gubernamental acerca del Buen Vivir, Acosta<sup>15</sup>(2012), comprende el Buen Vivir, como “el proceso de vida que proviene de la matriz comunitaria de pueblos que viven en armonía con la Naturaleza”. Identifica como bases conceptuales la relación armónica entre seres humanos y la naturaleza, poniendo al centro de la vida la autosuficiencia y la autogestión de los seres humanos viviendo en *comunidad*. Este concepto de características holísticas comprende una serie de elementos de condición humana: el conocimiento, los códigos de conducta ética y espiritual en la relación con el entorno, los valores humanos, la visión de futuro. Tendrá como eje aglutinador la relacionalidad y la complementariedad entre los seres humanos y no humanos. Lo que implicará que el Estado plurinacional deberá “asumir y procesar los códigos culturales de los pueblos y las naciones indígenas”. Debiendo darse un proceso de ciudadanía individual y colectiva, “especialmente desde espacios comunitarios como formas activas de organización social” (Acosta, 2012: 20-22). Desde esta perspectiva la comunidad no solo se constituye en el resguardo de los sujetos sociales, se identifica como el eje de organización política-ética sobre el cual se deben de desarrollar los procesos de ciudadanía, por tanto la comunidad se constituirá en la base de refundación del Estado.

Desde la perspectivas de los autores citados, la comunidad hace parte del Estado en tanto los nuevos sujetos sobre quienes se ejercerá las nuevas tecnologías de gobierno. Vista desde una perspectiva indígena, la comunidad adquirirá otro rol y otro sentido dentro el *Sumak Kawsay*. Macas<sup>16</sup> (2010) definirá el *Sumak Kawsay* como:

El Sumak, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. El Kawsay, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva.

Por lo tanto, Sumak Kawsay sería la vida en plenitud. La vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresa en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad. Aquí la perspectiva estratégica de la comunidad en armonía es alcanzar lo superior (Macas, 2010: 14).

La definición de Macas (2010) se sustenta en la noción de comunidad como principio articulador de la vida social, así como su fin último la vida en plenitud, sin embargo este

---

<sup>15</sup> Ex asambleísta ecuatoriano por el Movimiento PAIS, ex presidente de la Asamblea Constituyente, candidato a la presidencia de la República del Ecuador por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas en el año 2013.

<sup>16</sup> Intelectual indígena, presidente de la CONAEI (1990), Diputado nacional por el movimiento Pachakuti (1996), candidato a la presidencia del República (2006).

sistema de vida social –el comunal- se basa en ciertos principios; el “*randi-randi*” como práctica de la vida en “reciprocidad y redistribución”, basada en la “visión colectiva de los medios de producción, no existe la apropiación individual, la propiedad es comunitaria” , el “*ruray, maki-maki*”, la organización del trabajo comunitario, el “*ushay*, es la organización social y política comunitaria, que es el poder de la organización, el sistema de organización”, y el “*yachay*, los saberes, y conocimientos colectivos” (Macas, 2010: 14-15).

Si bien Oviedo (2012) no expone de manera explícita la relación comunidad-*Sumak Kawsay*, su recurrencia a nociones como la complementariedad y la paridad nos permite deducir que hace referencia a principios organizativos de carácter ético en las prácticas de reproducción de la comunidad. En este sentido el autor apunta que el *Sumak Kawsay*, contiene principios que lo hacen un tejido paradigmático, a saber; la paridad o la polaridad complementaria, la cual es entendida como el desenvolvimiento rítmico de dos fuerzas que en su interacción reproducen vida. Esta armonización de los complementarios, espacial, de género se constituirá la base epistémica y explicativa del *Sumak kawsay*. Es en esta relación de paridad que se encuentra el equilibrio y la armonía entre los elementos que hacen a la polaridad complementaria, en caso de la ruptura de esta paridad propiciatoria del equilibrio y la armonía, surgirá la sobre posesión de elementos, llevando consecuentemente al desequilibrio y la desarmonización. En esta perspectiva Oviedo (2012) define la armonía como la “relación equitativa en la proporción complementaria de unos seres con otros”. El equilibrio como el “estado de un ser cuando dos fuerzas complementarias que obran en él, se compensa proporcionalmente y se acompañan mutuamente”. Concluyendo que no es lo mismo vivir bien (ser) y convivir en equilibrio (estar), puesto que “el estar ocurre en el mundo, en la naturaleza; el ser se distancia, objetiva el mundo, para mejor manipularlo, calcular. En el estar todo lo que ocurre en la naturaleza, le ocurre al hombre” (Oviedo, 2012: 53-54).

Este autor considerará el *Sumak Kawsay* desde la racionalidad andina, donde su sentido de armonía se basa en uno de los principios de la lógica andina, la complementariedad (Estermann, 2006). Ambos autores – Macas (2010) y Oviedo (2012) concuerdan con un elemento la relación armónica que supone el *Sumak Kawsay*. Dicha relación se constituirá –desde la perspectiva de Macas (2010)- en la base de la

convivencialidad entre la naturaleza y la comunidad, la cual se dará sobre la base del ser colectivo de la comunidad (Macas, 2010).

### ***Recapitulando***

En conclusión, en el siguiente apartado se planteó dos cuestionamientos, el primero las estrategias de producción y reproducción de la comunidad campesina. Si bien se han dado múltiples respuestas, estas pueden ser agrupadas en las siguientes variables, la primera la propiedad de la tierra, dependerá del tipo de propiedad sea privada o bien colectiva para la pervivencia o desestructuración de la forma comunidad, por tanto a mayor propiedad colectiva de la tierra y recursos de uso común mayores posibilidades de persistencia de la comunidad. Segundo, la comunidad como un complejo tejido de relaciones de parentesco, la forma de reproducción social de la comunidad campesina se dará fundamentalmente en base a la reproducción de la familia ampliada, la que tendrá como fin asegurar la reproducción material, social, simbólica y de poder de la familia ampliada vía la expansión de los lazos de parentesco consanguíneos y ritualicos. Tercera lo político como estrategia de reproducción de la comunidad. En el sin fin de estrategias de adaptación que han desarrollado las comunidades campesinas, la política fue una de las que mejores resultados les ha dado. Si en algún momento del desarrollo de la forma de organización comunal, su rol principal estaba relacionado a la organización de la producción y al uso de la tierra, ahora esta se ocupará de gestionar servicios básicos del Estado, legalizar la tierra, y ser sobre todo una plataforma de articulación identitaria a partir de la cual se pueden gestar demandas sociales. Si bien estas perspectivas ya han sido abarcadas por Marx de una u otra manera, aun son vistas como factores independientes, determinantes uno del otro, y no así en su interrelación e interconexión concatenada, es decir la comunidad campesina no es una relación lineal y menos dependiente de las condiciones materiales de producción, de las relaciones sociales de reproducción y de las relaciones políticas de reproducción, sino es todo al mismo tiempo, donde no hay variables determinantes.

Por otra parte, se buscó por un lado la noción de comunidad al interior del precepto del Buen Vivir gubernamental, por otro, el punto de confluencia o no entre los estudios de comunidad y esta noción gubernamental de comunidad. En relación al primero, los ideólogos del Buen Vivir concibieron la comunidad en base a tres ejes, el primero la noción del ser gregario de Marx [1857-1858] haciendo referencia así al sentido de comunitarismo de las formas de organización social “precapitalista”. El

segundo la noción de comunidad campesina basada en saberes ancestrales, como la reciprocidad, la complementariedad, el equilibrio etc. Tercero la polis aristotélica como principio de ciudadanía. Tres variables que son usadas de forma aleatoria sin dar explicación alguna acerca de su punto de confluencia, lo que derivará en la construcción de una noción de comunidad ecléctica y poco clara lo que al final enturbiara la comprensión del precepto del Buen Vivir. Esto deja en claro que la noción de comunidad no se ha basado en estudios de tipo etnográficos donde se defina la comunidad en relación a las variables, propiedad, parentesco y política, sino es el resultado de elucubraciones ideológicas, constituyendo así a la comunidad como un dispositivo de gobierno al interior del Buen Vivir.

## CAPÍTULO II

### EL MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

#### Introducción

Pretender comprender la relación entre las formas de reproducción de la comunidad campesina y la noción de comunidad al interior del precepto del Buen Vivir del Estado ecuatoriano, implicó un desafío metodológico, en tanto se requerirían dos entradas teóricas, una que nos permita explicar las formas de reproducción de la comunidad y otra las prácticas discursivas en torno a la comunidad en el marco de una política de Estado. Consecuentemente la investigación presento dos preguntas: ¿En qué medida el elenco de estrategias de producción y reproducción de las familias de Chismaute Alto construyen la comunidad campesina en los Andes del siglo XXI? Y ¿puede entenderse el Buen Vivir como dispositivo de gobierno contemporáneo de la comunidad campesina?

Las características de esta investigación son: i) etnográficas por corresponder con la disciplina antropológica, y, ii) es un estudio de caso, ya que concentra su atención en una comunidad campesina y dentro de esta a tres familias. Pasemos a tipificar las preguntas de investigación. La primera, corresponderá a una perspectiva de tipo histórico en tanto se cuestiona por el elenco de estrategias desarrolladas por la comunidad campesina en su proceso de adaptación al modo de producción capitalista, asimismo esta recurre a una entrada socioeconómica, puesto que toma como eje central las formas de producción y reproducción material de las familias campesinas, resaltemos que la forma de reproducción de la vida material no se disocia de las forma de organización social. Asumiendo el carácter histórico socioeconómico de las preguntas es que se seleccionó como paradigma teórico al materialismo histórico. La segunda pregunta, tendrá como eje central el Buen Vivir como tecnología política de gobierno, lo que la inscribe en un análisis de tipo político, en tanto el Buen Vivir se constituye en una forma de gobierno propuesta por el gobierno ecuatoriano. Reflexionar en torno a los dispositivos de gobierno conlleva a pensar en las formas en la que el poder interactúa entre los sujetos, se expresa y se ejerce a partir de un complejo sistema de prácticas y de discursos dados por diferentes actores estatales. Lo que nos conduce a analizar el Buen Vivir desde la perspectiva de análisis del discurso propuesta por Foucault.



Si bien cada una de las preguntas funciona autónomamente, estas comparten una variable, la comunidad campesina como forma de reproducción social de la familia y la comunidad como vía de implementación de una forma de gubernamentalidad sobre las familias campesinas. De igual manera en términos metodológicos estas comparten un eje, las prácticas de producción y reproducción, así como las prácticas de implementación de una política de Estado.

Lo que nos deriva a una primera hipótesis en relación a la primera pregunta. El complejo tejido de relaciones de parentesco entre las familias ampliadas, es lo que constituye la columna vertebral sobre la cual se reproduce la forma comunidad. En relación a la segunda pregunta. El Buen Vivir como forma de gubernamentalidad no tiene incidencia directa sobre las familias campesinas, por tanto sobre la comunidad. Sin embargo es la familia ampliada la que se presenta como dispositivo de gobierno local sobre la comunidad campesina.

Sin embargo debemos resaltar que la utilización de Foucault en las investigaciones latinoamericanas ha abarcado múltiples campos. Por ejemplo Guerrero (2010) construirá el concepto de administración de poblaciones en base al criterio de gubernamentalidad y población de Foucault, a partir del cual analizará la administración de los huasipungos por el Estado como por agentes privados, por cuanto su análisis asumirá una perspectiva etnohistórica. Por otra parte, Boccara (1996) utilizará el concepto de dispositivo de poder de Foucault, para analizar la evolución de estos sobre la población indígena, específicamente la mapuche, de igual manera esta tendrá un carácter etnohistórico. Por último –y por citar algunos- Cortez (2013) utilizará la noción de dispositivo de Foucault para comprender el régimen del Buen Vivir en el Ecuador, a diferencia de las otras esta tendrá una perspectiva política.

Es así que, para responder estas preguntas, así como para afirmar o negar estas hipótesis, presentamos a continuación el marco metodológico que fue usado durante el trabajo de campo, así como los conceptos ejes para el análisis de los resultados. En tal sentido el presente capítulo está dividido de la siguiente manera: i) La etnografía desde la perspectiva de la concepción materialista de la historia y el análisis del discurso, ii) el enfoque metodológico, iii) contexto de la investigación, iv) método del trabajo de campo, y v) evaluaciones al método.

## **La etnografía desde la perspectiva de la concepción materialista de la historia y el análisis del discurso**

Desentrañar las formas de producción y reproducción de la comunidad andina en el siglo XXI, así como comprender el Buen Vivir como un dispositivo de gobierno sobre las comunidad campesina en una nueva fase del desarrollo capitalista neoliberal en condiciones de globalización, requiere afrontar dos perspectivas metodológicas, la concepción materialista de la historia y el análisis del discurso, las cuales –en nuestra perspectiva y para finalidades de esta investigación- son complementarias.

Al ser un estudio de caso el método será el etnográfico, “si uno desea comprender lo que es una ciencia, en primer lugar [...] uno debe atender a lo que hacen los que la practican. [...] En antropología social lo que hacen los que la practican es etnografía” (Geertz, [1973] 2010: 20). En este sentido el valor científico de la etnografía radica en la distinción entre los resultados de la observación directa, las exposiciones e interpretaciones de los actores locales y las deducciones del autor (Malinowski, [1973] 1986).

Consecuentemente, siguiendo a Malinowski ([1973] 1986) el trabajo de campo etnográfico debe proporcionarnos un idea clara y coherente de la estructura social, lo que implica que el etnógrafo no estudia como fenómenos aislado la religión, la tecnología o la organización social, esta disección del objeto de estudio acarrearía desventajas en el proceso investigativo, por tanto la solución para el etnógrafo será recoger datos concretos y así forjar sus propias deducciones e interpretaciones.

Si bien Malinowski ([1973] 1986) considera el objeto de investigación la estructura social, desde la perspectiva de Marx ([1857-1858] 1971) implicará comprender lo concreto como la unidad de la diversidad, entendido en términos de método como la comprensión de los sistemas económicos simples, como el trabajo, los que se elevaran hacia el Estado, el intercambio entre naciones y el mercado mundial. Por tanto, se debe comprender las relaciones de producción de la infraestructura, para advertir las relaciones de reproducción de la superestructura, esta relación no es lineal, ni casual, sino se imbrican y se reproducen en sus ámbitos particulares y sus intersecciones. Por ejemplo: “En efecto, la categoría económica más simple –por ejemplo el valor de cambio- supone una población, y esta produce en determinadas

condiciones; supone además cierto tipo de familia, de comunidad o de estado” (Marx, [1857-1859] 1971: 42). Por tanto,

A un determinado desarrollo de las fuerzas productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinada forma de desarrollo de la producción del comercio y del consumo, corresponde determinada forma de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil [...]. A una determinada sociedad civil, corresponde un determinado régimen político, que no es más que la expresión de la sociedad civil (Marx, [1846] 1963: 178).

Lo que implicará desarrollar la etnografía, en términos sistémicos, es decir en términos integrales y holísticos. Será analizada en relación a las formas de propiedad de la tierra, su economía, sus redes de parentesco y sus formas de representación y organización política, tanto endógenas, como exógenas.

Tanto el materialismo histórico y el análisis del discurso de Foucault, asumen perspectivas históricas. De alguna manera la primera perspectiva tendrá –según ciertos autores- una perspectiva lineal de la historia, para otros –como Hobbsbawn- este solamente dará elementos de análisis para comprender el paso de un modo de producción a otro lo que no implica la sucesión mecánica de estos. En este sentido el análisis de tipo histórico corresponderá a la perspectiva de Foucault, en tanto, las “discontinuidades” de la historia, contrapuesta a la historia clásica que pretende borrar estos “acontecimientos dispersos”, de igual modo no se pretenderá buscar los orígenes, sino las irrupciones, las emergencias de acontecimientos, de prácticas al interior de la comunidad de Chismaute, en este sentido se buscará, los cortes, los límites, las desviaciones, los desfases de los hechos históricos, así rompiendo la concepción de una “historia global” (Foucault, [1969] 1988: 13, 21). Conduciéndonos a romper con los universalismos.

Por otro lado, desde el análisis del discurso entendido como prácticas, como dispositivos de gobierno, el método de análisis se enmarcará en la perspectiva de Foucault ([1969] 1988). Este pretende avizorar la superficie, la emergencia de los discursos, es decir la delimitación de su dominio que le permite constituirse como objeto en tanto su nominabilidad, las rejillas de especificaciones como el sistema de entronque, de reagrupamiento, de clasificación de los objetos del discurso. En sí, lo que se pretenderá es encontrar esa formación discursiva alrededor de un objeto –la

comunidad y el Buen Vivir como dispositivos de gobierno-, las condiciones para que surja como un objeto de discurso, “las condiciones históricas para que se pueda ‘decir de él algo’, y para que varias personas puedan decir de él cosas diferentes”, así como las relaciones, las distancias de este objeto del discurso con otros (Foucault, [1969] 1988: 73).

Analizar el Buen Vivir como dispositivo contemporáneo de gobierno, implicará “recuperar los trasfondos y los segundos planos de la gubernamentalidad” en tanto, “el poder es una manera de poner de relieve relaciones inteligibles entre elementos que son exteriores unos a otros” (Foucault, [1977-978] 2009: 260).

Sin embargo, la emergencia de discursos acerca de la comunidad en el marco del Buen Vivir estatal, implicará reflexionar la comunidad, sus estrategias de reproducción social y de poder desde la perspectiva –como lo plantea Foucault (1983) citado por Morey ([1990] 1995)- de un “método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas” (Foucault, 1983: citado por Morey, [1990] 1995: 16). De manera puntual, comprender las estrategias de reproducción de poder al interior de la comunidad de Chismaute Alto, basadas en la reproducción ampliada de las redes de parentesco, supondrá, -asumiendo la perspectiva de Foucault (1973) en torno a la genealogía-, “percibir las singularidades de los sucesos”, más allá de una visión finalista, sino encontrarlos en lo que “menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia [...] captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para encontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar”. Por tanto, no se buscará el origen del poder al interior de la comunidad, puesto que como sostiene el autor la genealogía se opone a la búsqueda del “origen”. Ya que esta, se propone encontrar “lo que estaba ya dado”, “aquello mismo, es decir una imagen “adecuada a sí”, lo que se pretende vislumbrar será que la reproducción del poder al interior de las familias –siguiendo al autor- está construida de pieza por pieza a partir de figuras que no le eran extrañas (Foucault, 1973: 7-8-9-10).

De igual manera, estas emergencias del poder al interior de las redes de parentesco, en tanto “la emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas”, su análisis “debe mostrar el juego, la manera como luchan contra otras, o el

combate que realizan contra las circunstancias adversas” (Foucault, 1973: 15). Puesto que la “emergencia es pues, la entrada de las fuerzas; es su irrupción”. En tal sentido, “la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero una vez más hay que tener cuidado de no imaginarlo como un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien [...] un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio” (Foucault, 1973: 16).

Por tanto, recurrir al método genealógico desarrollado por Foucault, nos permitirá principalmente comprender la reproducción del poder al interior de las familias ampliadas de la comunidad de Chismaute, sus pugnas, sus espacios de disputa, sus objetos de disputa, las prácticas en tanto estrategias y tácticas que ellas esgrimen para sostenerse en el tiempo y así dar continuidad a formas de poder pastoral.

El análisis de las formas de ejercicio del poder al interior de una comunidad campesina a partir de las relaciones de parentesco, no partirá del supuesto estructuralista de Levi-Strauss, en el cual las estructuras de parentesco ya están dadas en sí mismas, es decir que el intercambio matrimonial de carácter exogámico “tiene en sí mismo un valor social: proporciona el medio para relacionar a los hombres entre sí y para superponer a los vínculos naturales del parentesco” (Lévi-Strauss, [1969] 1998: 557). Por el contrario es el resultado de estrategias y tácticas de poder desarrolladas por ciertas familias, para ejercer, mantener su poder de tipo pastoral, así constituyendo formas de gubernamentalidad específicas al interior de la comunidad, razón por la cual el método de investigación será el genealógico en la perspectiva de Foucault.

### **El enfoque metodológico**

Reflexionar en torno a las diferentes tecnologías políticas de gobierno no supone un análisis de tipo casual, ni sincrónico, sino pensar el *poder* en sus múltiples formas de ejercicio, de explicitaciones. Pensar las tecnologías políticas de gobierno implica reflexionar la gubernamentalidad como un ejercicio de poder específico, como un sistema de intersecciones y de interacción permanente -al modo de amalgama- entre el poder pastoral, la biopolítica y el saber. Por lo cual en este apartado abordaremos la gubernamentalidad desde dos conceptos relacionales, los dispositivos de gobierno y el gobernar, uno se imbrica al otro, por tanto, no corresponde reflexionarlos como ejes

autárquicos de la política, sino como correlacionales, tal como lo planteo Foucault, en el *Cours au College de France 1977-1978*.

Siguiendo a Foucault ([1977-1978] 2009) gobernar hizo referencia -antes de su uso político a partir del siglo XVI- al movimiento perteneciente a la “subsistencia material, la alimentación” lo que concernirá al cuidado, a la salvación, refiriéndose “al ejercicio del mando, de una actividad prescriptiva”. Asimismo alude al “dominio que se puede ejercer sobre uno mismo y los otros y sobre el cuerpo, pero también sobre el alma y la manera de obrar”. Por último al comercio, a un proceso de intercambio entre un individuo y otro. Pero, “nunca se gobierna un Estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades”. Si se gobierna a los hombres –para fines de esta investigación- nosotros consideraremos el “gobernar” como “conducir a alguien” sea en el sentido “espiritual del gobierno de las almas” o bien como “imponer un régimen” a un enfermo, o bien a una relación entre individuos lo que adquirirá el carácter de mando o dominio, es decir “dirigir a alguien” “gobernar a alguien” (Foucault, [1977-1978] 2009: 149, 148).

De igual manera, para fines de esta investigación, *dispositivo* –término usado por Foucault- será comprendido, como señala Cortez (2013) como una modalidad específica de hacer política, de gestionarla.

Aquello sobre lo que trato de reparar con este nombre es [...] un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, en fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos [...] Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...] He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también liado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de

fuerza sosteniendo tipos de saber y [son] sostenidas por ellos (Foucault, s/f: 229: citado por Cortez, 2013: 5-6).

Lo que implicará desde la perspectiva de Deleuze ([2010] 2012) un propio régimen de luz, es decir serán regímenes que se definen mediante lo visible, lo enunciable. Agamben (2011) resumirá el dispositivo en tres puntos, por un lado, como un conjunto heterogéneo que incluye cosas discursivas o no “instituciones, edificios, leyes, medidas policíacas, proposiciones filosóficas”, el dispositivo será la “red que se tiende entre estos elementos”. Por otro lado, este siempre tendrá “una función estratégica concreta, que siempre está inscrita en una relación de poder. Por último, es el resultado “del entrecruzamiento de relaciones de poder y de saber” (Agamben, 2011: 250).

### ***El poder pastoral***

El poder pastoral nació “en la política considerada como un asunto de rebaños”, la cual no corresponderá “al pensamiento político ni en las grandes formas de organización de las ciudades”, sino a las pequeñas comunidades, a los grupos limitados con formas de socialidad específicas, como fueron las comunidades filosóficas o religiosas. Por tanto, el pastorado corresponderá a una forma de poder cimentado en la religión, el que se sostendrá en dos actores fundamentales el pastor y el rebaño, la interrelación de ambos y en particular la forma de ejercicio del poder del primero sobre el segundo será lo que constituirá un forma determinada de gobierno, el cual es característica de la Iglesia cristiana (Foucault, [1977-1978] 2009: 155).

Por tanto, el poder pastoral, hará referencia a una particular forma de relación de poder que se da entre el pastor y los súbditos, este tendrá en sí mismo una forma de ejercicio y de expresión. El poder pastoral se define por la “benevolencia; no tiene otra razón de ser que el hacer el bien” es decir su objetivo será la “salvación del rebaño”, la salvación hará referencia a la subsistencia, a la alimentación del rebaño en las buenas pasturas, consecuentemente el poder pastoral es “un poder de cuidado”, se manifiesta “en un deber, una misión de sustento”, es inicialmente “su celo, su dedicación, su aplicación indefinida” y no su poderío o su superioridad. El pastor es quien vela al rebaño del mal y de las posibles desventuras que podrían sobrevenir. Sin embargo es un “poder individualizador. En efecto, que el pastor dirige todo el rebaño, pero sólo puede hacerlo bien con la condición de que ni una sola de las ovejas se le escape”. Lo que hará que el pastor adopte dos formas. Por un lado, este debe “tener los ojos puestos sobre

todos y sobre cada uno” y por otra el “sacrificio del pastor por su rebaño” (Foucault, [1977-1978] 2009: 155-158):

En tal caso el poder pastoral tendrá como una de sus características el ser un poder religioso, donde se ocupará fundamentalmente de las almas de los individuos, “sólo se ocupa del alma de los individuos en la medida en que esa dirección de las almas implica también una intervención, y una intervención permanente, en la conducta cotidiana y el manejo de la vida, igualmente en los bienes, las riquezas, las cosas” (Foucault, [1977-1978] 2009: 185) por tanto el gobernar las almas, no sólo implicará gobernar la conducta, sino gobernar la integralidad del sujeto, sus redes, sus interacciones.

Esta forma de poder relaciona tres cosas, la salvación, “permitir a los individuos avanzar y progresar en el camino de la salvación”, segundo se relaciona con la ley como la vía por el cual los individuos y la colectividad puede llegar a la salvación, debe velar por el sometimiento de los súbditos a la ley de Dios. Tercero, el pastorado tiene una relación con la verdad, es decir solo se llega a la salvación por creer y profesar una verdad determinada, en conclusión “el pastor guía hacia la salvación, prescribe la ley y enseña la verdad”. Lo que significa que el pastor “integra” a todos en el camino de la salvación, el pastor debe garantizar la salvación de la comunidad como un conjunto, como una unidad. (Foucault, [1977-1978] 2009: 195-196, 200), en conclusión:

El pastorado cristiano [es] una forma de poder que, al tomar el problema de la salvación en su temática general, deslizará en su interior toda una economía, toda una técnica de circulación, transferencia, inversión de los méritos, y este es su aspecto fundamental, del mismo modo, en lo concerniente a la ley, el cristianismo, el pastorado cristiano, no va a ser el simple instrumento de su aceptación o su generalización; de alguna forma, al tomar por un rodeo la relación con la ley, el pastorado cristiano instaurará un tipo de relación de obediencia individual, exhaustiva, total y permanente. Algo muy distinto de la relación con la ley. Y por último, con respecto a la verdad, si bien es cierto que el cristianismo, el pastor cristiano, la enseña, y obliga a los hombres, las ovejas, a aceptar una verdad determinada; el pastorado produce una innovación absoluta al introducir una estructura, una técnica, a la vez de poder, investigación y examen de sí y de los otros mediante la cual una verdad, verdad secreta, verdad de interioridad, verdad oculta del alma, será el elemento a través del cual se ejercerá el poder del pastor y la obediencia, se asegurará la relación de obediencia integral y pasara, justamente, la economía de los méritos y los deméritos (Foucault, [1977-1978] 2009: 218).



Por tanto, el poder pastoral será el resultado de una relación de poder basada en la sujeción de los sujetos, la cual será posible únicamente a partir de la individualización de estos, acto que conducirá a la aceptación de una relación de dominación basada en principios morales de carácter religioso, cimentados en la salvación, la ley y la verdad, las que será resultado de la reproducción de una forma de gobierno. En conclusión el poder pastoral corresponderá a una específica forma de tecnología de gobierno, no sustentada en la política, sino en la creencia de un poder superior soberano.

### ***Tecnologías políticas de gobierno y biopolítica***

Los análisis, reflexiones y críticas en torno al Buen Vivir, se han centrado en cuatro criterios fundamentales, el poscapitalismo (Acosta, 2012 y Gudynas, 2012), su contenido ideológico (Bretón, 2013), su aplicabilidad (Viola, 2011) su genealogía y su constitución como dispositivo biopolítico de gobierno (Cortez, 2013). Cortez (2013) apunta que para el Ecuador el análisis del Buen Vivir en el marco de la biopolítica fue desarrollado por Álvarez (2011) referente a la vaciedad ética del sujeto, por Sierra (2012) y la intervención de la racionalidad económica del neoliberalismo sobre la “política de la vida”. Por su parte, Cortez plantea el análisis del Buen Vivir como un “dispositivo” para la administración de poblaciones (Cortez, 2013). Lo que implicará

Referimos al “buen vivir” no por las buenas o malas intenciones contenidas en su discurso sino asumirlo analítica e históricamente como un conjunto de prácticas destinadas a la gestión política de la vida de una población. Esto significa que habrá que evaluar las acciones políticas desde el conjunto de efectos y prácticas suscitadas a propósito de la implementación o institucionalización del “buen vivir” como política pública o “razón pública” (Ramírez, 2010). Abordar el “buen vivir”, por lo tanto, como un proyecto político que se puede analizar sobre todo desde el ejercicio de la lucha política real y no tanto desde su contenido normativo o función utópica. Es lo que podríamos denominar una analítica de las prácticas políticas implicadas en el ejercicio o gestión del “régimen del buen vivir” (Constitución Ecuatoriana 2008) (Cortez, 2013: 6).

Lo que nos conducirá a asumir el Buen Vivir como una práctica política destinada a la reproducción del régimen capitalista, como una tecnología de gobierno que inserta las prácticas locales en políticas globales, como un diseño y gestión política de formas de ciudadanía y como nuevas políticas de conocimiento destinadas a la recomposición del saber (Cortez, 2013).

En ese sentido tanto los conceptos de gubernamentalidad y de biopolítica permitirán una aproximación analítica a la noción del Buen Vivir. En tanto, estos no solo implican una aproximación teórica, sino requiere una aproximación al método usado por Foucault, para la comprensión del funcionamiento de las nuevas tecnologías políticas de gobierno.

Por tanto, será un análisis de “las prácticas de gobierno de la modernidad” (Castro, 2008: 196). Analizará las prácticas, las estrategias y las tácticas, así como los intersticios y las interrelaciones en las cuales se desarrolla el poder y sus dispositivos de gobierno, no conducirá a la construcción de definiciones que pueden tener un carácter rígido, sino a un análisis -en la perspectiva de Edgardo Castro (2008)- fragmentario, repetitivo y discontinuo, lo que se corresponderá con los acontecimientos históricos, las movilizaciones sociales que caracterizaron la época en que Foucault produjo sus textos entorno a la gubernamentalidad y la biopolítica.

Una vez revisado de manera esquemática el método usado por Foucault para el análisis de las prácticas de gobierno de la modernidad, pasemos a revisar los conceptos clave de la gubernamentalidad.

Por ‘gubernamentalidad’ entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes (Foucault, [1994] 1999: 195).

Desde la perspectiva de Edgardo Castro (2008) en la comprensión del método de Foucault para el análisis de la práctica gubernamental, uno de los primeros pasos fue dejar de lado “determinados universales” como “el soberano, la soberanía, el pueblo, los sujetos, el Estado, la sociedad civil”. En todo caso lo que hará Foucault será, a “partir de las prácticas y del modo en que fueron objeto de reflexión y racionalización para mostrar cómo pudieron constituirse el Estado, el soberano, los sujetos”, la opción metodológica será “suponer que los universales no existen” y que la historia puede ser

desarrollada a pesar de ellos. Por tanto el “estudio de la racionalización gubernamental en el ejercicio de la soberanía política será posible comprender, según Foucault qué es la biopolítica”, será “analizar el ejercicio de la razón gubernamental en sus formas efectivas y específicas” (Castro, 2008: 200-201).

Foucault –como lo expresan, Edgardo Castro (2008) y Cortez (2013) - hará uso del término explícitamente en 1974, donde el planteamiento central fue-como destaca Cortez (2013)- que la política supondrá la intervención específica en el cuerpo y con el cuerpo, por tanto la biopolítica se justificará como una serie de dispositivos de gobierno destinados a la gestión política de la vida de la población, por tanto el objeto sobre el cual se desarrollará lo biopolítica será la población. “La biopolítica (...) entendí por tal la forma en que se ha intentado desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes constituidos en población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas...” (Foucault, 1978-1979: 818: Citado por Cortez, 2013: 4). Lo que bien podrá ser entendido como “la forma de ejercicio del poder político que tiene por objeto la vida biológica del hombre” (Castro, 2008: 187).

Por consiguiente, será a partir de allí [la población] que pueda formarse algo semejante a una biopolítica. Pero me parece que el análisis de la biopolítica sólo puede hacerse cuando se ha comprendido el régimen general de esa razón gubernamental de la que les hablo, ese régimen general que podemos llamar cuestión de la verdad, primeramente de la verdad económica dentro de la razón gubernamental; y por ende, si se comprende con claridad de qué se trata en ese régimen que es el liberalismo, opuesto a la razón de Estado –o que, antes bien, [la] modifica de manera fundamenta sin cuestionar quizá sus fundamentos-, una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo, se podrá, me parece, captar qué es la biopolítica (Foucault, [1978-1979] 2010: 41).

Dos elementos importantes en la concepción de biopolítica, el objeto en que se funda y funciona, la población, el régimen de verdad económica y el liberalismo. Foucault [1978-1979] (2010) analizará el liberalismo como una “práctica”, como un “manera de hacer”.

En conclusión el enfoque metodológico está compuesto por dos grandes paradigmas. El primero, la concepción materialista de la historia, esta nos permite comprender la forma de reproducción y producción de la familia campesina y su forma de organización, en términos de una interrelación entre los modos materiales de vida, su

forma de organización social y su forma de representación política. Lo que nos lleva a pensar el objeto de estudio desde sus múltiples variables, materiales, sociales y de organización política. Asimismo nos permite analizar las estrategias de adaptación socioeconómicas, políticas y culturales que ha tenido la comunidad campesina desde una perspectiva histórica, en su proceso de incorporación al modo de producción capitalista ecuatoriano. Por tanto, comprender sistémicamente a la comunidad campesina, históricamente sus estrategias de adaptación al modo de producción capitalista nos permitirán respondernos al cuestionamiento alrededor de las estrategias de producción y reproducción de la comunidad campesina en pleno siglo XXI.

La segunda gran entrada teórico-metodológica, el análisis del discurso desde Foucault. Este nos permitirá comprender cómo las familias ampliadas se gestan como dispositivos de gobierno sobre la comunidad, a partir de una forma específica de gobierno, el poder pastoral, lo que se traducirá en prácticas locales de gubernamentalidad. Por tanto, analizar la política comunal desde la perspectiva de un dispositivo de gobierno implica analizarla desde la genealogía, desde las rupturas e irrupciones del poder en la cotidianidad de la vida campesina.

### **Contexto de investigación**

El objetivo es presentar las características generales de la zona de estudio. La provincia Chimborazo limita al norte con Tungurahua, al sur con Cañar y Guayas, al este con Morona Santiago y al oeste con Bolívar. Se divide políticamente en diez cantones: Riobamba, Alausi, Colta, Penipe, Pallatanga, Guano, Chunchi, Guamote, Chambo y Cumandá. Su capital política es Riobamba. Esta provincia tiene una variabilidad de pisos ecológicos que va de 295msnm hasta los 6.310 msnm.

Según datos del censo 2010 INEC (2010) la población total de la provincia es de 458.581 habitantes de los cuales el 52,2% de la población son mujeres y 47,8% varones. El 38% de la población se autoidentifica como indígenas, el 58,4% como mestizos, el restante porcentaje corresponderá a blanco, montubio, afrodescendiente (INEC, 2010).

El cantón Guamote se ubica en la parte central del callejón interandino, limita al norte con los cantones de Colta y Riobamba, al sur con el cantón de Alausi, al este con la provincia Morona Santiago y al oeste con el cantón Pallatanga. Está compuesto por las

parroquias de Guamote, Cebadas y Palmira, tiene una extensión de 983.4 Km<sup>2</sup>, su altitud promedio es de 3.050 msn. Según los datos del INEC (2010), la población total del cantón es de 45.153 habitantes, donde 2648 corresponden al área urbana y 42505 al área rural (PDOT de Chimborazo, 2011).

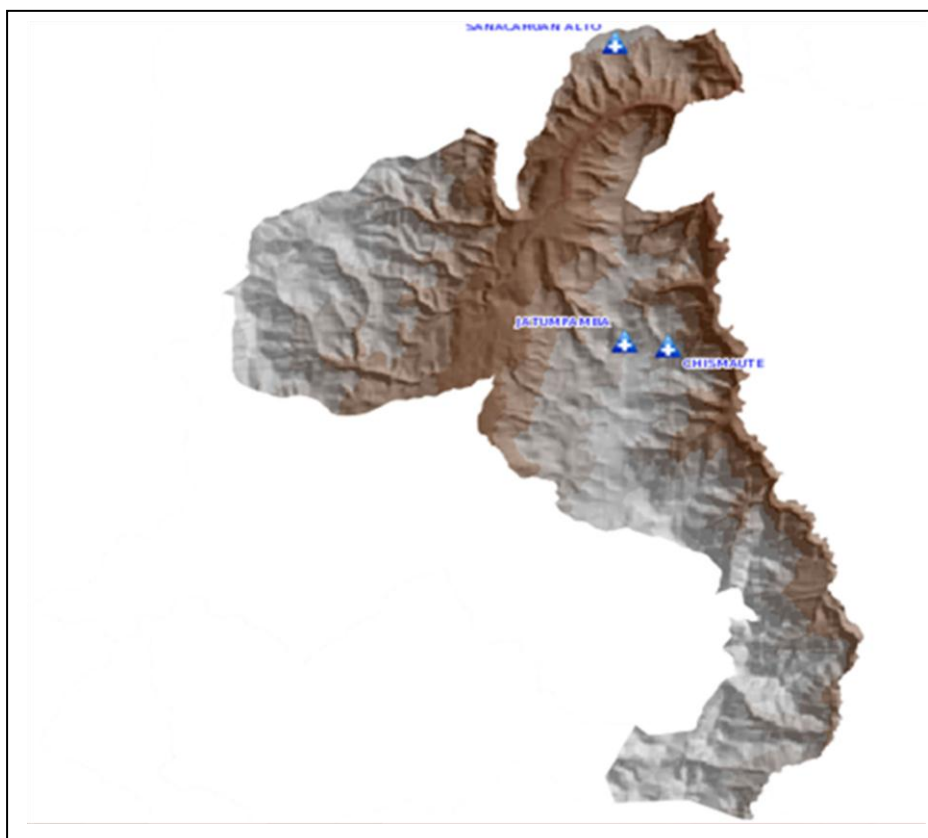
**Mapa N° 1. Ubicación cantón Guamote**



**Fuente:** <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/4/44/Chimborazo.JPG/250px-Chimborazo.JPG>.

La comunidad de Chismaute Alto, se ubica al norte con el Río Cebadas y la comunidad de Gramapamba, al occidente con Chismaute Telán, al oriente con el Río Cebadas y la comunidad de Chismaute Telan, al sur con Loma Rumi y Yurac Rumi, se encuentra a una altura promedio de 3.700 msnm. Está compuesta por 170 familias, de las cuales el 73% es representada por mujeres y el 27% por varones, la media de la composición de una familia es de 4 personas por hogar, donde el 30% son niños entre los 1 y 10 años, el 26% de jóvenes entre los 11 y 18 años, 19% de adultos entre los 31 y 40 años, el 16% entre los 19 a 30 años, el 8% de adultos mayores entre los 41 y 59 años, por último sólo el 1% corresponde a personas mayores a los 60 años. El 74% de la población concluyo la educación primaria, el 17% la educación superior y el 9% la educación secundaria. El 100% de la población cuenta con agua entubada, luz y telefonía móvil, el 95% de las familias cuenta con vivienda propia, mientras el 5% comparte vivienda con la familia.

## Mapa N° 2. Ubicación Centro de Salud Chismaute Alto



Fuente: <http://geosalud.msp.gob.ec/Gui/indexDPA.php?id=0>

### Método del trabajo de campo

El trabajo de campo fue realizado en la comunidad de Chismaute Alto. Este tuvo dos premisas. La primera, realizar una etnografía en profundidad, respecto a dos variables, las estrategias de producción y reproducción de la comunidad campesina y el Buen Vivir como dispositivo de gobierno. La segunda, las prácticas cotidianas de las familias de la comunidad.

Comprender las estrategias de producción y reproducción de la comunidad andina, así como el Buen Vivir como dispositivo de gobierno, nos permitió aproximarnos a entender qué significa ser comunidad andina en el siglo XXI, para esto se diseñó una metodología de investigación que nos permitió comprender las prácticas de reproducción, así como la gestación del objeto del discurso, para esto se asumieron dos perspectivas teóricas: i) La concepción materialista de la historia, perspectiva que nos permitió comprender el elenco de estrategias de reproducción material de las familias de Chismaute Alto, así como las estrategias de reproducción social basadas

sobre un complejo tejido de relaciones de las familias ampliadas. ii) Aproximarnos al Buen Vivir como dispositivo político de gobierno, implica aproximarnos a las estrategias reales de intervención del Estado sobre la comunidad campesina. Lo que implicará concentrarnos en la recolección de información referente a las prácticas políticas de gobierno en torno a la economía, el cuerpo y el saber en la cotidianidad de las familias y la comunidad. La propuesta metodológica buscó encontrar el punto de confluencia entre el método del materialismo histórico y el análisis del discurso dentro de un estudio de caso.

La aplicación de esta metodología deslumbró un resultado. La familia ampliada se constituye en la columna vertebral de la reproducción de la comunidad. Está en su forma de poder pastoral permite la reproducción política de la comunidad, convirtiéndola así en un dispositivo de gobierno local.

Para esto se aplicaron los siguientes instrumentos de recolección de información:

- La *observación participante* se desarrolló durante cuarenta y cinco días con dos actores principales, con la familia Arellano Bocón, la familia Yantalema, en múltiples espacios de la comunidad: mingas, escuela, asambleas comunales, mercados etc. El primer periodo de observación nos permitió por un lado construir cierta confianza con la familia de acogida, para posteriormente, realizar el diseño final de la metodología y los instrumentos de recolección de información. La observación y acompañamiento permanente a las familias nos permitió validar y ajustar la información.
- Dos pistas de la observación participante. La primera, el manejo de tierras actual e histórico, para esto se aplicaron los siguientes instrumentos: mapa de uso de suelos de la familia Arellano -el resultado fue validado con otras familias en conversaciones informales-, mapa histórico de posesión de suelos de la comunidad, mapa de distribución espacial de las familias. Segundo, genealogías a las familias Arellano-Bocón, Bocón-Bocón y Yantalema-Yantalema, esta fue aplicada en las dos líneas de ascendencia materna y paterna.
- Como se mostrará en los acápites subsiguientes, la relación entre redes ampliadas de parentesco, el manejo de tierras, las lógicas de ocupación espacial y el mercado se hallan estrechamente interconectadas, puesto que todas ellas hacen a la reproducción material y social de la comunidad, así como a la

emergencia de una forma de reproducción del poder cimentada en linajes de mando, lo que en última instancia constituirán la base para la reproducción y ampliación de las redes de parentesco dando paso a su formación como un dispositivo de gobierno sobre la forma comunidad.

Cuestionarse respecto a las estrategias de producción y reproducción de la comunidad campesina, así como al Buen Vivir como dispositivo de gobierno, significó un desafío en el diseño de los instrumentos de recolección de datos, puesto que estos deberían recoger información en relación a ambas, considerando fundamentalmente las prácticas de las familias campesinas.

Si bien en el diseño metodológico se propuso una serie de instrumentos cualitativos, se consideró como el instrumento base y guía del trabajo de campo la observación participante, en tanto esta daría la pautas para la subsiguiente aplicación de los instrumentos de recolección de información: la genealogía, el mapa de producción, el mapa histórico de tenencia de la tierra, el ciclo agrícola y las entrevistas. Seguir esta ruta de recolección de información, primero la observación, luego la aplicación de los instrumentos, para concluir con entrevistas, nos permitió tener una mirada sistémica y orgánica de las familias campesinas, así como de la comunidad.

Si consideramos que la concepción materialista de la historia, como el análisis del discurso de Foucault, tienen una mirada integral del objeto de estudio, donde sus partes interrelacionadas constituyen una realidad específica, un fenómeno concreto, el método de recolección de información nos permitió levantar datos en este mismo sentido.

### **Evaluación al método**

Partir del problema de la persistencia o desarticulación de la comunidad campesina en pleno desarrollo del capitalismo del siglo XXI, nos condujo a plantearnos dos preguntas. Una ellas referida a las estrategias producción y reproducción, la otra al Buen Vivir como dispositivo de gobierno, ambas giraron a un hecho común, qué estrategia han desarrollado las comunidades campesinas para persistir en el tiempo, si estas se encuentran sumidas una nueva práctica discursiva de gobierno.

Durante el desarrollo de la investigación, se iniciaron las pesquisas en torno al Buen Vivir como dispositivo de gobierno al interior de la comunidad, sin embargo los



resultados del trabajo de campo mostraron que su incidencia en la vida cotidiana de las familias es poca, sino inexistente. Contraria a esta y resultado de la aplicación de la genealogía y los mapas históricos de tenencia de tierra, se encontró que es el complejo de relaciones de parentesco de las familias ampliadas las que se constituyen en el dispositivo de gobierno local sobre la comunidad, lo que implicó incorporar en el aparatage teórico y metodológico conceptos como poder pastoral y profundizar el método genealógico de Foucault, puesto que ambas herramientas teóricas nos permitirán ver en detalle las rupturas y continuidades de la reproducción de la familia y su genealogía del poder, lo que determina la forma de reproducción social de la comunidad.

## CAPITULO III

### CHISMAUTE ALTO, TRAS LA REFORMA AGRARIA: ESTRATEGIAS DE REPRODUCCIÓN MATERIAL

#### Introducción

Las investigaciones alrededor del campesino y la comunidad campesina, han girado en torno a una pregunta central, ¿cómo la familia campesina como unidad productiva y la comunidad campesina como forma de organización sobrevive a los embates del capitalismo? y ¿estás de qué manera se han adaptado a los cambios civilizatorios de la modernidad? Dos posturas respondieron a esta pregunta, por un lado la pervivencia de la unidad productiva familiar campesina y la comunidad por su carácter no capitalista, por otro, los cambios organizativos tendientes a la desarticulación de la comunidad por cambios en los sistemas de propiedad de la tierra.

Si bien –desde la perspectiva de Chayanov ([1925] 1979)- la unidad económica campesina perdurará históricamente, en cuanto no cambie su célula de organización básica “la unidad domestica de explotación campesina”. Sin embargo, plantea una diferencia sustancial entre las motivaciones capitalistas y las del campesino. Por su parte el capitalista buscará la acumulación de ganancia, a diferencia de este el campesino ira en pos de la satisfacción de las necesidades de reproducción de la unidad domestica de explotación campesina, basada en el “equilibrio trabajo-consumo” (Chayanov, [1925] 1979: 95, 115)

Wolf ([1971] 1982) destaca que una de las características centrales del campesino será la generación de un “fondo de renta”, resultado de la relación “asimétrica con el poder, lo que constituía una carga permanente sobre su producción” (Wolf ([1971] 1982: 13, 19). Evidentemente este fondo de renta está relacionado con la obtención de ganancias del capitalista sobre la parcela campesina vía la renta de la tierra (Marx, [1850-1852] 1979).

La propiedad de la tierra se presenta como una de las variables determinantes en el análisis de la forma de reproducción material y social de la comunidad campesina. El estadio de separación entre el trabajo y la propiedad será uno de los indicadores que distinguirá desde la perspectiva analítica asumida por Marx: i) la propiedad comunal

directa, ii) la propiedad comunal en marcada en un sistema de contradicciones, es decir de clases, iii) la feudal; y iv) el surgimiento del capitalismo (Hobsbawn, [1971] 2009). Es así, que Marx ([1857-1858] 2009) identifica al nomadismo como la primera forma de existencia de la comunidad, donde la apropiación de la tierra será colectiva y temporaria. En el segundo, la comunidad se fundará en la ciudad como base y no en la tierra, la propiedad de la tierra de cultivo será parte del territorio de la ciudad. En ambos casos para la apropiación de la tierra el individuo debe ser parte de la comunidad. La tercera forma, la forma germánica, tanto la comunidad como la propiedad comunitaria está mediada por la propiedad privada. En los tres casos es la forma de propiedad de la tierra lo que determinará el grado de organización y formación de la comunidad “precapitalista”. De igual manera, Marx ([1850-1852] 1979) en su intento de identificar al campesino como clase social se basará en la forma de propiedad de la tierra. En tanto, es propietario de su medio de producción no se constituye en clase social, sin embargo cuando la tierra pasa a manos de la burguesía agrícola y se da la forma de renta de la tierra se constituirá en clase social. De igual manera la relación del campesino con su tierra, en tanto propiedad es lo que determinará su conciencia de clase, en otros términos la propiedad de la tierra se constituye como un factor de incidencia en la política.

La propiedad como elemento nodal para el análisis de la familia campesina, así como de la comunidad ha dado paso a una serie de discusiones en torno a la persistencia o desarticulación de la comunidad campesina. Mariátegui ([1928] 1972) sostuvo que el problema del indígena era la propiedad de la tierra, “el régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo de toda la nación” (Mariátegui, [1928] 1972: 53). Contreras (1996) afirma que a una determinada forma de gestión comunal de los recursos corresponde una determinada forma de organización comunal, en este sentido la redistribución de la tierra incidirá en la vigencia o ausencia de la comunidad campesina, en tanto la conservación o recuperación de tierras comunales será un factor de cohesión comunal, pese a que el acceso a la tierra ha dejado de ser un mecanismo de gratificación personal conduciendo a un debilitamiento de los mecanismos de cooperación, sin embargo, se ha dado un aumento en el reconocimiento legal de las comunidades, estas han adquirido otro tipo de funciones como la gestión de servicios públicos.

Por su parte Cotlear (1988) sostendrá que el sistema comunal de producción fue un arreglo institucional vigente mientras la tierra fue abundante y la fuerza de trabajo

escasa, por tanto la comunidad campesina tendrá vigencia en cuanto sea un ente responsable de la distribución de tierras, como de la regulación del descanso de la tierra. Kervyn (1992) sostendrá que la comunidad al ser un sistema de organización pequeña ofrece mayor seguridad de posesión individual de la tierra, consecuentemente la acción colectiva de la comunidad estará orientada a defender la tierra del asedio externo. Ibarra (2004) plantea a la comunidad como una institución que se configuró en torno a los derechos comunales de la tierra y sus conflictos de definición.

Por tanto desde la perspectiva de estos autores, la propiedad de la tierra se constituye en un eje axial en la persistencia o desarticulación de la forma comunidad, lo que nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo y en qué medida las estrategias de consolidación y protección de sus formas de propiedad de la tierra se refuncionalizan y cambian permanentemente coadyuvando a la persistencia de la comunidad?

Para responder esa pregunta en el marco de los cambios y la reconfiguración de los sistemas de propiedad de la tierra en la comunidad de Chismaute Alto, recurriremos a los siguientes conceptos base. El trabajo será comprendido como la capacidad de los hombres de crear y reproducir su existencia en la práctica cotidiana, resultado de la intervención sobre la naturaleza, “esta interacción entre el hombre y la naturaleza es, y produce, la evolución social”. Lo que llevará al hombre por su condición de ser social a desarrollar la cooperación y la división social del trabajo, especialización de funciones. Esta no será condición y medio únicamente por la producción de excedentes para mantener al individuo y la comunidad, sino propiciará el intercambio (Hobsbawm, [1971] 2009: 12).

El doble sentido de propiedad en Marx ([1857-1858] 2009), por un lado, el grado de separación del trabajador con respecto a la tierra (propiedad colectiva de la tierra). Por otro, el individuo se entiende y se comporta consigo mismo como propietario. Este reconocimiento de sí mismo y de los otros como propietarios autónomos será uno de los ejes sobre el cual se dará la reproducción de la comunidad, en tanto, la finalidad del trabajo objetivo de sus miembros es el mantenimiento del propietario individual, de la familia y la comunidad.

Para reflexionar alrededor de los cambios de propiedad y a partir de ella la reproducción de la comunidad, el presente apartado está dividido de la siguiente manera: i) El régimen de hacienda, ii) algunas definiciones en torno a la hacienda, iii) la

reforma agraria, iv) la hacienda de Chimborazo; y v) reconfiguración territorial tras la reforma agraria, Chismaute Alto.

### **El régimen de hacienda**

La consolidación del régimen de hacienda durante el periodo republicano así como su desarticulación en los años 70, ha marcado el curso de la historia de la nación ecuatoriana y de las comunidades campesinas de la Sierra. La “tradición interpretativa del país” definió el régimen de hacienda como feudal o semifeudal, para lo cual se formularon tres constataciones “1) la presencia de relaciones serviles al interior de las haciendas; 2) el predominio del latifundio que controla vastas extensiones de tierra; y, 3) la relativa ausencia de relaciones comerciales, a partir de la cual se habla de la existencia de una economía cerrada y autárquica” (Velasco, 1979: 32). Desde otra perspectiva se concebirá las políticas agrarias del régimen de hacienda como una suerte de transformaciones capitalistas, que expresaran de forma condensada “el conflicto y la convergencia de intereses de todas las clases interesadas en la cuestión agraria” (Sepulveda, 1982: 13). Esto nos muestra el eje de discusiones, entre quienes sostienen que dicho régimen corresponde a un modo de producción “precapitalista”, y quienes la enmarcaran en el modo de producción feudal o semifeudal.

Sin embargo, consideramos que:

La aproximación a la realidad poliédrica del mundo de la hacienda puede –debe, más bien- realizarse desde prismas y atalayas diferentes y complementarias: desde la óptica de la economía política, implica referirse a una forma de producción peculiar, articuladora de diferentes tipos de relaciones de producción en su interior y en su vinculación con el exterior; desde la mirada del conjunto de la formación social en la que se inserta, forma parte de un particular sistema de administración de poblaciones, constituyendo cada hacienda sustantiva un campo social específico de gran densidad relacional; desde el punto de vista de la larga duración, el régimen de hacienda está orgánicamente imbricado en un proceso hegemónico complejo (como todo proceso hegemónico) y exitoso, en la medida en que ha venido calando los mundos de los sentidos comunes seculares y condicionando el permanente reacomodo de los actores sociales implicados y sus respuestas a las diferentes coyunturas históricas (Bretón, 2012: 71).

Por tanto, pensar el régimen de hacienda no debe implicar su encasillamiento en un modo de producción específico, sino comprenderlo como un tejido interrelacionado y convergente de múltiples factores: territoriales, económicos, políticos, de poder, de

economía moral, etc. Partiendo de que la realidad de la hacienda es poliédrica y que todas las partes que la conforman están interrelacionadas de forma sistémica, el apartado a continuación reflexionará de forma relacional los siguientes ejes –que a nuestra opinión- componen el régimen de hacienda: el sistema de propiedad de la tierra, los múltiples usos de la tierra al interior de esta, el manejo de pisos ecológicos tanto por parte del hacendado como de los precaristas, las diversas formas de renta sobre la tierra y recursos de uso común, los modos y estrategias de dominación por parte del hacendado y las estrategias de resistencia de los precaristas.

### ***Antecedentes históricos***

El régimen de hacienda como sistema de control territorial y poblacional no es el resultado de lógicas de apropiación de la renta de carácter moderno, sino es resultado de la “conquista, la desarticulación y el reacomodo” del mundo colonial, este régimen se establecería en el Ecuador a mediados del siglo XVII, el que se prolongará hasta las reformas agraria de 1964 y 1973 (Bretón, 2012: 40).

El régimen colonial –como lo plantea él informa CIDA (1965)- no supuso el establecimiento de latifundios, sino el contar con mano de obra estable y afincada en el feudo. Las minorías feudales de los conquistadores fueron los denominados encomenderos, quienes establecieron una relación económica basada en el concertaje. “El concertaje consistía en el establecimiento y el usufructo de una parcela dentro de la hacienda a cambio de una renta de trabajo que iba destinada a saldar las deudas que el ‘beneficiario’ iba contrayendo con el patrón” (Bretón, 2012: 33). Por tanto, será una forma de trabajo basada en la deuda “como figura legalizante y la represión estatal” (Guerrero, 1991: 47).

La abolición del concertaje se dio entre los años de 1916-1918, resultado - plantea Guerrero (1991)- de una serie de debates y enfrentamientos entre los parlamentarios y el público nacional, entre diferentes sectores políticos y agrarios, sin embargo quienes dominaron el debate y el juego político fueron los jurisperitos, Bretón (2012) sostiene que fue la victoria de los sectores más liberales de la política ecuatoriana sobre los conservadores. Resultado de la disputa política se dio “la abolición indirecta del concertaje. Quiero decir que el congreso de la República eliminó el 20 de octubre de 1918 las cláusulas del ‘Código de Enjuiciamiento Civiles’ que legalizaban el ‘apremio’ estatal por deudas: la llamada ‘cárcel por deudas’ consecutiva a

contratos de ‘servicios personales’, si bien el concertaje fue abolido en términos políticos, esto no disolvió las relaciones sociales. (Guerrero, 1991: 46). La disolución del encarcelamiento por deudas dio por resultado –según Bretón (2012)- la liberación de la fuerza de trabajo, para su libre circulación bajo la forma de trabajo asalariado, sin embargo esto no implicó la disolución de las relaciones precarias en las que se encontraba los conciertos. Nos referimos a que el término concierto cayó en desuso para ser reemplazado por el término “*huasipunguero*. Nombre con el cual se designó a aquellos trabajadores ‘adscritos’ a los ‘fundos’ que antes conocían los conciertos” (Guerrero, 1991: 47).

En conclusión, la colonia fue la vía que condujo a la constitución del régimen de hacienda, estructurada sobre dos ejes la propiedad de la tierra y el concertaje, modelo que se extendió hasta la abolición del régimen de hacienda en 1973.

### **Algunas definiciones en torno a la hacienda**

Intentar definir la hacienda, implica pensarla “como un campo social de una altísima densidad relacional”. Donde el entretrejo de las dimensiones y niveles de la realidad que la componen no hacen posible definirla como una unidad homogénea, es decir no es posible definirla como categoría conceptual inamovible, sino esta se presenta como un complejo de relaciones por lo cual cada hacienda representará un universo particular. Sin embargo, se han desarrollado esfuerzos por caracterizarla es así que Wolf y Mintz (1977 [1957]) – citados por Bretón (2012)- distinguen a la hacienda latinoamericana por el uso del capital orientada a abastecer los mercados locales y regionales, destacan el “blindaje” desarrollado por los propietarios de estas para retener la fuerza de trabajo, basado en el monopolio de la tierra y el endeudamiento de las familias campesinas como medio de coerción. Favre (1976) –citado por Bretón (2012)- plantea que esta estructura de poder “era como un triángulo abierto en cuya cúspide estaba el patrón, quien mantenía relaciones verticales con cada unidad familiar supeditada el feudo” lo que supondrá que las familias campesinas funcionaban como “átomos independientes” relacionadas de manera subordinada al terrateniente. Contrario esto otros autores<sup>17</sup> sostienen que “en realidad aquellas constituían un campo de tupidas relaciones sociales, verticales y horizontales, todas ellas interconectadas e interdependientes, entre las

---

<sup>17</sup> Ver Bretón, Víctor (2012): *Toacazo: en los Andes equinocciales tras la reforma agraria*. Universidad de Lleida, FLACSO-Sede Ecuador y Abya Yala. Quito: Pg. 48.

familias precaristas residentes y la jerarquía de la hacienda” (Bretón, 2012: 52, 48). Ferrín (1982) suma a esta caracterización “la extracción de renta (en trabajo y/o especies) a la mano de obra articulada a ella” (Ferrín, 1982: 152). Para el caso de la Sierra ecuatoriana será definido como dominios territoriales, amparados por títulos de propiedad, detentados por un individuo, una corporación de derecho público o privado. “Las haciendas constituyen la forma dominante de ocupación y explotación de la tierra de la región interandina y su constitución deriva esencialmente de mercedes otorgadas como compensación de servicios – durante la época de la conquista- en una zona ya ocupada o poblada” (CIDA, 1965: 48).

Resumiendo la hacienda se caracterizará, por el monopolio de la tierra, por una estructura de dominación del terrateniente sobre los precaristas, por la extracción de renta y por un complejo tejido de relaciones sociales entre las familias precaristas y de estas con el hacendado.

Revisemos de manera resumida cada una de los elementos que caracterizarán a la hacienda serrana ecuatoriana. Los *actores sociales* al interior de la hacienda, conlleva dos elementos, una estructura de dominación y un sistema jerarquizado de producción y obtención de renta. A inicio de los 60 la estructura de mando de la hacienda fue la siguiente:



**Tabla N.º 1. Actores sociales al interior de la hacienda**

<b>Actor</b>	<b>Función</b>
Patrón	Propietario / arrendatario
Administrador	Administración de bienes y rentas
Escribiente	Responsable de llevar los libros de suplidos y socorros
Mayordomo	Transmite órdenes, organiza las labores, distribuye la fuerza de trabajo para cada faena
Mayorales / <i>kipus</i> o cabecillas	<i>Huasipungueros</i> con estatus, último eslabón de mando, ejecutan castigos, organizan, vigilan y trabajan con las cuadrillas de <i>huasipungueros</i>
<i>Huasipungos</i>	Principales proveedores de renta en trabajo o especie <i>Huasicamas</i> : servicios domésticos en casa hacienda Labranzas: trabajo de tierras del patrón Ovejeros: cuidado de las ovejas de la hacienda <i>Chagracama</i> : cuidado de las sementares <i>Cebacama</i> : cuidado de los animales de ceba <i>Cuchicama</i> : cuidado de la piara de los cerdos <i>Huagracama</i> : cuidado del ganado vacuno etc.
<i>Yanapas</i>	Miembros de las comunidades aledañas de minifundistas que pagaban una renta en trabajo por el usufructo de ciertos recursos: pastos, agua, caminos, bosques, etc.
Arrimados	Miembros que integran la familia <i>huasipunguera</i> y que laboraban en la hacienda a cambio de un jornal diario
Peones libres	Indios sueltos de las inmediaciones de la hacienda que vendían sus fuerza de trabajo especialmente en los periodos de alta demanda de brazos

**Fuente:** Elaboración propia, en base a Velasco (1979), Guerrero (1991) y Bretón (2012).

La estructura de dominación, la organización del modo de producción, definen tres actores. El patrón, con atribuciones señoriales, así como con la capacidad de llevar a cabo tareas empresariales al interior de la hacienda y la obtención de renta (CIDA, 1965). El eslabón intermedio en la cadena de mando, administradores, escribanos, mayordomo y mayorales. Los dos primeros corresponderán –desde la perspectiva de Guerrero (1991)- a mestizos letrados, normalmente residentes en Quito que viven en las haciendas, contratados directamente por el patrón, los dos últimos corresponderán a “intermediarios sociales y étnicos”<sup>18</sup>, si bien estos son de origen indígena serán reclutados “entre el personal jerárquico y calificado” (Guerrero, 1992: 107, 20) convirtiéndose así en “*huasipungueros* con estatus” (Bretón, 2012: 63). Por último estarán los precaristas, quienes son los responsables directos -en tanto fuerza de trabajo- de la reproducción material de la hacienda, vía el pago de renta.

El tipo de pago de *renta* será lo que definirá a la hacienda dentro de un modo de producción u otro, como plantea Bretón (2012) la renta obtenida por vía monetaria definió a la hacienda dentro de un modelo de producción capitalista, las que se basaban en una renta por trabajo están dentro de un modelo “precapitalista” o “tardofeudales”

<sup>18</sup> En el capítulo IV, se abordará de forma extensa el rol y el origen del mayordomo y el mayoral.

(Bretón, 2012: 43), no debemos perder de vista que tanto la obtención de renta vía monetaria así como por trabajo coexistían en la hacienda, Velasco (1979) sostiene un “entrelazamiento de relaciones capitalistas y precapitalistas” viene determinada por “el ingreso final que obtiene el hacendado”, descompuesto por el autor del siguiente modo, “a) ganancia capitalista como inversor de un determinado capital, b) renta de carácter precapitalista erogada en trabajo, especie o dinero por los campesinos, y, c) renta capitalista –absoluta y, en ciertos casos, relativa- como propietario de tierras de cultivo incorporadas a la producción” (Velasco, 1979: 43-44).

Destaquemos, que la renta no solo implica la reproducción capitalista de la hacienda, sino determina un tipo de articulación de los precaristas con el hacendado. La renta será la “manera de interponer [el terrateniente] sus derechos de propiedad sobre los recursos de su hacienda cuando son explotados por terceros. Las vinculaciones a través de la capacidad rentista, son directas con el propietario y no constituyen aportes en trabajo a la empresa patronal; por el contrario, robustecen sus ingresos, mientras la actitud empresarial se mantiene pasiva” (CIDA, 1965: 74).

**Tabla N.º 2. Estructura de ligazón de los precaristas al hacendado: renta, residencia del precarista.**

Precarista	Pagan en trabajo	Pagan en efectivo	Pagan en producto	Pagan Trabajo/producto, trabajo/efectivo, efectivo/producto	Residencia de la hacienda	Residencia externa
<i>Yanapas</i> de servidumbre						X
Arrimados de protección	X				X	
<i>Yanapas</i> de residencia					X	
Peones sueltos						
<i>Huasipungueros</i>	X				X	
Arrimados alojados					X	
Partidarios			X	X		X
Arrendatarios simulados	X	X		X	X	X
<i>Yanapas</i> de recursos	X					X
<i>Sitiajeros</i> Concesionarios de recursos		X	X	X		X
Peones con tierra	X				X	

**Fuente:** Elaboración propia: en base al informe CIDA, 1965: 74, 77

Por tanto, el tipo de renta se relaciona al espacio que ocupa el precarista dentro o fuera del feudo, por un lado, los precaristas que viven dentro de la hacienda pagarán una renta en trabajo (a excepción de los *yanapas* de residencia). Por otro, los precaristas que se encuentran fuera de la hacienda entregarán una renta en efectivo o en producto al terrateniente (a excepción de los arrendatarios simulados). En conclusión, el tipo de renta pagado al terrateniente no definirá el modo de producción en el que se inscribe la hacienda, sino determinará un complejo tejido de relaciones territoriales, las que incidirán en el tipo de renta a ser pagado por el precarista. Esta estructura de distribución espacial de los precaristas y su relación con el hacendado en términos de renta incidirá posteriormente en la distribución de tierras por el IERAC<sup>19</sup>.

<sup>19</sup> Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (1964-1994).

En este sentido, como plantea Velasco (1979) las tierras aprovechables estaban divididas en dos porciones, las destinadas a la empresa patronal y las otras al usufructo mediante las rentas “precapitalista”.

Conviene tener presente que, en efecto, una buena porción de las tierras de la hacienda (las mejores, habitualmente las más bajas) las dedicaba el patrón a cultivos mercantiles. Para su explotación, introducía innovaciones técnicas ‘modernas’ –tales como tractores o cosechadoras- adquiridas en el mercado (nacional o internacional). Dependía, por lo tanto de su inserción en el modo de producción capitalista para su reproducción. Sin embargo, al mismo tiempo, una parte sustancial de los procesos productivos continuaban presentando caracteres aparentemente ‘arcaicos’ al fundamentarse ‘en el instrumento manual de trabajo que maneja el productor directo, en formas de cooperación y de división del trabajo simples’, en procesos de cultivo ‘indicadores de un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas’ [...] Esto explica que se tildara al régimen de hacienda de ‘atrasado’ o ‘tradicionalista’ (Bretón, 2012: 44).

La introducción de tecnología implicó una racionalización en el uso de la tierra, puesto que se pretendió elevar tanto el “rendimiento por hectárea como la producción por trabajador” lo que supuso el uso de las tierras más rentables, los valles y las laderas menos inclinadas, mientras se liberó las tierras de menor calidad, las tierras de mayor pendiente y las susceptibles a la erosión, conllevando a la inmovilización de la mano de obra campesina al interior de la hacienda (Sepúlveda, 1982: 35).

Esta tendencia modernizadora de la hacienda, no solo se sustentará en una racionalidad capitalista, también en el *manejo vertical de pisos ecológicos*: En la parte baja estará ubicada la casa de hacienda, en terreno menos elevados o de pendientes suaves, con cauces de aguas, serán estas tierras aptas a la tecnificación por su mayor fertilidad. La parte alta, tierras situadas en los declives de las cordilleras, son las tierras intermedias que suben hacia los páramos, tierras destinadas a la producción de cereales y tubérculos, estas tierras serán susceptibles a la erosión, su fertilidad será menor. El páramo, se encuentra más allá de la última tierra de cultivo, son las zonas húmedas y frías, cubiertas de pastos naturales, estarán destinadas al pastoreo, estas corresponden a tierras comunales indivisas explotadas por los huasipungos y el terrateniente. Este complejo sistema de manejo de las tierras, no solo implica –como apunta Bretón (2012)- un intercambio en términos económicos, sino intercambios simbólicos y rituales, los que sustentaban una extensa gama de estrategias de reproducción de los lazos sociales por parte de los precaristas. Si bien, el manejo vertical de pisos ecológicos

ha sido atribuido a una estrategia propiamente campesina, la refuncionalización de este conocimiento por parte del terrateniente nos muestra una suerte de comprensión del mundo campesino por parte del terrateniente, comprensión que en última instancia será la base para la estructuración de un sistema de dominación o de una verdadera economía moral.

Conviene tener presente, en este sentido, que la dominación del hacendado “suponía un conocimiento personal y personalizado. Exigía el manejo de la lengua del otro (quichua), el conocimiento de sus formas mentales de percepción, sus códigos simbólicos y hasta la interiorización de un imaginario en algunos puntos compartidos”. Lo que implicaría una interconexión –instrumentalizada por parte del terrateniente– entre la lógica blanco-mestiza y la indígena-campesina, lo que bien puede expresarse en una “semántica de la reciprocidad, organizado en normas de obligaciones y derechos, a los cuales se ajustan (como principios referenciales) los comportamientos de cada actor social. Es decir, un determinado código moral que encuadra las estrategias individuales del patrón y los conciertos en torno a la distribución” (Guerrero, 1991: 171, 179). Dando como resultado una suerte de respeto, lo que se constituirá en “la piedra angular discursiva de la economía moral hacendaria; un espacio en permanente negociación en el que los actores juegan su juego en nombre de ‘la costumbre’ –las obligaciones consuetudinarias de dar y tomar de unos y otros– procurando arañar recursos y, en cierto sentido, maximizar sus posibilidades dentro de los márgenes que la propia lógica del sistema permite” (Bretón, 2012: 55).

Tanto Guerrero (1991) como Bretón (2012) concuerdan que la economía moral – para Bretón– y la dominación –para Guerrero– son el resultado de una relación ambivalente entre la explotación de los conciertos y una peculiar forma de paternalismo del terrateniente. Sin embargo, esta relación de explotación implica necesariamente mecanismo de coacción extraeconómicos propios del Estado capitalista, a saber la monopolización del uso de la violencia “legalizada por la tradición” (Velasco, 1979: 54), de igual manera Bretón (2012) dirá que el paternalismo reemplaza las funciones que ejerce el Estado.

### **La reforma agraria**

Las reformas agrarias en América Latina han supuesto -como argumenta Velasco (1979)- la eliminación de la gran propiedad terrateniente como condición para el

desarrollo capitalista. Así como –apunta Bretón (2012)- la consolidación de Estados fuertes, intervencionistas, capaces de promover el desarrollo, la industrialización y el crecimiento urbano, de igual modo se convertirá en el discurso aglutinador. Por su parte Sepúlveda (1982) argumentará que esta buscaba la liberación de la fuerza de trabajo campesino, en pos de la constitución de un mercado de fuerza de trabajo nacional.

Según este autor, fueron los sectores oligárquicos-exportadores del Ecuador durante los años 40 y 50 quienes ejercieron presión para la transformación del agro. Desde la perspectiva de Bretón (2012) se dio por una doble presión, el desarrollo capitalista y la conflictividad campesina, llevándola en dos direcciones, la conversión de la hacienda en una empresa eficiente, o su desaparición. La Ley de Reforma Agraria de 1964 eliminó la forma huasipungo de trabajo y secundariamente la afectación de los predios del Estado y de la Iglesia. La segunda Ley de Reforma Agraria de 1973, enfatiza la protección de las explotaciones de alta productividad y afecta las grandes propiedades “insuficientemente” cultivadas (Bretón, 2012: 126).

Dos elementos centrales hacen al proceso de desestructuración y desgaste interno del régimen de hacienda, por un lado la incapacidad o como lo llama Sepúlveda (1982) la ineficacia de la empresa hacendaria de adecuarse a los cambios que exigía el modelo capitalista, por el otro el asedio interno a las tierras de la hacienda por parte de los precaristas (Velasco, 1979, Sepúlveda, 1982 y Bretón, 2012). Si bien esta incapacidad de adaptación del régimen de hacienda al desarrollo del capitalismo es un factor incidente en su decadencia, será el asedio interno el elemento central para la desestructuración de la hacienda.

Conforme avanzaba el proceso de debilitamiento de la comunidad, el latifundio pasaba a supeditar directamente el trabajo campesino en su propio seno, primero a través del huasipungo, después a través de la ampliación de la familia huasipunguera con los ‘allegados’. Con el surgimiento de una base social precarista, el terrateniente lo que estaba haciendo era abonar el terreno para una reorientación del conflicto campesino-terratendiente desde la comuna hacia el interior de la hacienda (Sepúlveda, 1982: 25).

Velasco (1979) sostendrá que la eliminación de la forma huasipungo y la limitación en crecimiento del número de huasipungos, así como la negación de la entrega de las tierras del huasipunguero fallecido a sus descendientes, dio paso al incremento de los arriados, sumado a esto la consolidación del movimiento indígena, apuntalado por

organizaciones políticas como la FEI<sup>20</sup>. Por tanto, el desgaste, desarticulación y posterior desaparición del régimen de hacienda fue consecuencia de su estancamiento frente a un capitalismo que se desarrollaba con un fuerte carácter urbano, si bien estos son factores estructurales para el decaimiento del régimen, desde nuestra perspectiva el elemento detonador para su desarticulación fue el crecimiento demográfico de los precaristas al interior de la hacienda en pos de tierras, es decir el régimen hacendatario basado en el modelo de apropiación de la renta absoluta había llegado a su fin histórico.

Sin embargo, el fin del régimen de hacienda no significó el retorno al paraíso para la población campesina, sino que trajo consigo consecuencias negativas y positivas. Bretón (2012) identifica dos efectos de la reforma agraria, por un lado la distribución de las tierras entre los antiguos huasipungos fue de las peores, laderas, erosionables y de poca vocación agrícola, lo que llevará a la minifundización y la expansión de la frontera agrícola sobre los páramos. Por otro lado, la reforma agraria implicó la reorganización y la resignificación de la comunidad campesina en tanto, la integración de estas al Estado, es decir la conciencia de un nosotros local, se transformó en una conciencia de un nosotros endógeno “la gran comunidad campesina”, lo que estuvo acompañado por la “profusión legal de organizaciones de base, comunidades y cooperativas con personería jurídica”, lo que las habilitaba para ejercer cierto tipo de presión sobre el Estado, en tanto la exigencia de atención de servicios básicos. Correlacionalmente trajo la pérdida del poder local de las élites blanco-mestizas sobre las comunidades campesinas (Bretón, 2012: 99).

### **La hacienda de Chimborazo**

El régimen de hacienda se caracterizó por el monopolio de la tierra, el pago de renta por parte de los precaristas, una forma de dominación enclavada en la economía moral. De manera sucinta revisaremos las características de las haciendas de la provincia Chimborazo. “[L]a zona de ubicación de la hacienda en Chimborazo se ha concentrado en una franja vertical que abarca fundamentalmente los cantones de Guamote, Colta, y algunas parroquias del Cantón Riobamba” (Ferrín, 1980: 94). El régimen de hacienda de dicha zona tuvo un “carácter parasitario de la función patronal, expresadas en haciendas en las cuales prácticamente no existe una empresa patronal” sino de un sistema de recaudo de mesada o sitio de campesinos sin tierra, así como de la

---

<sup>20</sup> Sobre el movimiento indígena revisar autores como Martínez, 2009, Tuaza, 2011 y Bretón, 2012.

gratuidad o semi-gratuidad de los servicios, lo que llevará a relaciones de tensión entre terratenientes y precaristas (CIDA, 1965: 276).

Una de las haciendas de mayor importancia será la de Totorillas. Se toma como ejemplo dicha hacienda por la proximidad física, la similitud de las condiciones geográficas, así como por la relación de parentesco de los terratenientes, lo que supondrá una misma lógica administrativa.

“La hacienda [Totorillas] está ubicada en el cantón Guamote, en la parte central de la provincia de Chimborazo. El Cantón Guamote se subdivide en tres parroquias: Cebadas, con 521 Km<sup>2</sup>.; Palmira con 299 Km<sup>2</sup>. y la parroquia Guamote, con 320 Km<sup>2</sup>., en la que se encuentra la hacienda [Totorillas] y corresponde al límite superior y sur de la hoya hidrográfica de los ríos Chambo y Guamote” (CIDA, 1965: 276). Las características del suelo, fueron clasificadas como:

Zona baja: en un área plana y regada, en la cual se han establecido en gran parte los potreros artificiales de alfalfa forrajera. Los suelos, arcilloso y de baja permeabilidad, están cubiertos de totorilla, difícil de extirpar. Zona intermedia: es una faja que se extiende desde los 3.000 mts. hasta los 3.500 mts. En ella se encuentran la casi totalidad de los suelos de labranza y de huasipungo. Se trata de la zona más erosionada por el efecto de la permanente labor agrícola y se caracteriza topográficamente por sus lomas. [E]sta zona revela un mayor desequilibrio entre el uso actual de los recursos de la tierra y la capacidad real de su uso. Zona alta: Se trata del área llamada páramo, que se extiende, inmensa e imponente, sobre los lomajes de la zona anterior. No hay en ella cultivos y sólo se aprovecha en el pastoreo de ovinos y de algunos auquénidos (CIDA, 1965: 278).

El estadio de desarrollo de la empresa patronal en la hacienda de Totorillas, responde por un lado a las condiciones geofísicas del terreno, así como a la valorización que hace el hacendado de sus tierras.

Para los años 1600-1650, para el sector de Guamote se puede identificar tres territorios ocupados por indígenas, Chismaute, Gualipiti y Mayorazgo, vale resaltar que estos contaban con títulos entregados por la Corona. Para 1660 “los ‘indios Gualipitis’ (así como sus vecinos los ‘Chismaute’) tenían en común para beneficio colectivo, un sector de páramo, una capilla, algún curso de agua y la obligación pagar tributo” (Iturralde, 1980: 63).



Durante la Colonia se identifican tres núcleos de latifundio: “Ichubamba de Cebadas, ubicado a la margen derecho del Río Cebadas, abarca una superficie aproximada de 20.640 has. de dominio de la Congregación de los Padres Dominicanos. Las haciendas de Pañag, Totorillas y Guantug, cuya concentración se realiza a costa del despojo de tierras a las comunidades de Chismaute, Gualipite y Mayorazgo; y, los predios de Sablog, Chacaza, Tiocajas, Pul y Galte que a fines del siglo XIX pertenecían a una sola familia”. En 1908 Ichubamba de Cebadas pasó a pertenecer a la Asistencia Social, posterior a la “Ley de Manos Muertas”, Pasñag, Totorillas y Guantug estuvieron sujetas a una serie de juicios por parte de las comunidades indígenas puesto que estas detentaban los títulos de propiedad dados por la Corona (Ferrín, 1980: 106).

Según el informe CIDA (1965) y Ferrín (1980) las haciendas de Chimborazo, en particular Pul, Pasñag, Totorillas, Laime y otras que conformaron un “universo de 20.000 has.” pertenecieron a Nicolás Vélez Guerrero, el año 1941 Pul y Pasñag son entregados a sus hijos, quedándose él con Totorillas y anexos, en el año 1943 serán vendidos a su yerno Pablo Thur de Koos (Ferrín, 1980: 99). Quien será dueño de las mismas hasta 1973 fecha de la Reforma Agraria.

Ferrín (1980) define la hacienda Totorillas como “una unidad compleja que funcionaba con cierto grado de autonomía” su funcionamiento estaba basado en: i) un sector del trabajo, que ofrecía rentas, ii) una empresa que demandaba la fuerza de trabajo, iii) la presencia del Estado; y iv) la presencia del mercado. El proceso de producción estaba basado en la mano de obra huasipunguera, que residía al interior de la hacienda, así como por la “ayuda” proporcionada por campesino que vivía adyacente a esta. Los huasipungos estaban obligados a trabajar seis días a la semana, en caso del incumplimiento de sus funciones uno de los miembros adulto de la familia huasipunguera debía de cumplir dichas obligaciones. De un total de 56 huasipungos, el 20% se dedica a labores pecuarias, teniendo un ingreso mensual de 90 sucres por concepto de salario y una participación de 1 sucre por vaca ordeñada, el restante 80% estaba destinado a labores agrícolas, estos debía trabajar ocho horas diarias por seis días a la semana, percibiendo un ingreso de 48 sucres mensuales, si bien los salarios tenían un carácter complementario, los huasipungos tenían acceso al usufructo de terrenos de cultivo, vivienda, áreas de pastoreo, agua, leña y paja. El segundo grupo de mayor importancia fueron los “peones sueltos” quienes vendían su fuerza de trabajo al hacendado (Ferrín, 1980: 155). A estos se sumaban los yanapas o ayudas, “quienes

pagaban con trabajo el derecho a explotar con ovinos algunas zonas de pastos naturales del páramo”, estos debían trabajar tres días en la empresa patronal acuerdo aceptado por la comunidad de Chismaute (CIDA, 1965: 297) Por ultimo estaban el personal especializado, administrador, alcalde mayoral y mayoral<sup>21</sup>.

La ubicación de las tierras de producción del huasipungo - Según Ferrín (1980)- las determinaba el hacendado en relación a las actividades que desempeñaba el huasipungo, motivo por el cual las parcelas se encuentran diseminadas a lo largo y ancho de la hacienda, tendientemente estas se hallaban en las lomas de mayor pendiente y en tierras erosionables. El tamaño de la parcela la determinaba el campesino en tanto el número de miembros que componían la familia y la disponibilidad de fuerza de trabajo familiar.

Si bien la familia huasipunguera, debía cumplir con obligaciones de producción agrícola y pecuaria, estos estaban también obligados al majadeo<sup>22</sup> de las tierras que serán sembradas por la empresa patronal, el control de esta actividad se la realizaba mediante corrales móviles (CIDA, 1965).

Por otra parte el ciclo productivo de la empresa hacendaria coincidía con el ciclo productivo de la parcela campesina, por lo cual este debía recurrir “al sistema de colaboración no remunerado: el ‘prestamano’, si bien, esto aseguraba en cierta medida la reproducción de la familia huasipunguera, este permitía el acceso a múltiples recursos en diferentes pisos ecológicos” (Ferrín, 1980: 172).

### ***Desmoronamiento y caída del régimen de hacienda***

El proceso de desmoronamiento del régimen de hacienda fue atribuido a tres causas principales: su incapacidad de adecuarse a los cambios del capitalismo. El crecimiento demográfico, y las políticas hacendatarias respecto a la otorgación de tierras a nuevos huasipungos. En el caso de la hacienda Totorillas se debió a la política del patrón de revertir las tierras de los huasipungos fallecidos, lo que contribuyó al asentamiento de “apegados”, llevando a una ruptura entre las relaciones de los precaristas con el hacendado (CIDA, 1965: 296). Por otra parte la delimitación del número de animales, la limitación del área de pastoreo y la negación de entrega de terrenos a los arrimados, fueron argumentos suficientes, para que se dé el primer pliego de peticiones de los

---

<sup>21</sup> Ver Gráfica 1. Anexo 1

<sup>22</sup> Abonar terreno con estiércol

precaristas al hacendado. “En este se solicitaba el pago de salarios adeudados desde el tiempo del anterior dueño y mejores salarios en la contratación. Se exigía que el pago de la deuda fuese cubierto con determinadas extensiones de terreno”. Otras presiones estuvieron enmarcadas en la exigencia constante de la ampliación de las áreas de huasipungo o su reubicación en suelos que no estuviesen erosionados. Los actos de presión directa llevados a cabo por los precaristas tomaron dos caminos, el desvío de aguas y la resistencia al trabajo un ejemplo de esto será la huelga de 1967, en doce haciendas entre ellas Pasñag y Totorillas, las que pusieron en riesgo la estabilidad económica de estas (Ferrín, 1982: 173 y 1980)

Si bien la segunda Ley de Reforma Agraria fue sentenciada en 1973, y 1974 los precaristas de la hacienda Totorillas y Pasñag, amparados en la Ley de Reforma Agraria solicitan que los páramos sean revertidos al Estado, más tarde pedirán la expropiación de los predios y la correspondiente adjudicación a las comunidades, el mismo año el IERAC realizó la inspección a los predios declarándolos en estado posesorio, mientras se realizaban los trámites de afectación. Como, consecuencia de esto se sentenció lo siguiente: “a) declarar extinguido el derecho de dominio en una superficie de 1.300 has. de conformidad con el artículo 33, Inc. 1°. de la Ley; b) en base al artículo 32, Inc. 1°. revertir al Estado la superficie de 1.400 has.; c) extinguir el derecho de dominio en una superficie de 850 has. de conformidad con el Inc. 2|. del artículo 33, expropiándose. d) expropiar una superficie de 1.950 has. de conformidad con el numeral 9 del artículo 30 de la Ley” (IERAC; 1976: Citado por Ferrín, 1982: 178).

El desmoronamiento de la hacienda se debió principalmente al crecimiento demográfico de las familias huasipungueras, quienes desarrollaron toda una estrategia de presión sobre las tierras y los recursos de uso común, por ejemplo las tierras de pastoreo en pos de asegurar la reproducción de la familia campesina, tanto nuclear como ampliada, factores aun determinantes para la expansión constante de la frontera agrícola sobre los páramos.

### **La agencias de desarrollo y ONG**

Una vez diluido el régimen de hacienda se puso en marcha una serie de proyectos de desarrollo durante las décadas de 1980 y 1990. Como apunta Bretón (2009) esto fue resultado de políticas de ajuste estructural emanadas por el Consenso de Washington, producto de su filosofía anti-estatalista generando el repliegue del Estado. De ser el

Estado el principal impulsor de las políticas estatales como la Reforma Agraria, se dio un abandono en favor de agencias de todo tipo las que se convirtieron en las principales impulsoras de la intervención sobre el sector campesino. Esta serie de Organizaciones No Gubernamentales (ONG) pondrán en marcha una concepción del desarrollo rural tomando como objetivos las comunidades y las federaciones de comunidades, las llamadas organizaciones de segundo grado.

Es así que durante la primera época de los programas de Desarrollo Rural Integral (DRI), las ONG buscaban ampliar la base social de los programas públicos, el énfasis del modelo de desarrollo se concentraba en la organización social, la capacitación y politización, es decir las ONG se definían dentro de las organizaciones anti-Estado. Sin embargo desde mediados de los ochenta esta imagen fue sustituida por una marcada insistencia en la colaboración, la concertación y la intermediación en los procesos sociales, la participación popular y el distanciamiento de la política formal (Bretón, 2009: 91).

A inicios de 1980 la alianza estratégica entre el Estado, el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), el proyecto de Desarrollo Rural Integral (DRI) la Acción Integral Guamote y las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), la Fundación Interamericana y Terranova dieron paso a la conformación de las organizaciones de segundo grado, las comunas de: Gualipite, Chismaute, Chismaute Telan, Yurac Rumi, Gramapampa, Guantug, Yacupampa y Santa Terisita se afiliaron al Jatun Ayllu de Guamote. Posteriormente las comunidades de: Gualipite, Chismute, Yurac Rumi, Guantug, Gramapampa y Guasan formaron la organización de Jatun Pampa (Tuaza, 2014c: 126).

Entre 1978 y 1988 el DRI impulso la construcción de canales de riego, aulas escolares, casas comunales, promovió la formación en salud, liderazgo comunitario, impulso el cultivo de papa Gabriela y Cecilia, entre el mismo años el FODERUMA otorgo créditos para la compra de ganado vacuno y ovino, financio las tiendas comunitarias, promovió el uso de semillas mejoradas y de abonos químicos, de igual manera gestionó la apertura de caminos vecinales, la dotación del sistemas de agua entubada y la instalación de bloqueras comunitarias. La Empresa Nacional de Forestación financio los programas de forestación (Tuaza, 2014c: 127).

Entre 1980 y 1994, la ONG Visión Mundial organismo relacionado a la Iglesia Evangélica, otorgo créditos educativos, apoyo la construcción de casas comunitarias y letrinas, se capacitó en técnicas agropecuarias y se formó líderes religiosos, sus acciones también estuvieron orientadas a la cooperación a los niños. La fundación KELLOGG y FUNDAGRO otorgo créditos a los campesinos para la producción de papa, cebolla y alverja. Entre 1990 y el 2000 la Fundación Interamericana promovió los programas de forestación, la recuperación de la casa de hacienda de Totorillas, financió la creación y consolidación del Parlamento Indígena y el Comité de Desarrollo Local, otorgo fondos a las organizaciones de segundo grado. En la perspectiva de género fueron el Centro de Estudios y Difusión Social (CEDIS), el Proyecto ALA, Mujer y Familia Andina, quienes capacitaron e impulsaron la formación de organizaciones de mujeres. Así como la red cantonal de mujeres de Guamote (Tuaza, 2014c: 128).

A partir del 2000 las agencias de cooperación y ONG que intervinieron en la zona fueron: Fundación HEIFER, Fundación Esquel, Plan Internacional, *Free The Children*, Proyecto Yachachic-CARE-Alemania, Fundación Marco, Acción Rural, Escuelas Radio Fónicas Populares. En la comunidad de Chismaute Alto las ONG que intervinieron fueron: Proyecto ALA Mujer, Plan Internacional y Acción Rural. Estas intervinieron en las comunidades con proyectos agropecuarios, agroecológicos, diversificación productiva, otorgación de créditos para la producción agropecuaria, construcción y equipamiento de aulas y centro educativos, construcción de casas comunales, de centros de salud y formación de líderes, así como capacitación en diversos rubros. (Tuaza, 2014c: 128-129).

Las agencias de desarrollo y sus operadores técnicos-políticos las ONG, intervinieron en todos los aspectos productivos, políticos, de satisfacción de necesidades básicas –salud y educación particularmente- de las familias campesinas, de las comunas y de su organización, esta política de “ayuda” estuvo claramente orientada a la incorporación de las comunidades y las familias campesinas a modelos de desarrollo de carácter neoliberal, es decir bajo la justificación de la ayuda, el desarrollo y el progreso se pretendió incorporar a las familias, comunidades y organización en la maquinaria del capitalismo desarrollista.

## **Reconfiguración territorial tras la Reforma Agraria, Chismaute Alto**

El principal acontecimiento de cambio de propiedad de la tierra en el Ecuador fue la reforma agraria de 1964 y 1973, la última liquidó los latifundios en la Sierra, las tierras fueron distribuidas a los antiguos huasipungos por el IERAC. Sin embargo, la transformación fue el resultado de las presiones internas y externas de los precaristas. Este estado de tensión permanente entre los precaristas y los terratenientes, el cual fue definido como “asedio”, si este se daba en el marco de las relaciones internas de la hacienda se denominaba “asedio interno”, si participaban minifundistas o residentes periféricos a la hacienda fue “asedio externo” (CIDA, 1965: 423).

Según el informe CIDA (1965), la única manera en la cual los precaristas podían acceder a mayores derechos en la hacienda era la incorporación de mayor cantidad de tierras al huasipungo, presionando sobre los recursos leña, agua y pastos. Tres condiciones para el asedio interno: i) el deseo del huasipungo de extender su área de huasipungo, así como el área de pastoreo de sus ganados, ii) el deseo de los peones libres o sueltos de ser huasipungueros, y, iii) el crecimiento de la población de trabajadores de la hacienda que reclama una oportunidad de trabajo. Asimismo, fueron factores incidentes en el desmoronamiento del régimen de hacienda, el adeudamiento de salarios a los huasipungos por parte del terrateniente, quien los saldó entregando tierras a sus acreedores. En el caso de las haciendas del Chimborazo esta y la política de reversión de las tierras de huasipungos fallecidos condujo a conflictos y posterior solicitud de los huasipungos al IERAC la adjudicación total de las tierras de la hacienda (CIDA, 1965). Resumiendo podemos decir que, la estrategia de presión sobre la tierra de la hacienda tuvo dos ejes, por un lado, el carácter estratégico de presión sobre la tierra de las familias ampliadas huasipungas, por otro, la instrumentalización de las demandas salariales derivadas del incumplimiento del Código del Trabajo, ambos se constituyeron en medios para presionar sobre los recursos de la hacienda

### ***Reforma agraria y redistribución de la tierra en Chismaute Alto***

Para los años 1600-1650 el territorio de Chismaute contaba con títulos entregados por la Corona. En 1660 “los ‘indios Gualipitis’ (así como sus vecinos los ‘Chismaute’) tenían en común para beneficio colectivo, un sector de páramo, una capilla, algún curso de agua y la obligación de pagar tributo” (Iturralde, 1980: 63). “Chismaute era el único anejo libre, el resto era huasipungo, todo era de Pasñag y Totorillas, todo era del mismo

dueño<sup>23</sup>” (Álvarez, 2014, entrevista). Lo que significó, que los campesinos de la comunidad de Chismaute se vincularan con las haciendas de Pasñag y Totorillas como “ayudas o yanapas, quienes pagaban con trabajo el derecho a explotar con ovinos algunas zonas de pastos naturales del páramo. Estos debían trabajar tres días en la empresa patronal acuerdo aceptado por la comunidad de Chismaute” (CIDA, 1965: 297). “Los Chismaute era comuna libre, pero, tenían que ir como peones sueltos [a una de las haciendas mencionadas] desde las dos de la mañana” (Álvarez, 2014, entrevista). Dos características permiten caracterizar el estadio de desarrollo de las relaciones de producción entre los comuneros (*yanapas*) de Chismaute y el hacendado.

Primera como se muestra en la tabla 2, dos variables constituyen la ligación de los precaristas al hacendado. Una la residencia, los comuneros residían por fuera de la hacienda, otra el tipo de renta, pagaban en trabajo. La relación residencia- renta determinó el estado de inserción de la hacienda al modelo capitalista. En el caso de las haciendas de Totorillas y Pasñag el modelo dominante es de residencia dentro la hacienda y pago en trabajo. Sin embargo, serán los *yanapas* quienes vivirán fuera de la hacienda y pagaran renta en trabajo, caso de los comuneros de Chismaute.

Segunda, este tipo de relación es resultado de la ubicación geográfica de la comunidad. Como se muestra en el mapa 3, esta se halla encapsulada por las haciendas de Totorillas y Pasñag, lo que significará por un lado la restricción en la ampliación de las áreas de cultivo y, por otro, –el principal desde el relato de los comuneros- la imposibilidad de acceder a pastos naturales ubicados en los páramos, particularmente de la zona de Pucará. Por tanto, serán las limitaciones territoriales impuestas por la hacienda a través del monopolio de las tierras de páramo lo que determinará las condiciones de reproducción de la unidad familiar campesina.

Sin embargo, el ser peones libres o *yanapas* -como afirma (Ferrín, 1980, Guerrero, 1991 y Bretón, 2012)- les permitió mayor movilidad, traducida en la capacidad de vender su fuerza de trabajo fuera de la hacienda, hecho que se traducirá en ahorro.

---



<sup>23</sup> Hace referencia a Pablo Thur de Koos.

### Mapa N.º 3. Tierras huasipungo alrededor de Chismaute



Fuente: Álvarez, 2014, entrevista.

#### Leyenda

-  Tierras huasipungo
-  Tierras de pastoreo hacienda

El año 1973 en carta dirigida al ministro de previsión social y al gobernador de la provincia Chimborazo, los dirigentes de Chismaute piden, “nos ayuden para la adquisición del páramo de nuestro sector de propiedad del señor Pablo Thur de Koos”. Asimismo solicitan la construcción de la escuela, no sin antes comprometerse a mantener limpios y transitables los caminos (IERAC, 1973). A partir de esta fecha se procederá a la reversión de tierras, proceso asumido por el Estado mediante el IERAC, quien –según Ferrín (1982)- el mismo año declarará en estado posesorio 5.500 hectáreas de las haciendas de Totorillas y Pasñag. Apuntemos lo que dice uno de los comuneros en relación al proceso de adjudicación de tierras:

El terreno de la hacienda fue comprado por el IERAC. El IERAC compró y luego adjudicó a los campesinos, porque el ministerio de reforma agraria encargó al IERAC, él ha cogido y pagado al dueño de la hacienda, nosotros como deudores tenemos que pagar en el banco. Así se hacían los contratos a plazo de veinte años, doscientos mil sucres tocaba pagar por año, pero, el año de 1987 tenemos bastante borregos, así que mejor acabamos de pagar, así no llegamos a nueve o diez años, durante siete años cancelamos



todo lo de la tierra tres millones doscientos mil sucres, de dos mil dieciocho hectáreas (Álvarez, 2014, entrevista).

Destaquemos que en el proceso de reversión y posterior adjudicación de la tierra a los exprecaristas el Estado jugó un rol central, este le permitió constituirse en el nuevo sujeto de dominación sobre el cual se recompondrá la economía moral. Como afirma Bretón (2012), la economía moral fue la piedra angular del régimen de hacienda en tanto espacio de permanente negociación donde la costumbre es el medio por el cual unos toman y otras dan en el marco de lo que el sistema lo permite. Esta forma de relacionamiento basada en lo que Guerrero (1991) llamará las relaciones de reciprocidad desigual entre el hacendado y los precaristas, se reproducirá en el momento de adjudicación de la tierra en cuanto el Estado adquiere la forma simbólica del patrón. Por tanto, la economía moral basada en las relaciones desiguales se reproducirá basada en el modelo Estado-paternal dotador de tierras – precaristas-dependientes-cuidador de caminos (responsabilidad del gobierno central). Lo que desde nuestra perspectiva no rompe en términos morales y de dominación el viejo modelo de economía moral del régimen de hacienda.

Por otra parte, la compra de tierras por los campesinos al Estado, cambió la estructura formal de propiedad, no necesariamente de posesión y uso, lo que inevitablemente reconfiguró las relaciones sociales.

### ***Cambios en los límites comunales: la reconfiguración del poder***

Siguiendo a Marx, autores como Mariátegui ([1928] 1972) afirmarán que “el régimen de propiedad de la tierra determina el régimen político y administrativo” (Mariátegui, [1928] 1972: 53). En esta misma ruta Contreras (1996: 296) afirmará que a una determinada forma de gestión comunal de recursos corresponderá una forma de “organización comunal o instancias comunitarias”. La adjudicación de tierras por parte de comuneros de Chismaute y de comuneros huasipungos, resultado de la reforma agraria tuvo efectos sobre dos recursos de gestión comunal, el agua y la tierra.

En el caso del primero, en carta del 28 septiembre de 1987 al Director de Aguas del Distrito de Riobamba, los comuneros de la comuna de Chismaute (compuesta en ese entonces por los anejos de, Chismaute Larcapungu, Chismaute Telan y Chismaute Yuragrumi) ponen en conocimiento del mismo el uso y gestión de un recurso común.

1) Somos usuarios de las aguas de Pucará, lindero de Huasan, de la parroquia de Pasñag, en Chismaute, Guamote, aguas que son para uso humano y para servicio de bebedero y riego, desde antiguos tiempos de la hacienda Pasñag y muchos años antes. 2) Algunos moradores del sector de “Yuragrumi” perteneciente a la misma comuna, encabezados por Tobías Alvarado, últimamente han pretendido tomar las aguas para ellos, sin tomar el resto de la comuna (Carta de dirigentes de la comuna de Chismaute, 1987)

Por tanto, la gestión comunal de un recurso, el agua en este caso, se constituirá en el eje sobre el cual se articularán los intereses de las familias generando de tal manera niveles de cohesión social, sin embargo, el agua será la punta de lanza para el proceso de desarticulación comunal, ya que la gestión de tierras y aguas son indivisibles para asegurar la reproducción tanto de la familia campesina, como de la comunidad.

En misiva del 15 de diciembre de 1987, al director de desarrollo campesino, los comuneros de Chismaute Grande apuntan:

1) Nuestra comuna de Chismaute Grande está formada por 3 sectores: Chismaute Largapungu, Telán Chismaute y Chismaute Yuragrumi, hemos mantenido siempre unidad y buenas relaciones de trabajo en comunidad y acuerdo, desde tiempos muy antiguos. Así pudimos recuperar nuestras tierras de lo que fue Pasñag, seguimos pagando al IERAC en una sola unidad, estamos al día en los pagos, y todavía nos queda un resto por pagar.

2) Sin embargo algunas familias del Sector de Yuragrumi, promovidos por el cabecilla Segundo Rivera Chacha, nativo del lugar, *pero que ha vivido muchos años en Atillo perteneciente a Cebada*, pretende crear división en la comunidad, amenazando con separar y crear nueva directiva solo de ellos que serán unas 10 o 15 familias emparentadas.

3) Toda la comunidad de Chismaute Grande reunida en Asamblea ha considerado que si ellos quieren separar pueden hacerlo, pero *sin lesionar los derechos de la Comuna tanto de aguas, tierras de cultivo o pastoreo, servidumbre de caminos*, etc. (Carta dirigentes de Chismaute Grande, 1987: Cursivas nuestra).

Resaltemos algunos elementos, primero, la cohesión comunal se da en base a la lucha por la tierra, lo que significará que las bases materiales de reproducción de la familia campesina expresadas en la propiedad de los medio de vida definirá –en parte- el grado de cohesión comunal, consecuentemente -como sostiene Ibarra (2004)- la comunidad se configurará en torno a los derechos comunales de la tierra y los conflictos de definición de ellos. Por tanto, la comunidad de Chismaute -en la etapa de la lucha por la tierra- puede ser definida como una “acción política cohesiva” en cuanto la capacidad de enfrentamiento de la clase campesina contra la terrateniente (Shanin, [1966] 1979). Sin embargo, es posible identificar un resquebrajamiento de esta cohesión, cuando se

afectan los recursos de propiedad colectiva gestionados comunalmente, el agua, las tierras de cultivos comunales, de pastoreo y las servidumbres de caminos.

Más allá de esto, no olvidemos dos elementos igualmente importantes, la pertenencia y los lazos de parentesco. Previo al proceso de reconfiguración de los límites territoriales, el dirigente de Yuragrúmi no sólo es acusado de separatista, sino de pertenecer a otra comunidad. Lo que implicará una relación de igual importancia entre la propiedad y la pertenencia comunal, es decir “la propiedad significa entonces pertenecer a una tribu” (Marx ([1857-1858] 2009: 14). Consecuentemente pertenecer a una comunidad implicará ser parte de una red de parentesco ampliada, ambas legitiman las formas de propiedad individual y el uso de los recursos de gestión comunal.

Por tanto, no es la forma de propiedad lo que definirá a la comunidad ni en primera, ni en última instancia, sino será la intersección entre el tipo de propiedad, la gestión comunal de los recursos de uso común y la pertenencia comunal basada en las redes de parentesco lo que constituirá la forma de reproducción de la comunidad. Destaquemos que no existe una sobredeterminación de un factor sobre el otro. Sino el uso indistinto de uno u otro corresponden a las estrategias de protección territorial, por tanto de los medios materiales de reproducción de la familia ampliada, las cuales desarrollará la comunidad según sea el caso.

Recordemos que Chismaute es un anejo libre encapsulado por haciendas, es decir por tierras huasipungo, Guantu, Gualipiti, Gramapamba, Jatunpamba. Como apunta Tuaza (2014b: 11) en 1975, durante la inspección de tierras realizada por el Ministerio de Agricultura y Ganadería y el IERAC:

Se determinó que de la superficie total de 4.780 hectáreas de pastos naturales, 1000 hectáreas eran ocupadas por las comunidades de Chismaute y Gualipite, la Comunidad de Guantug ocupaba 1.100 hectáreas, mientras que Gramapamba poseía 600 hectáreas.<sup>24</sup> Esto traía un nuevo problema, la disputa entre los huasipungueros y los yanaperos en torno a quien tenía más derechos de acceso a los dominios del señor. Los huasipungueros de Guantug creían tener derechos a extensiones gigantescas del pajonal en virtud de ser “gente de raya”,<sup>25</sup> mientras consideraban a los miembros de Gualipite y Chismaute como “*waira apamushkas*”, intrusos, traídos por el viento, sin la potestad de recibir las dádivas del amo (Tuaza, 2014b: 11-12).

---

<sup>24</sup> Registro de Propiedad de Guamote (1977), Acta 68, p. 201.

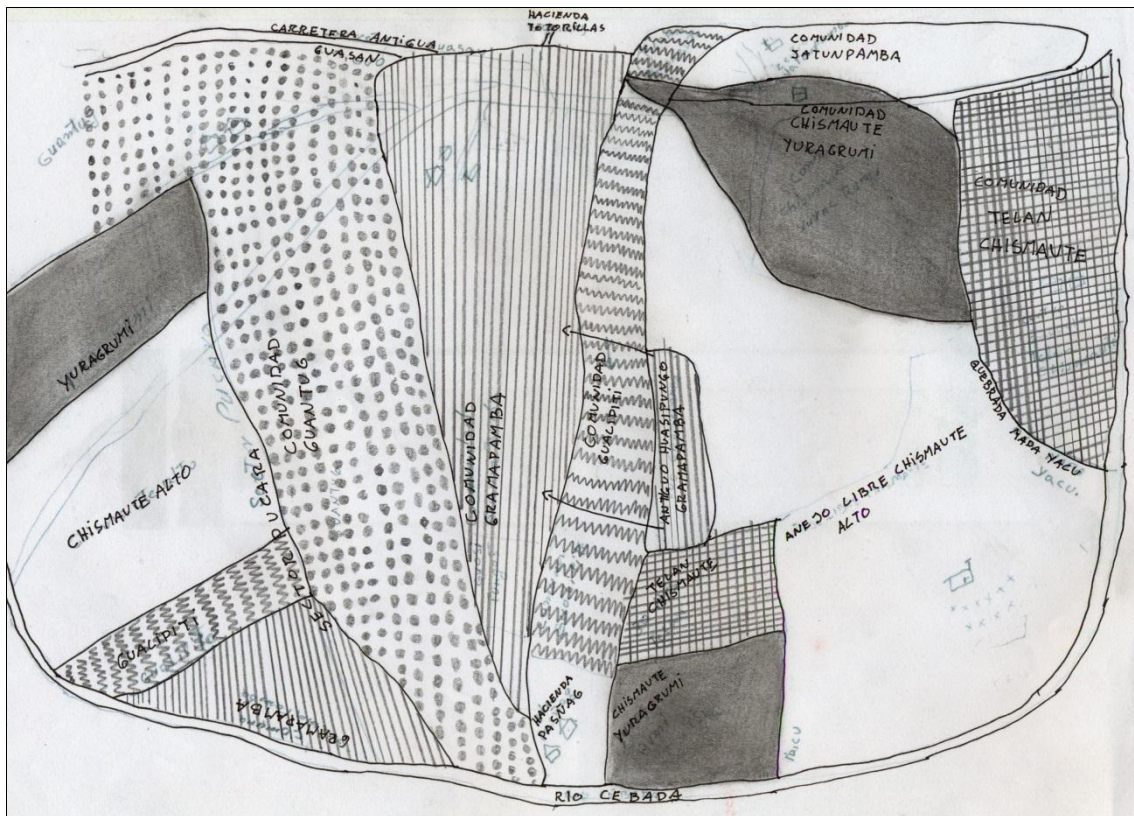
<sup>25</sup> Propiedad exclusiva del amo. Aunque también había litigios entre Gramapamba y Guantug por las extensiones inequitativas de acceso al páramo.

Una década después (1987) después se dará el proceso de reconfiguración de los límites territoriales. Dos cambios substanciales en los límites comunales de Chismaute. El primero, una vez adjudicada la tierra a los exhuasipungos por parte del IERAC y el pago de estas, se dio el desplazamiento e intercambio de límites comunales entre Gramapamba comuna exhuasipungo y Chismaute comuna libre: Ver mapa 2.

Estos terrenos eran lo que era el antiguo Gramapamba, los de Gramapamba intercambia terrenos y se ubican en otro sector. Los huasipungos abandonan esos terrenos y nosotros cogemos, lo mismo se los recompensó más arriba, los que siguen trabajando quedaron socios para coger terreno en huasipungo. Nosotros cogemos unos como global en la escritura eran las tres comunidades, Tolan Chismaute, Yuragrumi y nosotros (Álvarez, 2014, entrevista).

¿Qué significó esto en la lógica de los comuneros? “Todos los terrenos eran del IERAC todo parcelamos para la comuna y de la comuna parcelamos para lo individual” (Álvarez, 2014, entrevista). Lo que supuso una expansión territorial, basada en la lógica de apropiación de tierras para uso común, así como de otros recursos agua y páramo para el pastoreo, lo que consolidará territorialmente a la comunidad en una primera instancia.

**Mapa N.º 4. Reconfiguración límites intercomunales y división territorial Chismaute Alto**



Leyenda			
	Comunidad Chismaute Yuragrumi		Comunidad Gramapamba
	Comunidad Telan Chismaute		Comunidad Gualipiti
	Comunidad Guantug		

**Fuente:** Álvarez, 2014.

Segunda reconfiguración territorial. Esta, corresponde al fraccionamiento territorial al interior de la comunidad de Chismaute: “Éramos tres comunidades, juntos vivíamos para querer todos estos terrenos, pero cuando cogimos terrenos en 1987-1988, se separaron los de Yuragrumi y Telan. Los de Telan eran Chismaute, Yuragrumi y Telanes pertenecían a Chismaute Alto, al poco tiempo sacan sus estatutos y se van separando” (Álvarez, 2014, entrevista).

El caso de estudio demuestra que, si bien los comuneros accedieron a mayor cantidad de tierras en propiedad colectiva, esto no implicó de forma lineal y causal una mayor cohesión comunal, sino lo contrario. Por tanto, si bien la propiedad asegura la reproducción de la familia campesina, esto no implica la reproducción de la comunidad, en tanto las lógicas de reproducción de la comunidad campesina se darán a partir de la

reproducción del complejo tejido de relaciones de parentesco de las familias ampliadas. Tesis contrapuesta a la que sostiene que la base de reproducción de la comunidad campesina se da en torno a la propiedad colectiva de la tierra y la gestión comunitaria de recursos de comunitarios.

Revisemos un elemento relevante, la racionalidad usada por los comuneros en torno a la repartición de tierras.

Chismaute es la comunidad con más tierras, pero Guantu creo que tiene más tierras, porque son más personas. Gramapamba era casi 40 socios, Yuragrumi eran solamente 20 socios, los de Telan eran 4 personas, les toco a 30 hectáreas, los que no quisieron trabajar no pudieron apropiarse del terreno. Gualipiti 40 socios, nosotros Chismaute éramos 85 socios los que solicitamos, luego unos salieron después de la compra y nos dejaron a nosotros, al final quedamos 64 socios. Es por eso que tenemos un poco más de terreno (Álvarez, 2014, entrevista).

Tanto el informe CIDA (1965) como Guerrero (1991) sostienen que uno de los factores determinantes para el resquebrajamiento interno de la hacienda fue el progresivo crecimiento demográfico de la población huasipungo (Guerrero, 1991 y CIDA, 1965), lo que se expresará en la exigencia de tierras de los huasipungos a los terratenientes, exigencia a la cual los hacendados podían bien acceder o no, en el caso de adjudicar tierras a los huasipungos esta tenía el carácter de pago por salarios retrasados. Sin embargo, no debemos dejar de lado –siguiendo como hasta ahora él informa CIDA (1965)- el carácter del asedio tanto interno como externo ejercidos por los precaristas sobre los recursos de la hacienda.

Dos elementos a resaltar en el proceso de fraccionamiento territorial al interior de la comuna de Chismaute. El primero el rol de los exhuasipungos, en dos sentidos, primero es un grupo de huasipungos pertenecientes a las comunas de Gramapamba quienes deciden dejar las tierras para así conformar la misma comunidad en otras tierras, según Tuaza (2014) la antigua comuna de Gramapamba estaba conformada por ex *yanapas* de Chismaute quienes tenían relaciones de parentesco con los *yanapas* propios de Chismaute.

El segundo, la lógica asumida en la distribución de tierras respondió a razonamientos de tipo demográfico, es decir, a mayor población mayor cantidad de tierras, lo que reflejará el uso extendido de la lógica de presión demográfica sobre los recursos de la hacienda propia del razonamiento usado por los huasipungos durante el

periodo de desarticulación de la hacienda. Pudiendo entenderse como continuidades de las lógicas de los huasipungos posreforma agraria. Evidentemente esto no puede ser entendido como una reestrategización del asedio, puesto que este –según el informe CIDA (1965)- requiere de un componente estructurante el patrón como sujeto de confrontación.

### Tercera reconfiguración territorial, parcelación interna de la comunidad.

La división de la comuna fue el año 1997-1998, recién nomás, ya hasta ahí manteníamos como terreno comunal, pastando, todo una parte del terreno que sembrábamos era de la comunidad [...] hemos decidido dividir porque mucho problema, no les gustó que los animales pasten por ahí, como quieran los animales sueltos, así donde quiera, entonces para que todo esté mejor para todos parceleamos para igualar los animales y todo el terreno (Yantalema, 2014, entrevista).

Recordemos que producto de la primera reconfiguración de límites territoriales, la comunidad accede a tierras para uso común entre ellas las de Pucará tierras de pastoreo durante la hacienda y posteriormente. Evidentemente la lógica de apropiación y uso de las tierras pasó de comunal a parcelas individuales de carácter privado, lo que en perspectiva de Kervyn (1992) puede ser entendido como una estrategia de eficiencia económica, así como una respuesta de la comunidad ante demandas de los derechos individuales. Si bien ambas tesis explican la racionalidad de la parcelación de las comunas, lo que no implica el debilitamiento de las estructuras organizativas de la comunidad.

Desde nuestra perspectiva la parcelación de la comuna responde a una estrategia de consolidación de las redes de parentesco ampliado, el epicentro de la reproducción de la comunidad, cuanto las tierras comunales permitieron el uso libre del recurso pasto implicando la disminución del control sobre el recurso por parte de las familias y la organización comunal, la parcelación fue una solución para un mayor control por parte de las familias del recurso. Práctica que no responde a una lógica individualista y mucho menos de carácter capitalista en tanto la consolidación de la propiedad privada, sino a lógicas familiares, es decir si sus miembros cuentan con tierras privadas para un uso determinado como es el pastoreo, esta responderá a lógicas asociación interfamiliar -como es el caso de la provisión de leche al quesero de la comunidad- más que a lógicas comunitaristas, lo que en última instancia disminuirá el riesgo de reproducción material

de las familias y consolidará los lazos de parentesco, consecuentemente reproducirá la forma comunidad, aunque en unos parámetros diferentes a los del punto de partida.

La siguiente cita, nos permitirá comprender las lógicas de reproducción de la familia ampliada en base a la parcelación de la tierra:

Entre nosotros mismos hicimos la medición, decidimos sacar por sectores, por ejemplo Quillarumi, Guajra Corral, Cuica Loma, entonces así decidimos tal punto tal punto, por ejemplo un lote viene dentro la acequia, otro atrás de la acequia no existe agua. Así nosotros mismos hemos urbanizado para parcelar, no hemos utilizado topógrafo, nada, compramos piolas sacamos cuadras, medimos la extensión, calculamos y sacamos. Entre la dirigencia y las comisiones, debíamos guiar, cómo, donde hay que hacer, a mí me tocó personalmente y entre otros compañeros, entre tres compañeros, mi cuñado, todos ellos. Entonces nosotros dirigimos que hay que hacer en este sector, hay que calcular tanto en otro sector, desde arriba para hacer sobrar terreno al filo del río, poquito sobro, entonces sacamos justo (Álvarez, 2014, entrevista).

Dos elementos a resaltar, el primero la autogestión, como la capacidad organizativa de la comunidad para la distribución de tierras, de manera implícita la cohesión comunal dentro un proceso de parcelación –lo que no quiere decir que no haya habido disputas al interior de la comunidad-. Esto demuestra que las lógicas privadas no son necesariamente antagónicas a la lógica comunal. Por tanto, la propiedad colectiva de la tierra no determina el grado de cohesión social, contrario a lo que afirma Contreras (1996) en tanto él sostiene que la conservación o recuperación de las tierras comunales constituye un factor de cohesión comunal.

El segundo, la puesta en funcionamiento de las redes de parentesco ampliado. En revisión a las actas de posicionamiento del cabildo de Chismaute Alto durante el periodo 1997-1998 (años de la parcelación) uno puede claramente identificar una mayoritaria presencia de la familia Bocón en particular en la gestión 1998, quienes a su vez están emparentados con las personas comisionadas en la medición y distribución de tierras, esto claramente demuestra que son las redes de parentesco ampliado consanguíneo y ritual las que se constituyeron en la base de la cohesión social para que se dé la parcelación de las tierras.

Dos efectos resaltan del proceso de parcelación, el primero, la progresiva expansión de la frontera agrícola sobre el páramo. Debemos reconocer que el uso colectivo de la tierra ha implicado mayores grados de control sobre el uso y la presión



agrícola sobre la tierra, por tanto mayor conservación. El segundo, la división de la comunidad en sectores, consecuencia de la parcelación, lo que implicó un espacialización diferenciada de las familias, es decir áreas concretas de la comunidad corresponden a familias específicas, lo que implica por un lado circunscribir geográficamente la reproducción de la familia ampliada.

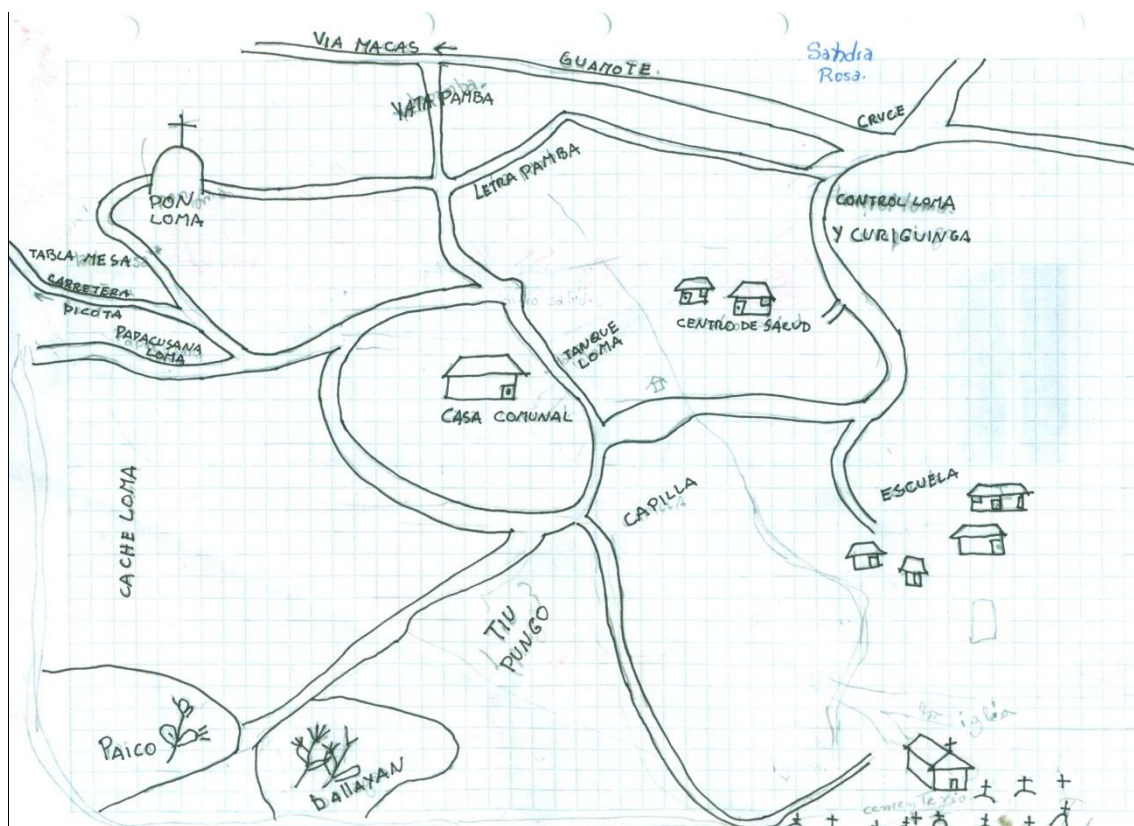
**Tabla N.º 3. Distribución geográfica de dos familias ampliadas**

<b>Familia</b>	<b>Área de ubicación</b>
Bocón Yantalema	Rumi Loma
Bocón-Bocón	Rumi Loma
Bocón-Alasaya	Rumi Loma
Washpa-Yantalema	Capilla
Yantalema-Quito	Capilla
Yantalema-Jaya	Verde Gozo
Yantalema-Yantalema	Capilla
Álvarez-Bocón	Tanque Loma
Bocón-Quishpe	Tanque Loma
Bocón-Washpa	Tanque-Loma

**Fuente:** Álvarez, Yantalema, Bocón, 2014, en base a genealogías de las familias

La tabla 3, nos muestra el ejemplo, de cómo la familia Bocón se ha concentrado en el sector de Tanque Loma y Rumi Loma actual centro de la comunidad, por su parte las familias Yantalema Y Washpa en el sector de Capilla centro del antiguo anejo libre. “Los Washpa y los Yantalema son los propios de aquí” (Álvarez, 2014, entrevista), lo que podrá ser visualizado en el mapa 4.

#### Mapa N.º 4. División por sectores comunidad Chismaute Alto



Fuente: Caisa, 2014, entrevista

La espacialización de las redes de parentesco conllevó un efecto más. La espacialización de las redes de poder, es decir si el poder político, religioso y económico —como es el caso de la comunidad— se concentra en una sola área, la reproducción de las relaciones de poder se consolidará y se circunscribirá territorial y familiarmente, lo que puede llevar a procesos de profundización de la estratificación interna. Un ejemplo de esto será el cambio en la concepción de los comuneros del centro de la comunidad, es decir de ser la capilla con más de trescientos años de antigüedad a la escuela con treinta años de antigüedad que casualmente alrededor de esta se encuentran las tres redes de parentesco dominantes de la comunidad.

#### **Recapitulando**

La hacienda no sólo se constituye en un modelo de dominación durante la república, sino es la continuación de la estela del modelo colonial de producción y dominación campesina. Lo que ha significado la reproducción de las estructuras de diferenciación social y explotación en base al monopolio de la tierra. Este sistema de dominación se consolidó mediante una economía moral basada en los intermediarios culturales y de mando, como fueron los *jipus* o mayores. Sin embargo, a pesar de esto, el régimen de

hacienda fue uno de las razones que permitió la articulación de las formas de resistencia campesina, vía el asedio interno y externo, lo que después permitiría el surgimiento de una plataforma étnica al interior del movimiento campesino, así permitiendo la consolidación del campesino como clase.

En el caso puntual del derrumbe de las haciendas de Totorillas y Pasñag trajo tres efectos inmediatos sobre los límites territoriales y la comunidad de Chismaute Alto.

i) La reconfiguración de los límites territoriales entre la comuna huasipungo Gramapamba y el anejo libre Chismaute, lo que implicó por un lado, acceso a mayor cantidad de tierras para uso común, por otro la reconstitución de redes de parentesco al interior del anejo, dando paso al posicionamiento de redes de parentesco capaces de ejercer nuevas formas de poder. ii) División intercomunal, separación de Chismaute Yuragrumi y Telan Chismaute, del original Chismaute. Esto nos demuestra que ni la propiedad colectiva de tierra, ni la gestión comunal de recursos son factores determinantes para la cohesión comunal, sino es el tejido de las relaciones ampliadas de parentesco. iii) La parcelación de la comunidad demuestra por un lado que la lógica de la propiedad privada no es contraria a la lógica comunal, por tanto no implica una desarticulación de la forma comunidad, al contrario ha permitido la consolidación de las redes de parentesco ampliado basada en una espacialización de las mismas, consecuentemente convirtiéndose en la base de reproducción de la comunidad.

En conclusión podemos afirmar que las redes de parentesco ampliada, se han constituido en la base de reproducción comunal, sobre la cual se define la territorialidad, así como la administración de recursos compartidos al interior del complejo tejido de relaciones de parentesco.

## CAPITULO IV

### LOS LAZOS DE PARENTESCO: COLUMNA VERTEBRAL DE LA REPRODUCCIÓN DE LA COMUNIDAD DE CHISMAUTE ALTO

#### Introducción

La antropología ha desarrollado una serie de investigaciones en torno a las formas de parentesco, sus reglas y su rol al interior de la sociedad, con particular énfasis en las sociedades indígenas; tesis respecto a su rol como estructura base de reproducción de la sociedad. En el marco de los estudios campesinos, Chayanov ([1925] 1979) sostuvo que la familia en tanto célula básica de organización permitirá la reproducción de la economía campesina. Por su parte Wolf ([1971] 1982) sostendrá que las alianzas construidas por las familias campesinas les permitirá incrementar su seguridad. Por tanto, la familia se constituirá en el punto axial de reproducción económica de sus miembros, así como el punto desde el cual se desarrollarán las estrategias de alianza interfamiliar.

Pero como afirma De la Cadena (1986), comprender la organización de los Andes implica advertir sus formas de reproducción en ámbitos tales como las reglas del parentesco, ideológico, político, económico y biológico. Sin embargo, “las intrincadas relaciones familiares en cualquier grupo social no son fáciles de escrutar en toda su lógica, y lo otro porque las sociedad andinas distan mucho en la actualidad de un estado ‘primitivo’, en el que las estructuras del parentesco no se encuentran sujetas a profundas transformaciones, las cuales no habrán dejado de modificar sus formas originarias imprimiéndoles nuevas adaptaciones” (Sánchez-Parga, 1984b: 154). Lo que implicará que a cada forma de reproducción de los lazos de parentesco corresponde una forma de organización comunal relacionada a un determinado momento histórico. Por lo tanto, comprender tanto la forma de reproducción de la familia ampliada como de la comunidad andina supondrá –como sostiene Edgardo Castro (2008) en relación al método de Foucault y su método- romper con los universalismos.

En tal sentido,

[E]n la comunidad andina las relaciones sociales, políticas y productivas se encuentran internamente atravesadas y entrelazadas por las relaciones familiares y de parentesco.

Si de manera genérica, aun teniendo en cuenta otras sociedades la unidad familiar no constituye por sí misma una sociedad sino una asociación a otras unidades semejantes con el fin de la reproducción, en la comunidad andina la unidad doméstica no coincide con la unidad productiva, sobre todo cuando la supervivencia de aquella depende fundamentalmente de las relaciones de parentesco, afinidad y solidaridad, de reciprocidad y redistribución, con otros núcleos familiares (Sánchez-Parga, 1984b: 156-158).

La familia no puede ser pensada como “la unidad de base o la célula del grupo social, ya que ella no existe ni se reproduce generalmente más que a través de otras familias”. Por cuanto la endogamia y la exogamia entre dos grupos de parentesco demarcarán el espacio social, las condiciones productivas y estrategias de supervivencia de cada uno de estos, su función será asegurar la reproducción de cada grupo como tal. Es así que las alianzas matrimoniales y el sistema de parentesco en general “responden por ello a una estrategia de supervivencia, que tiende a asegurar el control y acceso a los recursos del grupo, principalmente al de la tierra, y de los servicios, la reciprocidad e intercambio solidarios”. Por tanto, “el parentesco ha sido considerado tradicionalmente en el mundo andino como un recurso productivo, y en tal grado que la parentela se cotiza en términos de capital, y que la acumulación y caudal de parientes se evalúa en términos de riqueza” (Sánchez-Parga, 1984b: 184-186).

Por tanto, las redes de parentesco supondrán, una estrategia de disminución de riesgos de reproducción del núcleo familiar, así como de la red de familias que la componen, basado en alianzas de tipo estratégicas vía el matrimonio y el compadrazgo, permitiendo así por un lado, asegurar el acceso a tierras de uso común o bien a tierras pertenecientes a la red de parentesco ampliado, a mano de obra no asalariada, por otro se constituirá en capital social, el cual legitimará la pertenencia de la familia nuclear a la comunidad inscribiéndola en una serie de responsabilidades y derechos que hacen a la reproducción de la comunidad, que no será otra cosa que un complejo tejido de interacciones e interrelaciones de la red de familias ampliadas.

Apuntemos algunas de las características del parentesco. La cooperación –desde la perspectiva de De la Cadena (1986)- es una solución ante los problemas de dispersión

parcelaria y las limitaciones de mecanización productiva, esta se funda en un sistema de organización del grupo de parientes, quienes la regularán a partir de normas de acceso a la tierra y a la fuerza de trabajo vía la pertenencia a un grupo de parientes, quienes más allá de viabilizar el acceso a bienes productivos se constituirá en una red de relaciones sociales que conlleva derechos y obligaciones. Sánchez-Parga (1984b) sostendrá que las relaciones de parentesco “pasan por una relación con la tierra como principal medio de producción” donde se combinan la propiedad común de la tierra con formas de acceso privado a ella, consecuentemente plantea la hipótesis de una “estructura espacial del parentesco”, es decir se dará la alianza de las familias en pos “del control del territorio comunal y de una utilización de las parcelas familiares”. El compadrazgo o el parentesco ritual estarán orientados a “organizar el control de otro tipo de recursos como son los servicios y bienes monetarios”. El compadrazgo establecerá “nuevas formas de complementariedad y reciprocidad, nuevas estructuras rituales, simbólicas y de poder” (Sánchez-Parga, 1984b: 155-185). Por otra parte el compadrazgo “es un mecanismo preparado para canalizar tensiones: su forma ritualizada mitiga el conflicto y contribuye a que el grupo subordinado acepte su condición, además de que permite establecer verticales de clientelismo” (Gascón, 2005: 194).

El parentesco asegura a la familia nuclear al interior de una red de relaciones sociales, dando paso a sentidos de pertenencia, lo que a la vez se constituirá en uno de los factores estructurales de reproducción de la comunidad. Nos planteamos entonces la siguiente pregunta: ¿en qué medida las estrategias de reproducción de los lazos de parentesco ampliado hacen a la reproducción de la comunidad campesina? Pero no debemos perder de vista que las estrategias de reproducción de la familia ampliada contraerá en sí misma pugnas de poder por el control de la comunidad en tanto recursos, así como sostiene Iturralde (1980), por el control del cabildo y la acción comunal, es decir por el control político de la población. Es en este sentido que nos preguntamos: ¿estas estrategias de reproducción de la familia ampliada en qué medida se constituyen en dispositivos de gobierno locales al interior de la comunidad campesina?

Para explicar el caso de la comunidad de Chismaute Alto y la reproducción de las familias ampliadas y sus redes de parentesco asumiremos el método genealógico de Foucault en tanto este, percibe “las singularidades de los sucesos”, los que se encuentran donde “menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia [...] captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de la

evolución, sino para encontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar” (Foucault, 1973: 7, 10). Asimismo se pretenderá comprender las emergencias del poder al interior de las redes de parentesco, “la emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas”, su análisis “debe mostrar el juego, la manera como luchan contra otras o el combate que realizan contra las circunstancias adversas (Foucault, 1973: 15).

Aproximarnos a las irregularidades y los estados de lucha de las fuerzas que hace a cada una de las redes de parentesco ampliado de la comunidad y el establecimiento de una de carácter dominante sobre las otras, nos conduce a la noción de gobernar, esta alude al “dominio que se puede ejercer sobre uno mismo y los otros y sobre el cuerpo, pero también sobre el alma y la manera de obrar”. Por tanto, “nunca se gobierna un Estado, nunca se gobierna un territorio, nunca se gobierna una estructura política. Los gobernados, con todo, son gente, hombres, individuos, colectividades” (Foucault, [1977-1978] 2009: 149, 148). Considerando que en la comunidad de Chismaute Alto el gobierno se ejerce a partir de una compleja red de interacciones de familias ampliadas, de las cuales ciertas personas se constituyen en intermediarios, mediadores entre sus familias y la comunidad es que nos referiremos al poder pastoral como una de las características particulares de este tipo de gobierno. Hará referencia a una relación de poder entre el pastor y los súbditos, se definirá por la “benevolencia; no tienen otra razón de ser que el hacer el bien” su objetivo será la “salvación del rebaño”, es decir será “un poder de cuidado”, un “poder individualizador. En efecto el pastor dirige, todo el rebaño, pero sólo puede hacerlo bien con la condición de que ni una sola de las ovejas escape” (Foucault, [1977-1978] 2009: 155-158).

Poder que se desarrollará en tanto el complejo tejido de relaciones de las redes de familias ampliadas se constituyen en el eje axial de la reproducción de la comunidad de Chismaute, vía dos dispositivos, el control del cabildo y el control de la iglesia. Lo que nos conducirá al uso de otro concepto: Dispositivo.

Por dispositivo entiendo una suerte, diríamos, de formación que, en un momento dado, ha tenido por función mayoritaria responder a una urgencia. De este modo, el dispositivo tiene una función estratégica dominante [...]. He dicho que el dispositivo tendría una naturaleza esencialmente estratégica; esto supone que allí se efectúa una cierta manipulación de relaciones de fuerza, ya sea para desarrollarlas en tal o cual dirección, ya sea para bloquearlas,

o para estabilizarlas, utilizarlas. Así, el dispositivo siempre está inscrito en un juego de poder, pero también liado a un límite o a los límites del saber, que le dan nacimiento pero, ante todo, lo condicionan. Esto es el dispositivo: estrategias de relaciones de fuerza sosteniendo tipos de saber y [son] sostenidas por ellos (Foucault, s/f: 229, citado por Cortez, 2013: 5-6).

Por tanto, el concepto de dispositivo nos permitirá comprender las estrategias de ciertas redes de parentesco ampliado para mantenerse y reproducirse en el poder comunal, lo que les permitiría manipular las relaciones de fuerzas interfamiliares, constituyéndose así en el dispositivo dominante de reproducción de la forma comunidad.

Consecuente al dispositivo de gobierno basado sobre el poder pastoral conllevará a una forma local intracomunal de gubernamentalidad, siguiente concepto foucaultiano a ser usado.

Por 'gubernamentalidad' entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población [...]. En segundo lugar, por 'gubernamentalidad' entiendo la tendencia, la línea de fuerza que [...], no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el 'gobierno' sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes (Foucault, [1994] 1999: 195).

En conclusión, el análisis relacional entre las formas de reproducción de la familia ampliada y la comunidad campesina, será transversalizado por conceptos como gobierno, poder pastoral, dispositivo y gubernamentalidad. Para esta investigación se comprenderá que la reproducción de la red de los complejos lazos de parentesco de las familias ampliadas tiene por objetivo la reproducción del poder de ciertas redes de parentesco a partir de dos instancias, la política en cuanto desempeño de roles dirigenciales y de saber vía el control de la iglesia. Lo que nos lleva a afirmar que las preguntas correlacionales acerca de las estrategias de reproducción de la familia ampliada (consecuentemente de la comunidad) y cómo el tejido de relaciones de parentesco entre las familias ampliadas se constituye en un dispositivo de gobierno sobre la comunidad, serán enfocadas desde una perspectiva política.

Para explicar lo dicho, los datos expuestos serán de carácter etnográfico, específicamente se recurrirá a graficar las genealogías de las familias, Álvarez-Bocón,



Yantalema y Bocón-Bocón, las que fueron seleccionadas, por un lado, por su extensa red de parentesco, estas incorporaron en su estructura a la mayoría de las otras familias nucleares. Por otro, al interior de estas redes de parentesco ampliada se encuentran las estructuras de representación política y religiosa de la comunidad. De igual manera se reproducirá partes de entrevistas a los miembros de dichas familias.

El presente apartado está dividido de la siguiente manera: i) El parentesco huasipungo durante el régimen de hacienda, ii) la reproducción de los lazos de parentesco al interior de la comunidad de Chismaute Alto, iii) genealogía del poder: transferencia hereditaria del poder, iv) De hijo/a de *jipu* a autoridad comunal, v) la iglesia, catequistas y poder pastoral, y; vi) la familia ampliada como dispositivo de gobierno comunal, el Buen Vivir como dispositivo político de gobierno.

### **El parentesco huasipungo durante el régimen de hacienda**

El régimen de hacienda no solo implicó el monopolio de la tierra, la exacción de renta, el dominio y el control de la población huasipunga, sino –por parte de estas- “estrategias de reproducción que conciernen al sistema de prácticas de agentes sociales pertenecientes a determinadas estructuras familiares y comunales agrarias (huasipungueras) en vista de constituir nuevas unidades familiares y lograr un desenvolvimiento ininterrumpido del ciclo vital doméstico: vale decir, mantenerse como miembros de unidades domésticas y comunales huasipungueras en el contexto de la forma de producción de la hacienda” (Guerrero, 1984: 218), es así que,

Lo que yo llamo ‘comunidad huasipungo’ estaba constituida por el entrelazamiento de relaciones por una parte, de producción y circulación-distribución (bajo la forma concreta de ‘reciprocidad, ‘cambeo’, ‘al partir’) y, por otra, de parentesco sanguíneo tendencia marcada hacia la endogamia de un conjunto de unidades domésticas campesinas-indígenas: los grupos huasipungos poseedores de lotes familiares otorgados consuetudinariamente por el hacendado al ‘titular’, reconocido como jefe de familia, responsable de derechos y obligaciones (Guerrero, 1984: 221).

La comunidad huasipungo estaba constituida por el entrelazamiento de familias consanguíneas las que se articulaban en torno a la tierra dada al huasipungo titular por el hacendado. Siguiendo a Guerrero (1984) se puede decir que esta única configuración de familias variaba a lo largo del tiempo, por tanto, es un “tipo de familia cronológicamente ampliada”, expliquémonos: un hijo de huasipungo solicita tierras al hacendado quien hará la entrega, así asumiendo la forma de “titular” de huasipungo, en

ese momento se dará el inicio de la estructura familiar huasipunguera, posteriormente uno de los hermanos se casa y se “arrima” a su huasipungo, constituyéndose una familia ampliada por hermanos casados, posteriormente uno de sus hijos se casa y permanece con los padres, años más tarde el hermano “apegado” pedirá tierras al hacendado independizándose; el primer huasipunguero muere, así haciéndose cargo de las obligaciones el hijo casado (Guerrero, 1984: 223). Resumiendo la estrategia de reproducción de la familia ampliada pasará por un proceso primero de arrimarse, solicitud de tierras y transferencia hereditaria de las mismas al descendiente casado.

Sin embargo –siguiendo al autor- será el ser “apegado” lo que dará inicio al ciclo vital de la nueva estructura familiar, esta se “define doblemente: por su relación con la unidad doméstica huasipungo y también con la comunidad” se le reconocerá en términos económicos y jurídico rituales, por su parte la hacienda lo identificará como *yanapero* lo que le impondrá obligaciones y derechos de posesión de pastizales. “O sea, ser apegado constituye, como su nombre indica significativamente, un periodo de ciclo vital familiar en situación de dependencia, en principio preámbulo del acceso a la fase huasipunguera”. Sin embargo el hecho fundamental será el “derecho de posesión y disposición, a un lote de tierra en la hacienda”, lo que lo constituirá en “miembro legítimo de la comunidad. La reproducción simple o ampliada de la comunidad huasipungo dependía precisamente de este acto de constitución; la hacienda otorga el lote de tierra, reconoce al titular (y, por su intermedio a la familia) y lo hace reconocer por los demás grupos huasipungo. Momento esencial de la reproducción comunal”. Por otro lado, “la formación de un tipo de familia ampliada en el huasipungo es también necesaria para la hacienda: significa la existencia de una sobrepoblación relativa, utilizable de acuerdo a los requerimientos de los cultivos” (Guerrero, 1984: 228-231-233-247, 248).

Por tanto, la comunidad huasipungo se define en base a las familias ampliadas huasipungos, la estrategia fundamental de reproducción será la ampliación del núcleo del titular huasipungo vía el apego de parientes consanguíneos, posteriormente permitirá el acceso a tierras de la hacienda por parte de la familia de los apegados, legitimando a la nueva familia huasipungo al interior de la hacienda como de la comunidad. Dicha estrategia será igualmente importante para el hacendado ya que implicará la extensión y reproducción de la mano de obra para la hacienda. Sin embargo, dicha estrategia implicaría a futuro el asedio interno del fundo.

## **La reproducción de los lazos de parentesco al interior de la comunidad de Chismaute Alto**

Dos son las estrategias fundamentales de reproducción de la familia ampliada, el matrimonio y las relaciones de compadrazgo, ambas permiten la reproducción material, social, política y simbólica de la familia nuclear. En el presente apartado se abordarán los matrimonios entre dos de las familias influyentes en la comunidad en dos cortes generacionales, conduciéndonos a una lectura de la lógica de reproducción del poder a partir del matrimonio, para concluir con una mirada de la funcionalidad de las redes de parentesco en la reproducción económica.

### ***El matrimonio: estrategias de consolidación y reproducción de las familias dominantes***

El matrimonio se ha constituido en una de las estrategias de reproducción de las redes de parentesco de mayor vigencia y mayor legitimidad “en la comunidad está prohibido el divorcio” (Delgado, 2014, entrevista) lo que sugiere que se han desarrollado instituciones locales que aseguran la continuidad del matrimonio, estrategia que bien puede ser entendida –asumiendo la perspectiva de Foucault ([1977-1978] 2009)- como el surgimiento de un saber en tanto creencia relacionado con la ley en tanto verdad. En este sentido la institución matrimonial se constituirá en una ley en tanto verdad. Por otro lado, el matrimonio responderá “a una representación del espacio, en la que intervienen también las condiciones de producción del grupo, sus relaciones sociales, y dentro de la cual se definen las diferentes estrategias de supervivencia” (Sánchez-Parga, 1984b: 182).

El matrimonio –como sostienen Sánchez-Parga (1984b) y Guerrero (1984)- contendrá dos estrategias, la endogámica y la exogámica. “Los matrimonios preferenciales tienden a ser endogámicos por referencia a la comunidad y exogámicos entre grupos familiares que se diferencian por un desigual control del factor tierra, ya sea en términos de extensión, de número de parcelas y de la diversidad ecológica de su ubicación”. Es así que, el matrimonio tendrá como uno de sus fines el control de la tierra en cuanto reparto, distribución y acceso a parcelas. “Las alianzas matrimoniales, se manifiestan como un ‘espacio productivo’, y por ende como una estrategia de supervivencia que permite no sólo una forma de acceso a la tierra sino un acceso diversificado a diferentes parcelas en distintos lugares o microecologías dentro del territorio comunal”. Por tanto, la extensión territorial y el acceso a estas será una de las

razones a partir de la cual se desarrollan las estrategias de matrimonios preferenciales, es decir si la familia se halla constreñida en extensión y acceso a tierras tendrá una tendencia de carácter exogámico, en tanto esto les permitirá acceder a otras tierras en otros pisos ecológicos. Si por el contrario no se halla constreñida la tendencia será endogámica, donde la comunidad se constituirá en una frontera endogámica al interior del grupo familiar. En el caso en que el factor tierra deje de ser el “recurso principal de supervivencia y reproducción de las familias comuneras” el matrimonio como las redes de parentesco se organizarán entorno a otro recurso o actividad para ellas preponderante, como la migración (Sánchez-Parga, 1984b: 182-173-184).

Partiendo de esa consideración del matrimonio como una estrategia de ampliación de las redes de parentesco y tiene como objetivo fundamental es el acceso y uso de un recurso prioritario para la supervivencia material del núcleo familiar, en el caso de estudio pretendemos demostrar que el matrimonio va más allá de una estrategia de acceso a algún recurso escaso, sino que se da como una “táctica” de “emergencia” del poder, en tanto uno de sus objetivos será, en primera instancia, insertarse en las redes de parentesco ya establecidas, y en segunda instancia consolidar y relegitimar el poder de las familias dominantes (Foucault, [1977-1978] 2009: 261 y 1973: 15).

#### *Caso 1: matrimonio Álvarez-Bocón*

María B. descende de dos grupos familiares, la abuela Hipolita Peña, comunera libre del anejo de Gualipiti, el abuelo Tomas Bocón huasipungo. Resultado de esta unión nacieron tres hijos de los cuales José Bocón padre de María se convierte en *jipu cama*<sup>26</sup> (no especifica si es de la hacienda Pasñag o Totorillas), la madre trabaja como *yanapera* en las tierras de la hacienda. Por tanto, María es descendiente sanguínea de un *jipu cama*. Francisco es originario de la comuna Gramapamba, su padre fue *jipu cama* de las haciendas Pasñag, nacido en la misma hacienda. De la unión de Francisco y María nacieron tres hijos todos fallecieron, razón por la cual adoptaron a Amada.

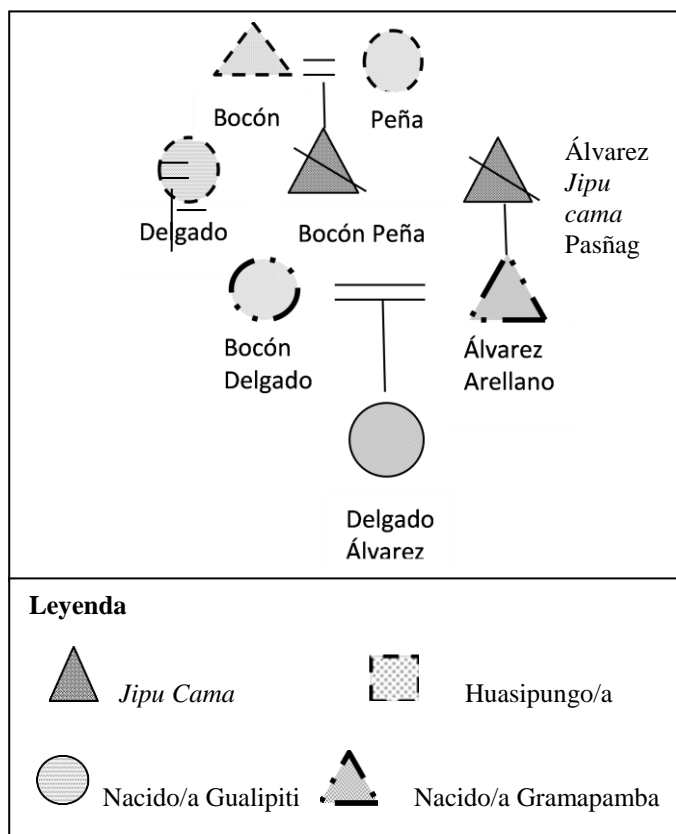
María se casó cuando tenía trece años, Francisco por su parte tenía dieciocho años, la fiesta duro cinco días en la cual se cumplieron con todos los ritos comunales. En un primer momento la familia vivió en Gramapamba, para luego establecerse en

---

<sup>26</sup> Persona de confianza del hacendado, responsable de hacer cumplir las órdenes del hacendado sobre los huasipungos, mediador cultural entre huasipungos y hacendado. Huasipungo de prestigio al interior de la comunidad huasipungo.

Chismaute. El padre de María es quien deja las tierras en herencia a la hija, las cuales corresponderán al sector de Tanque Loma (actual residencia de la familia en Chismaute Alto).

**Gráfico N.º 1. Genealogía Álvarez – Bocón**



**Fuente:** Elaboración propia

En relación a la tenencia de la tierra y la estructura de distribución de la misma, en el caso de María B. “las tierras de mi papito José B me han dejado de herencia, las tierras de mi mamá no cogemos, para qué mentir [...] esas tierras cogerá mi tío, cogerán sobrinos así, el hermano de mi mamá es el que coge” (Bocón, 2014, entrevista). Recordemos que la distribución de la tierra se dio como resultado de la reconfiguración de los límites territoriales con la comunidad huasipungo de Gramapamba, un ejemplo de esto fue la distribución de tierras de Pucará, “todas estas lomas de Guantúg hacia el río, este río de Guantug de ahí para allá es para cuatro comunidades [división de Pucará] primero Gualipiti, Chismaute, Yuragrumi y Guantug” (Álvarez, 2014, entrevista). Consiguientemente la primera transmisión hereditaria de tierras en la familia de María fue pos reforma agraria, se heredarán las tierras de huasipungo y no las tierras

correspondientes al anejo libre, en este caso Gualipiti quedo en posesión de la familia materna de María B.

Lo que demuestra que las estrategias matrimoniales no se dieron en base a la lógica del acceso y posesión de tierras de uso comunal o de la familia ampliada como sostiene Sánchez-Parga (1984). Según nuestro estudio de caso, el matrimonio funcionará como táctica de “transformación que modifica las relaciones de fuerza entre comunidades que permitan modificar las relaciones de poder” (Foucault, [1977-1978] 2009: 261). La que estará relacionada al linaje de mando de María B. y Francisco A, -ambos descendientes de *jipu cama-*, lo que los ubicó en una situación de poder y prestigio indudablemente favorable con respecto al resto de los comuneros. Situación que les permitió –no de manera consiente- transformar las relaciones de fuerza al interior del complejo tejido de relaciones de parentesco.

¿Qué implicó el matrimonio para Francisco A? Como sostiene Tuaza (2014), Gramapamba fue comunidad huasipungo producto de la cooptación de líderes por parte del hacendado, una vez ejecutada la reforma agraria y la consecuente distribución de tierras, las familias pertenecientes a esta comuna se reinsertaron vía matrimonio en las estructuras de parentesco de los comuneros de Chismaute. Francisco no solo se reinsertó en las redes de parentesco, sino que además se insertó a una red genealógica de poder que le permitió irrumpir en las estructuras de poder comunal, para dar paso a la emergencia de un tipo de gobierno de tipo pastoral.

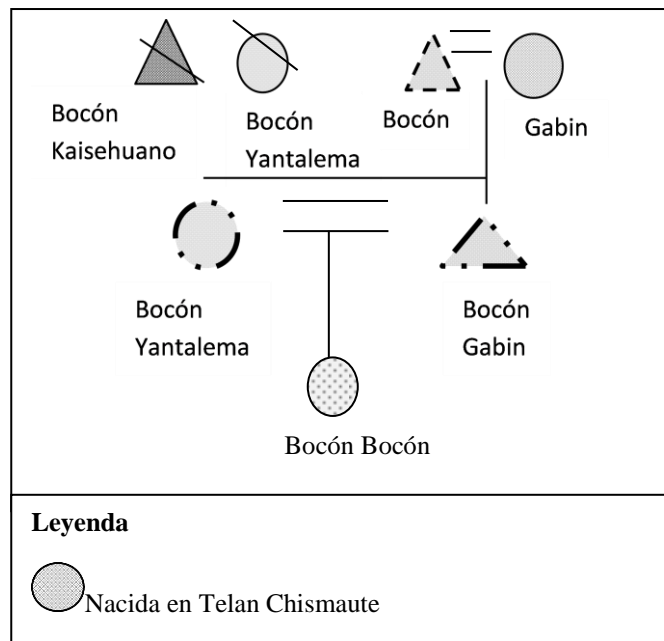
Este matrimonio responderá a una estrategia de tipo exogámica, pero a diferencia de lo sostenido por Sánchez-Parga (1984b) está no tuvo como fin el control territorial o de pisos ecológicos, ya que esto fue resultado primero de la reconfiguración de los límites comunales, seguido de la parcelación intracomunal. Por el contrario, el matrimonio exogámico se enmarcó en la constitución de un sistema de gobierno basado en linajes de mando hereditarios. Convirtiéndose así en un primer elemento de un dispositivo. En otras palabras, el matrimonio de la primera generación pos reforma agraria se constituyó en el primer elemento que dará paso a la emergencia de un dispositivo de gobierno local de tipo pastoral.

### *Caso 2: Amada D y Jorge B*

Este corresponde a la segunda generación pos reforma agraria. Amada es hija adoptiva de Francisco A y María B, la adoptaron cuando tenía seis meses. Su madre María R es hermana de Francisco A ambos vivían en Gramapamba, su padre biológico también es oriundo de la misma comunidad. Su abuelo Cesar D era *yachay* propio de Gramapamba, este se ubicó en el área de *Larkapunku* actual Chismaute. Ella es nieta de *jipu* por linaje materno, lo que implicará continuidad del linaje de mando, este capital simbólico le permitió acceder a una pareja del mismo linaje.

Su esposo Jorge B –sobrino de María B- es oriundo de Chismaute, nieto por linaje materno de Joaquín B oriundo de Llin Llin (Columbe) y *jipu cama* de la hacienda Totorillas. Su madre María B Y nacida en Chismaute se casó con José Manuel B hijo de huasipungos. Jorge y Amada están casados un año, viven en casa de los padres adoptivos de Amada, “nosotros vivimos aquí porque no quiero dejar solitos a mis papas” (Amada, 2014, entrevista), ambos son estudiantes de ciclo secundario. Ellos se casaron por lo civil, aún no por lo religioso, como afirman están esperando cumplir el año de casados para realizar la boda religiosa, ambos trabajan en la tierras de los padres de Amada. “Cuando una pareja se casa por lo civil después de un año se casa por la Iglesia, los padres de cada uno de los novios regala un lote, nosotros tendremos dos lotes” (Amada, 2014: entrevista).

**Gráfico N.º 2. Genealogía Gabín – Bocón**



**Fuente:** Elaboración propia

Al igual que Amada, Jorge es descendiente de *jipu*, como se podrá ver se reproduce el esquema de parentesco de la generación anterior. Cabe resaltar que ninguno ha sido dirigente comunal o religioso, sin embargo Jorge espera serlo. Este caso demuestra nuevamente que el matrimonio no se basa en la lógica del acceso a tierras, sino de reproducción y mantención de las genealogías del poder, en tanto a las sutilezas que hacen a sus rupturas y continuidades, es decir no es fortuito que en dos generaciones los matrimonios se den entre descendientes de *jipus*. “En este sentido, los matrimonios preferenciales tienden a ser endogámicos por referencia a la comunidad” (Sánchez-Parga, 1984: 182). Por tanto el matrimonio preferencial corresponderá a lógicas de reproducción y ampliación de la familia en base a lógicas de poder.

En conclusión, ambos casos muestran, por un lado, que las estrategias matrimoniales son flexibles y responden a una necesidad puntual de reproducción de la familia nuclear, es decir en el primer caso el matrimonio adquiere un carácter exogámico en tanto una de las partes requiere reinsertarse en la red de parentesco de Chismaute pos reforma agraria. Consecuentemente, el matrimonio exogámico generó nuevas pertenencias. Por otro, una vez consolidada la comunidad y sus redes de parentesco el matrimonio tiende a ser endogámico en tanto este permita consolidar las redes de parentesco de las familias ampliadas, así asegurando la reproducción de sus complejas redes. De este modo el matrimonio tenderá a reproducir y consolidar las



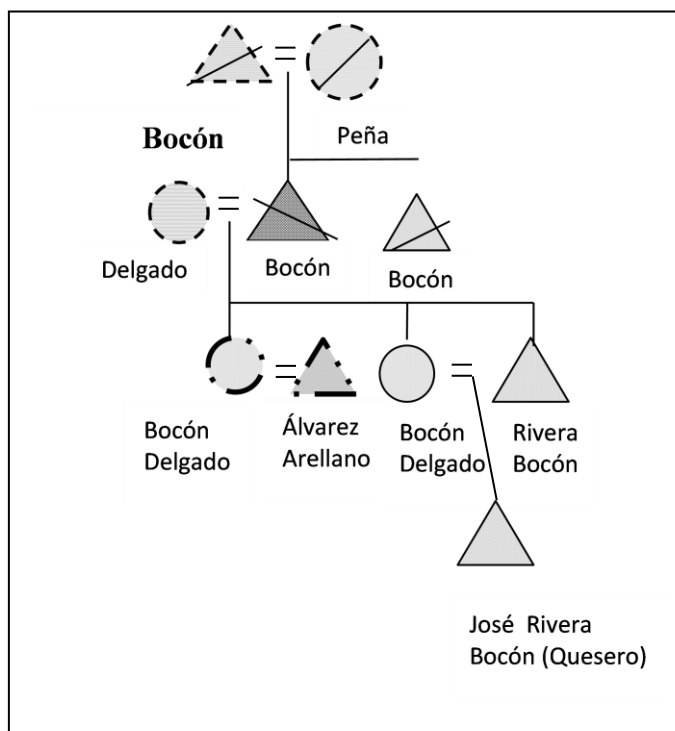
relaciones de poder, constituyendo un sistema de gobierno basado en las redes de parentesco de las familias dominantes descendientes de *jipus*.

### ***Las redes de parentesco como una estrategia de mercado***

Las redes de parentesco no solo –como apunta Sánchez-Parga (1984b)- tenderán a asegurar la supervivencia de la familia nuclear y posteriormente ampliada vía el acceso a tierras y pisos ecológicos. También permitirán –desde la perspectiva de De la Cadena (1986)- generar sistemas de cooperación organizados entre los miembros de la misma familia y regulados por normas internas a la misma. La autora hace referencia particularmente a la circulación de la mano de obra sostenida por las redes de reciprocidad, solidaridad e intercambio que generan estas. Por tanto, la mano de obra y la tierra son recursos materiales que circulan al interior de una específica red de parentesco. Sin embargo, la investigación en la comunidad de Chismaute Alto mostró que las redes ampliadas de parentesco se constituyeron como medio para la consolidación de redes de comercialización de leche.

José R (padre) casado con María Bo fundó la quesería de la comunidad, este fue cuñado de María (caso 1), la esposa es tía de Jorge (esposo de Amada). Estos tuvieron cuatro hijos, el mayor José R Bo se quedó con la quesería, el segundo hijo con dinero, el tercero con un automóvil y el último con dinero con el cual compró un bus que luego vendió para comprarse un tractor, actualmente es el tractorista de la comunidad.

**Gráfico N.º 3. Relación de parentesco con José Rivera (Quesero)**



**Fuente:** Elaboración propia

Como se puede ver la familia de María, consecuentemente de Amada D, tiene relaciones consanguíneas con el quesero, así como con el tractorista, factor que consolidará los lazos comerciales entre las familias.

Gran parte de las familias de Chismaute Alto cuentan con ganado vacuno para la producción de leche, como describe un comunero, antes ellos contaban el que menos con cincuenta ovejas, el que más con doscientas ovejas, recordemos que en 1987-1988 los comuneros vendieron su ganado ovino para pagar la adjudicación de las tierras al IERAC, primer factor que hizo a la disminución de ganado ovino. Una de las razones de la parcelación interna a la comunidad fue el pastoreo desordenado, segunda razón para su disminución, como parte de su estrategización de su economía los comuneros optaron por el ganado vacuno.

Francisco, tiene 7 vacas lecheras en producción ubicadas en su lote de Pucará y cuatro terneros ubicados en otra zona próxima a la vivienda. Cada día sale entre las tres y las cuatro de la mañana en el camión de José R B (el quesero) hasta Pucará a ordeñar las vacas. La leche es vendida a 0,38 ctvs. por litro, una vaca tiene una producción promedio de cinco litros día, el acuerdo entre los productores de leche y el quesero es el pago por el total de leche vendida a final de mes, en el caso de Francisco A esto

representará –idealmente- un ingreso de 399 USD por mes. Por lo cual esta será la actividad económica de mayor importancia para la familia de Francisco A, luego estará la producción de papa chola y super chola, chaucha y habas para el mercado. Para la roturación de la tierra se contratará los servicios del tractorista (pariente político de Francisco) el cual cobra diez dólares por hectárea. En el caso de esta familia la venta de fuerza de trabajo por fuera de la comunidad no se da.

Por la información recogida y observada, la red de parentesco María B-Francisco A – con el quesero y tractorista consolida las relaciones comerciales mediadas por relaciones de parentesco asegurando la venta de su leche, en este caso las redes de parentesco disminuirán los riesgos del mercado a los que se enfrenta la familia campesina. Por el lado del quesero significa contar con proveedores permanentes de leche, sin embargo esta relación comercial y de parentesco será de intercambio desigual, en tanto, el quesero obtiene una ganancia de 0,04 ctvs de dólar por litro de leche, puesto que el precio fijado por litro de leche por el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP) es de 0,42 ctvs. Por tanto, en este caso la red de parentesco y su relación con el mercado implicará para la familia proveedora la disminución de riesgos en el mercado, para la familia empresaria el incremento de ganancia, resultado de esta relación se demuestra que las relaciones de parentesco no son necesariamente horizontales ni igualitarias, sino tienen a reconstruir relaciones desiguales.

### **Genealogía del poder: transferencia hereditaria del poder**

Aproximarnos a las formas en las cuales el poder se reproduce, se recrea y se expresa en los sujetos, implica pensarlos en la perspectiva genealógica de Foucault (1973). Lo que se pretende es vislumbrar cómo el poder intermedio -en el régimen de hacienda- de los mayores (*jipus*) reaparece, se resignifica a partir de una refuncionalización de roles dirigenciales al interior de la comunidad de Chismaute Alto, pos reforma agraria.

Por lo cual uno de los conceptos que nos permitirán comprender el resurgimiento y estrategización del poder por parte de los descendientes de *jipus* será el de dominación engarzada al de economía moral. Ya que durante muchas generaciones los precaristas no podían imaginar un mundo sin la hacienda, por lo cual la hacienda se convirtió en el “orden natural de las cosas” (Lyons, 2006: citado por Bretón, 2012: 40). Lo que nos conduce a pensar dicho régimen como “un universo de dominación –y

probablemente el calificativo de ‘universo’ sea de los más apropiados para definir un marco de ejercicio del poder percibido como ‘natural’ por generaciones de dominadores y subalternos” (Bretón, 2012: 29). Tal régimen se sustentaba en la “semántica de la dominación” en tanto los códigos de reciprocidad que enmarcaban las relaciones de distribución patrón e indios propios (Guerrero, 1991: 104). Dominación resultado – como apunta Bretón (2012)- de un doble engarce entre lo político-ideológico y la apropiación de la renta en mano de obra.

La dominación social y étnica en las haciendas no era de carácter ‘burocrático’, en sentido weberiano de dominación regida por la racionalidad despersonalizada de un aparato. Todo lo contrario, suponía un conocimiento personal y personalizado. Exigía el manejo de la lengua del otro (quichua), el conocimiento de sus formas mentales de percepción, sus códigos simbólicos y hasta la interiorización de un imaginario en algunos puntos compartido. Brota de un permanente (e imprescindible) convivir engarzado, al mismo tiempo que segregado, entre blanco-mestizos e indígenas, desde hace siglos (Guerrero, 1991: 171-172).

Este sistema de dominación era parte imprescindible en una economía moral, en tanto se funda en un discurso de respeto, este a la vez se constituía en “un espacio en permanente negociación en el que los actores juegan su juego en nombre de ‘la costumbre’ –las obligaciones consuetudinarias de dar y tomar de unos y otros- procurando arañar recursos y, en cierto sentido, maximizar sus posibilidades dentro de los márgenes que la propia lógica del sistema permite” (Bretón, 2012: 55). Pero este sistema de autoridad se legitimaba a partir de lo que Guerrero (1991) llama los intermediarios culturales. “[L]os jefes de la hacienda ganaban legitimidad como autoridades por medio de su colaboración con los ancianos en la resolución de conflictos entre sus subordinados e imponiendo respeto” (Lyons, 2001: citado por Bretón, 2012: 55). Si bien los ancianos cumplían el rol de intermediación cultural legitimadora del poder a partir del respeto en tanto –desde la perspectiva foucaultiana- verdad que lleva a la salvación por creer y profesar la misma (Foucault, [1977-1978] 2009).

De igual manera se dan otros intermediarios, tanto culturales como de mando, el *jipu*, “organizaba las tareas, velaba por el mantenimiento del orden y aplicaba las sanciones preceptivas. Es también, quizás, la parte más visibilizada del régimen de hacienda, por constituir su lado más directamente vinculado con el dominio, la subordinación, el adoctrinamiento y el castigo [...] éstos últimos [*jipus*] con frecuencia

huasipungueros con estatus que debían ordenar la fuerza de trabajo para que cumpliera con las tareas asignadas en el día a día” (Bretón, 2012: 63). Especifiquemos, los mayores –según Guerrero (1991)- son empleados de la hacienda, quienes más allá de hacer cumplir las órdenes del patrón en su ausencia, tomaban decisiones en cuanto a la organización de las labores, asignación de tareas, venta de cosechas y ganado, distribución de socorros y suplidos. Es este quien se reúne con los precaristas cotidianamente, recorre la hacienda a caballo, es bilingüe. La forma de control de éstos por el hacendado fue vía la consulta a los libros administrativos (Guerrero, 1991). Si bien es este el último escalón de la cadena de mando en el régimen de hacienda, desde nuestra perspectiva es el de mayor importancia ya que enlaza a blancos-mestizos –patrones, administradores, escribientes- con indígenas.

Sigamos a Guerrero (1991) para revisar la selección de tan importantes personajes de la hacienda:

Son indígenas escogidos entre los conciertos huasipungueros. La hacienda les reconoce jerarquía y prestigio; son hombres de autoridad, reconocidos por la comunidad huasipungo como *cabecillas*. ‘*Saben hablar castilla*’, en palabras de un entrevistado; dicen las cosas en voz alta; hablan de cara al patrón; manejan la técnica de hacerse obedecer por *la gente*: cuatro condiciones esenciales para el cargo. Cruzando a la espalda portan un símbolo de autoridad, un tipo de *vara de mando*, el acial de madera chonta y anillo de cobre refulgente. Hay que considerarlos, respetando todos los matices históricos, como los homólogos hacendatarios de los *varayuc* de las comunidades libres (Guerrero, 1991: 106).

Sin embargo, Guerrero apunta elementos que para nuestra investigación son preponderantes. “Son gente vinculada por relaciones de parentesco y reciprocidades económicas y rituales a una red de unidades domésticas huasipungueras. No solamente conocen de primera mano la vida y actividades de todo el ‘mundo indígena’ de la hacienda, sino que su propia vivencia está inmersa en su cotidianidad”, asimismo son quienes conocen los linajes, las redes de parentesco, las alianzas y conflictos de los huasipungos. Lo que los constituirá en “intermediarios sociales y étnicos” (Guerrero, 1991: 106-107). Será ese elemento de intermediación social y étnica lo que les permitirá reestrategizar su poder para reinsertarse en las lógicas de reproducción de poder-saber al interior de la comunidad.

En el caso de la hacienda Totorillas, “cada hacienda y cada grupo de los huasipungueros tenían su propio *jipu*. Generalmente, éstos eran varones indígenas con

dotes de liderazgo, respetados por la comunidad que eran escogidos por los mayordomos. ‘No se escogía a cualquiera como *jipu* o mayoral. Se tenía que ver que sea una persona honrada, llamado por todos como taita’. Entre sus actividades –más allá de las mencionadas anteriormente-, ‘resolvían los conflictos familiares, procuraban mantener el orden al interior del grupo y aplicaban el castigo si el caso lo ameritaba. Iban a los anejos cercanos a la propiedad a arrancar el sombrero, el poncho u otras pertenencias a fin de obligarles al trabajo gratuito en la hacienda’. Además vigilaban a los jóvenes huasipungos de la influencia de las ‘ideas comunistas y revolucionarias’ provenientes de las haciendas de la región. Sin embargo estos también eran quienes abogaban a nombre de los campesinos frente al hacendado. Destaquemos que el cargo de *jipu* era de carácter vitalicio (Tuaza, 2014b: 19-20):

El gobierno de un *jipu*, por lo general concluía con la muerte de quien ostentaba este poder. La comunidad no intervenía en su elección, solo el amo y los mayordomos tenían la potestad de designar. Si bien es cierto que estos procuraban elegir para este cargo a una persona distinguida por la comunidad, no obstante, había casos en que este nombramiento era heredado por uno de los hijos o por una persona que había mantenido las relaciones de confianza con el fenecido *jipu* y que tenía estrecha vinculación con el amo (Tuaza, 2014b: 20-21).

Sin embargo, -como sostiene Tuaza (2014b)- los comuneros de Chismaute desconocieron la autoridad de los *jipus* de Totorillas. Lo que no significó la ruptura en la cadena de poder que hace a su linaje. Elemento que será analizado a continuación.

En conclusión, si bien los *jipus* fueron el último eslabón en la cadena de mando y dominación del régimen de hacienda, la economía moral desarrollada por este régimen no hubiese sido posible sin la intervención axial de los *jipus*, quienes más allá de ser responsables de hacer cumplir las órdenes del mayordomo, del hacendado o del escalafón superior de mando a ellos, eran quienes cumplían la función de traducción cultural, de intermediación social y étnica, fueron quienes permitieron la efectivización del carácter de dominación de la hacienda, en tanto –como sostiene Guerrero (1991)- eran el engarce entre el mundo blanco-mestizo y el campesino-indígena.

El poder ser traductor e intermediario social y étnico solo fue posible a partir de dos formas de legitimación, la primera el reconocimiento del hacendado, la segunda la sumisión de los precaristas a esta figura de poder. Sumado a esto, el cumplimiento de roles de doble sentido, por un lado ser el brazo duro del hacendado, por otro el

intermediario entre el campesino y el hacendado, les permitió construir una imagen y un imaginario ambiguos ante los indígenas, es decir ser “el malo” que está del lado del hacendado y a la vez ser “el bueno” que está del lado de los precaristas. En este caso la legitimación y el doble rol son los factores que les permitirán reproducir su poder en las subsiguientes generaciones.

### **De hijo/a de *jipu* a autoridad comunal**

El apartado anterior mostró de manera esquemática la genealogía de las dos familias dominantes en la comunidad tanto por lo extenso de su red así como por su irrupción en la estructura de poder de la comunidad. En este lo que se pretende graficar –de manera muy sucinta pero substancial- es la relación entre la descendencia de *jipu* y los roles de autoridad comunal, dentro y fuera del cabildo. Lo que nos conduce a una ineludible pregunta: ¿cómo el complejo tejido de las redes de parentesco de las familias ampliadas se constituyen en un dispositivo de gobierno sobre la comunidad? Debemos aclarar que la categoría de dispositivo de Foucault la entenderemos como una forma de gobierno político, en el subsiguiente apartado se considerará el poder pastoral como el otro elemento del poder que constituirá la gubernamentalidad al interior de la comunidad.

El análisis se concentrará en dos familias, los Álvarez-Bocón y los Bocón-Bocón, se consideró a estas porque sus miembros son y fueron parte del cabildo comunal desde 1985, es decir ejercieron roles dirigenciales ocho años después de la adjudicación de tierras por el IERAC a la comunidad de Chismaute y las comunas huasipungo, asimismo durante la década de los ochenta se reconfiguraron los límites intercomunales. De igual manera miembros de estas familias fueron parte de la comisión y de la dirigencia del cabildo durante la parcelación de la comuna de Chismaute Alto. Es decir estas familias fueron parte de tres de los cuatro acontecimientos fundacionales de la comunidad. En la actualidad miembros de las mismas ejercen tanto roles dirigenciales como funciones religiosas.

Recordemos que tanto Francisco Álvarez como María Bocón son descendientes de *jipus* –ver gráfico 1-, lo que los ubica en otro estrato en términos simbólicos y de poder en relación a las demás familias de la comuna. En este caso el matrimonio exogámico permitió para Francisco la irrupción en las estructuras de poder de la comuna, por parte de María la consolidación de su linaje de mando. Por tanto, podemos

decir que este matrimonio caracterizado por la descendencia de dos linajes de mando de tipo exogámico se constituyó en una alianza de poder.

En el caso de José Manuel, este es descendiente de huasipungo, casado con María B, descendiente *jipu* de Totorillas –ver gráfico 2-. En este caso el matrimonio exogámico no funcionó como un sistema de consolidación del poder hereditario, sino fue un medio por el cual un descendiente de huasipungo irrumpió en el poder comunal vía el matrimonio con una hija de *jipu*. Por tanto, el matrimonio se constituyó en el vía de acceso al poder.

Debemos resaltar un elemento: los padres *jipus* de ambas familias no cumplieron roles de autoridad, ni funciones de dirigencia pos reforma agraria. “En el caso de Totorillas, los comuneros de Yacupampa, Santa Teresita, Chausan, Laime, Chismaute desconocieron a los antiguos *jipus*, eligieron como miembros de los cabildos a las personas desvinculadas con los hacendados” (Tuaza, 2014b: 25). Lo que no implicó que su poder expresado y reproducido por los lazos de parentesco no irrumpiera en la comunidad, por vía de sus descendientes.

Reconstruyamos el proceso de dirigencia de Francisco A. Como sostiene Tuaza (2014b) los *jipus* supieron articularse a otros roles y formas de dirigencia comunal o de ingerencia sobre la comunidad, vía su vinculación con agencias de desarrollo, la política regional y la iglesia. En este caso Francisco –hijo de *jipu*- se vinculó con agencias de desarrollo que intervinieron en la comunidad, él desempeño funciones como sanitario y promotor en el ámbito de la producción agrícola, supuso capacitación permanente. Lo que representará por un lado acumulación de conocimiento, capital invaluable en el entorno poco letrado de los comuneros, por otro, la potencialidad de construir y desempeñar roles en relación a agentes externos, se convirtió en el sujeto intermediario en la construcción del capital social comunitario. Ambas funciones reproducirán valores intrínsecos al rol de *jipu*. Como apunta Guerrero (1991) el mayoral debía tener la capacidad de mirar de frente al patrón, así como de mediar entre las demandas de la familia precarista y el hacendado. En este caso él miró de frente a los agentes externos de desarrollo y medió entre las demandas de los comuneros y la oferta de desarrollo de las agencias.

En conclusión, el desempeño de funciones con agentes de desarrollo externos a la comunidad significó por un lado la legitimación de su poder de mando y de interacción, de igual manera esto hizo que su irrupción en las estructuras de poder quede



consolidada entre las familias. Sin embargo debemos resaltar que la irrupción en las estructuras de poder de la comunidad es de tipo procesual, es decir no es resultado de una ruptura violenta o de una inserción agresiva, sino es de tipo acumulativo. Con esto nos referimos a: primero soy descendiente de un linaje de mando, segundo me caso con alguien del mismo linaje, tercero soy reconocido –por esa vía- por la comunidad, y soy agente de desarrollo local vinculado a agencias externas. En resumen esto implica la acumulación de capital simbólico y social.

Segunda etapa, secretario del cabildo, desempeñó dicha función en las gestiones de 1987, 1990, 1991, 1992. Dos momentos trascendentales. La primera recordemos que durante 1987-1988 se separaron las comunidades de Chismaute Yuragrumi y Telán Chismaute del anejo de Chismaute. La segunda el cambio en el procedimiento de elección, a saber de un sistema rotativo de cargos, a elecciones de carácter democrático. Como apunta Albó ([1984] 1986), el carácter rotativo de cargos, preveía la participación de todos los miembros adultos de la comunidad, lo que implicará el aumento de la participación, disminuyendo el riesgo de caciquismos locales. En la perspectiva de los comuneros de Chismaute Alto las elecciones democráticas representaron una ampliación de la democracia, de igual modo el ser candidato implica la voluntad de liderar a la comunidad, lo que lo legitima frente a sus coterráneos.

En este caso Francisco cumplió el mismo cargo bajo las dos modalidades, la rotativa y por elección, su función como autoridad se legitimó en los dos momentos. Pero, ¿qué significa cumplir el cargo de secretario? Si bien no es el cargo de mayor importancia como presidente, vicepresidente o tesorero, este adquiere relevancia en tanto el mayoral es el eslabón de intermediación en la cadena de mando. “La cadena de intermediarios sociales y étnicos que se eslabona desde la recopilación de la información por los mayores, luego su transmisión al mayordomo y, por último, la comunicación al escribiente, no solamente transmite oralmente los sucesos; selecciona de paso en paso lo que requiere saber el escribiente, lo que conviene relatarle, lo que deberá anotar en el libro” (Guerrero, 1991: 107-108). Él en su función de secretario ordena, selecciona y categoriza la información que apuntará en el libro de actas, es decir reproducirá el rol de *jipu* como filtro e intermediario de la información entre la asamblea y el cabildo, de igual manera formalizará la información oral de la comunidad. El desempeño de dichas funciones está ligado, por un lado, al conocimiento y manejo del castellano producto de su capacitación en las agencias de desarrollo. Elemento fundamental –como apunta Guerrero (1991)- para la intermediación cultural de los

mayorales de hacienda. Por otro, a su descendencia y los roles de informante e intermediador.

Por último, Francisco A, su cuñado y una tercera persona fueron parte de la comitiva de parcelación de las tierras comunales de Chismaute Alto entre los años 1997-1998<sup>27</sup>, es decir la extensión de su poder fue más allá de los roles convencionales de la dirigencia comunal. Como apunta Tuaza (2014b) los *jipus* o los hijos de estos –en particular de la hacienda Totorillas- durante la distribución de la tierra por el IERAC se inscribieron dentro del cabildo “una vez posesionados en el cargo, unos actuaron a favor de la comunidad, pero otros lograron del IERAC mayor extensión de tierras a favor de sus familiares, tal como se puede ver en los datos proporcionados por el Registro de Propiedad de Guamote” (Tuaza, 2014b: 25). En conclusión, Francisco extendió su poder en todos los ámbitos de la vida comunal, en el de desarrollo, en el de representación e incluso incidió en la reproducción material de las familias a través de su función en la comitiva de parcelación de tierras. En este caso, el largo espectro del poder del linaje no se reduce simplemente a cumplir roles de representación política, sino que se mete en las hendiduras de las relaciones comunales, en otras palabras la genealogía del poder del descendiente de *jipu* se reproduce implícitamente en los intersticios del poder comunal, he ahí la táctica de reproducción de este tipo de poder.

Esquemáticamente revisemos dos familias políticas emparentadas a la red de Francisco A. La esposa de Francisco, María tiene dos hermanas, la menor de ellas también llamada María B oriunda de Chismaute, se casó con Segundo Rivera, del matrimonio de estos descienden cuatro hijos, José Rivera Bocón, Alfredo Rivera Bocón, Luís Rivera Bocón y Humberto Rivera Bocón, el primero será el actual empresario quesero de la comunidad, el último es el tractorista de la comunidad. Por tanto, Francisco y Segundo serán concuñados. La segunda familia, María Bocón Yantalema, hija del *jipu* Joaquín Bocón, se casó con José Manuel Bocón Gabin, hijo de huasipungo, ambos serán consuegros de Francisco y María (Ver gráfico 3).

Por un lado, nos muestra la lógica de extensión y reproducción de las redes de parentesco mediante el parentesco político. Por otro –como veremos en el cuadro siguiente- devela la lógica subyacente de reproducción del linaje de poder al interior del cabildo.

---

<sup>27</sup> Dicho proceso se lo desarrolla en el capítulo tercero.

**Tabla N.º 4. Cargos ejercidos en el cabildo por la red de parentesco Álvarez-Bocón-Gabín**

Nombre	Cargo	Año	Relación parentesco con Francisco
José Manuel Bocón Gabin	Vicepresidente	1985	Consuegro
José Manuel Bocón Gabin	Tesorero	1987	Consuegro
Francisco Álvarez Arellano	Secretario	1987	Ego
Segundo Rivera Bocón <sup>28</sup>	Presidente	1990	Concuñado
Francisco Álvarez Arellano	Secretario	1990	Ego
Segundo Rivera Bocón	Presidente	1991	Concuñado
Francisco Álvarez Arellano	Secretario	1992	Ego
José Manuel Bocón Gabin	Presidente	1993	Consuegro
José Manuel Bocón Gabin	Presidente	1994	Consuegro
José Rivera Bocón	Presidente	1997	Sobrino político
José Rivera Bocón	Tesorero	1998	Sobrino político
José Rivera Bocón	Presidente	2000	Sobrino político

**Fuente:** Elaboración propia, basada en actas de posesión del cabildo de Chismaute Alto, 2014.

El cuadro nos muestra cómo la red de parentesco de las tres familias fue parte del cabildo desde mediados de los 80 hasta principios del 2000, destaquemos que en ciertas gestiones como la de 1990 estuvieron dos miembros de la red de parentesco como dirigentes comunales. Aclaremos que es la asamblea la máxima autoridad decisoria de la comunidad, pero son los miembros del cabildo personas que gozan de autoridad y respeto al interior de esta por tanto su potencialidad de influenciar en decisiones colectivas es indudable, asimismo serán estos miembros quienes presidirán la gestión pública. Tuaza (2014b) sostiene que en comunidades como la de *Jatun Pamba* es el descendiente *jipu* quien tiene la autoridad y no así el cabildo. Al igual que en Chismaute Alto, los portadores de autoridad son los catequistas y la presidenta de la comunidad, quien es esposa de uno de ellos y consuegra del otro. En conclusión podemos decir por un lado, que los linajes de mando no se reproducen por sí mismos de forma mecánica, sino que estos deben de ratificar y renovar sus alianzas con otras líneas de descendencia de mando para su reproducción. Por otro lado, la reproducción del poder de las redes de parentesco ampliado de linajes de mando para su emergencia y mantención deben darse en un campo axial, en este caso el cabildo a partir del cual podrán ramificar sus ejercicios de poder en otros ámbitos de la vida cotidiana.

Las tres redes de parentesco ampliado descendientes directas de *jipu* o emparentadas matrimonialmente entre sus descendientes, irrumpieron en la estructura de poder comunal una década después de la reforma agraria, dicho poder expresado en el control del cabildo se consolidó una vez definidos los límites de la comunidad de Chismaute Alto, producto de la separación de Chismaute Yuragrumi y Telan

<sup>28</sup> Primer presidente electo democráticamente.

Chismaute. Sin embargo, la capacidad de incidir en la vida social, política y material de las familias de Chismaute Alto no se circunscribe únicamente a su capacidad política, sino abarcó campos relacionados a los proyectos de desarrollo, al conocimiento técnico y la distribución de tierras, así como la moral y la fe, debemos considerar que para que se dé esta expansión de su espectro de poder esta requirió de un punto nodal, el cual goce de legitimidad y legitime su linaje de mando, en este caso será el cabildo comunal. Consecuentemente será la reproducción de las redes de parentesco de las familias ampliadas las que en primera instancia se reproduzcan al interior de la comunidad, estas se constituirán en la base sobre la cual se reproducirá la forma comunidad. En otros términos, la comunidad no es otra cosa que una compleja red de relaciones e interacciones de las familias ampliadas.

### **Iglesia, catequistas y poder pastoral**

Partamos de una noción, el poder pastoral nació “en la política considerada como un asunto de rebaños”, la cual no corresponderá “al pensamiento político” sino “es un poder de tipo religioso” (Foucault, [1977-1978] 2009: 152, 159). Recordemos que para los años 1600-1650 el territorio de Chismaute contaba con títulos entregados por la Corona. En 1660 “los ‘indios Gualipitis’ (así como sus vecinos los ‘Chismaute’) tenían en común para beneficio colectivo, un sector de páramo, una capilla, algún curso de agua y la obligación de pagar tributo” (Iturralde, 1980: 63). Guerrero (1991) recuerda que, por un lado, la entrega de socorros y suplidos estaba relacionada a fiestas religiosas, por otro, destaca el régimen de catequesis ejercido por el hacendado a sus huasipungos, ausentarse de dicha práctica se sancionaba con fuetazos. Tuaza (2014b) apunta el intento de la congregación jesuita de centralizar las prácticas religiosas en Jatun Pamba –pos reforma agraria-, lo que llevaría a un distanciamiento entre comunidades.

Indudablemente la Iglesia fue uno de los medios por los cuales se ejerció la dominación hacia los precaristas, sin embargo los matices y la intensidad de esta variaron en relación al régimen de dominación política y material sobre estos, un ejemplo de esto será el régimen de hacienda y la imposición a los huasipungos de las prácticas catequistas al interior de la hacienda regidas por el hacendado, es decir que a un régimen de dominación política de tipo terrateniente se corresponde un poder religioso con carácter represivo. “El pastorado, [entonces], dio lugar en el cristianismo a

una red institucional densa, complicada, apretada, que pretendía ser y fue en efecto coextensa con la Iglesia en su totalidad”. En el caso del régimen de hacienda la red institucional densa y compleja se dio entre tres actores fundamentales: El hacendado, el párroco y el teniente político<sup>29</sup>, dicha triada extendió su dominación sobre el universo de huasipungos y comuneros libres. Claro está que una vez desmantelado el régimen de hacienda en su componente material y político la tríada dejó de tener la misma efectividad, sin embargo, este poder de control sobre los hombres se mantuvo basada en una economía moral asentada en los sentidos comunes de los ahora comuneros libres:

Antes nosotros éramos de la Iglesia católica romana, pero estábamos cabreados porque no se nos atendía bien, las limosnas se lo llevaban para ellos, además discriminación a nosotros, los indígenas.

Una vez un cura de los romanos se fue a dar misa solito a una casa, ahí si ya nos cabreamos y lo agarramos, lo llevamos a la iglesia desde las nueve hasta las doce de la noche lo tuvimos encerrado llamamos a la policía y los policías se chumaron [embriagaros]. Uno entro y le habló al cura le dijo que sino firmaba el acta, ahí lo iban a dejar, así firmó el acta y ya no vino más. De ahí nos conocimos con el padre Luís Alberto y Eulogio, nos pasamos a la Iglesia anglicana, además ya era tiempo de tener pastoral indígena... Además los romanos nos hacían ir a Guamote para el bautizo, matrimonio y no querían realizar el casamiento sino eran tres o cuatro (Álvarez, 2014: entrevista).

Dos implicaciones en lo citado. Primero: no se dio una continuidad de filiación a la Iglesia romana, lo que no implicó un cambio sustancial en el tipo de creencia que se profesa, ni en su estructura jerárquica, menos en el sistema de intervención en la vida de los hombres, sino fue la Iglesia y la forma de intervención de sujeción de los sujetos lo que dio paso a lo que Foucault (1973) llamaría la emergencia del poder.

Segundo, si bien como Tuaza (2014b) afirma tanto Francisco como José Manuel (consuegros) fueron catequista de la Iglesia de Chismaute Alto por un tiempo de quince años, pero, desde su separación de la Iglesia romana, su actividad y poder como tal se consolidaron. Desde otra perspectiva, la consolidación de la pastoral indígena anglicana permitió la consolidación del poder de la red de parentesco relacionada al linaje de mando. Recordemos que ambos cumplieron una serie de funciones de autoridad como dirigentes comunales durante un lapso de quince años, su última y más valiosa función al interior de la comunidad es la de catequistas de la iglesia de Chismaute Alto, consecuentemente se dieron continuidades en su poder de mando.

---

<sup>29</sup> Gobernador de la parroquia

De manera resumida y basada en la observación participante apuntaremos algunas de las funciones de los catequistas. i) Los comuneros se reúnen para la catequesis consistente en la lectura de la Biblia y reflexiones de tipo ética-moral-religiosa cada quince días en la sede comunal, a ella asisten todos los hombres y mujeres casados de la comunidad, es decir los legítimos comuneros. Posterior a la celebración religiosa, se desarrolla la asamblea comunal de carácter político-organizativo, es en ese mismo espacio es donde las instituciones externas pueden acceder a la comunidad. Resaltemos dos elementos, primero el lugar, la sede comunal, segundo el orden, catequesis, cabildo. ii) Las actividades sociales de mayor relevancia son las relacionadas a la Iglesia, bautizos, semana santa, etc., de igual manera asisten la mayoría de los comuneros. iii) Una vez por mes los catequistas de todas las comunidades afiliadas a la iglesia anglicana, se reúnen en la casa pastoral de Guamote, ahí estudian la biblia, organizan las actividades y visitas de los sacerdotes a las parroquias comunales, más allá de esto, este es el espacio en el cual se reconstituyen los lazos intercomunales y con otras instancias u organizaciones externas a las comunidades<sup>30</sup>. iv) Intervienen en la resolución de conflictos internos de la comunidad, familiares e interfamiliares.

Por tanto, los catequistas de la comunidad intervendrán en el ámbito de la política comunal, de las políticas intercomunales y en la vida cotidiana. Sin embargo esta injerencia de poder se desarrolla en la vida cotidiana de la comunidad, tras una forma religiosa expresada en los catequistas comunales. Esta forma de poder religioso, por tanto pastoral, se ocupará fundamentalmente de las almas de los individuos, en tanto “esa dirección de las almas implica también una intervención, y una intervención permanente, en la conducta cotidiana y el manejo de la vida, igualmente en los bienes, las riquezas, las cosas” (Foucault, [1977-1978] 2009: 185). Un ejemplo de esto será el bautizo al interior de la comunidad, el niño es bendecido por el sacerdote, luego por el catequistas posteriormente por los dirigentes comunales, así el niño es integrado vía la religión a la vida comunitaria, en este caso la religión es el núcleo axial de la pertenencia comunitaria.

Revisemos tres nociones de los comuneros que desde nuestro criterio expresan la forma de intervención del poder pastoral en las interacciones de los sujetos. “Aquí no se

---

<sup>30</sup> Durante nuestra visita fueron los partidos políticos quienes frecuentaron dichas reuniones, así mismo fue en dichas reuniones que nosotros tomamos contacto con el catequista y la presidenta del cabildo.

ha visto divorcios, sí hay problemas entre parejas, pero cuando pasa eso van hasta donde el catequista o el presidente y ellos solucionan el problema, les hablan o a veces los castigan, ya después empiezan como nueva vida” (Delgado, 2014, entrevista). Por un lado, esta norma local alrededor del matrimonio pretende salvaguardar a la familia nuclear, tanto el matrimonio como la familia nuclear para la Iglesia cristiana es la base de la reproducción de su doctrina. Por otro lado, implica la intervención del catequista o de la presidenta de la comuna (esposa del catequista) en la conducción de la vida de la familia, partiendo del análisis de Foucault ([1977-1978] 2009), esta se plasmaría como parte del poder pastoral en tanto, la capacidad de conducir, dirigir, encauzar, guiar a los hombres, es decir tomarlos a cargo colectiva e individualmente durante toda su vida y en cada momento de su existencia.

El siguiente ejemplo nos muestra la construcción de la relación del poder pastoral: “Aquí cuando un taita muere la distribución de la tierra es por igual para todos los de la familia, seguimos la ley de Dios, un solo padre es para toda la familia, así igual como dice la Constitución” (Álvarez, 2014, entrevista). Nuevamente, la familia nuclear aparece en el centro. La familia desde la perspectiva de Foucault ([1977-1978] 2009) será una de las primeras formas de gobierno, en tanto el padre administra los bienes, gobierna a los miembros de la misma. Visto de la perspectiva del “pastorado es un tipo de relación fundamental entre Dios y los hombres” (Foucault, [1977-1978] 2009: 152). En este caso la ley de Dios se reflejará en las lógicas hereditarias, por tanto en la reproducción material de la familia nuclear, consecuentemente de la familia ampliada, lo que nos muestra que el poder pastoral sostenido en la verdad de una creencia se extiende más allá del gobierno de las almas, sino gobierna a los hombres, sus territorios y su reproducción material.

Una vez cuando Amada era chiquita de cuatro años no había llovido hace tres o cuatro meses. Así que temprano a las nueve de la mañana le dije ¿no quieres ir a caminar? Llevaremos una velita e iremos rezando, así nos fuimos caminando dos horas hasta el *Yana Rumi*, ahí quemamos habitas y prendimos velitas, le rezamos. Dos horas estuvimos ahí, cuando así a la mitad del camino ya empezó a llover.

Uno tiene que tener fe, el Dios vive en las alturas, como diríamos bíblicamente Abraham iba a las alturas a rezar a pedir a Dios donde había agua. Por eso cuando un va con fe, donde el Dios que vive en las alturas hay milagros (Álvarez, 2014: entrevista).

Los tres ejemplos citados muestran cómo el principio de salvación se expresa en tres dimensiones de la vida, la familia, la tierra y la creencia. Esta forma de poder relaciona tres cosas, la salvación, segundo esta se relaciona con la ley como la vía por la cual los individuos y la colectividad pueden llegar a la salvación. Tercero, “el pastorado guía hacia la salvación, prescribe la ley enseña la verdad” (Foucault, [1977-1978] 2009: 195-196).

### **La familia ampliada como dispositivo de gobierno comunal, el Buen Vivir como dispositivo político de gobierno**

La noción de *Sumak Kawsay*, fue introducida –como apunta Cortez (2010)- por las organizaciones campesinas como punto central en los debates y redacción de la nueva Constitución ecuatoriana. Este recurre, supuestamente “al legado de tradiciones indígenas”. Los puntos principales de distanciamiento a la matriz colonial serán la estrecha relación con la naturaleza y la reciprocidad que supone el juego de correspondencia cuyo resultado será cierto equilibrio y cohesión comunitaria, lo que la aproximará a las tradiciones indígenas de carácter “comunitarista y socialista porque acentúa la dimensión social sin llegar a desconocer el ámbito individual”. Una de las diferencias entre la tesis occidental liberal que sostiene que “el fundamento de la vida política sería el ‘individuo’ en ejercicio de su libertad” y el *Sumak Kawsay* es “en su comprensión prácticamente desaparece el sentido de la individualidad y adquiere relevancia la dimensión comunitaria” (Cortez, 2010: 4, 7). Por tanto, el *Sumak Kawsay* sostendrá su propuesta política en el principio de organización y de reproducción que es la comunidad.

Leamos la definición del Buen Vivir que explicita en la introducción del Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013 desarrollada por la Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES):

La satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte dignas, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas. El Buen Vivir presupone tener tiempo libre para la contemplación y la emancipación, y que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno –visto como un ser humano universal y particular a la vez- valora como objetivo de vida deseable (tanto material como



subjetivamente y sin producir ningún tipo de dominación a un otro). Nuestro concepto de Buen Vivir nos obliga a reconstruir lo público para reconocernos, comprendernos y valorarnos unos a otros –entre diversos pero iguales- a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con esto posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido (Ramírez, 2008: 387: Citado en SENPLADES, 2009: 18).

Desde la perspectiva de SENPLADES (2009) esta noción se anclará en epistemologías y cosmovisiones indígenas. Una de ellas será la noción de ciclicidad del tiempo, lo que llevará al principio de espacialidad, donde los mundos de arriba, abajo y el terreno se entrecruzan y conecta (SENPLADES, 2009: 18). Por otro lado, planteará lo colectivo del pensamiento ancestral, la recurrencia a la idea de un “nosotros”, de una comunidad que cobija y protege, demanda. Por tanto llegar a la vida plena o al *Sumak Kawsay* implica llegar “a un grado de armonía total con la comunidad y con el cosmos” (SENPLADES, 2009: 18).

El sentido de comunidad se expresará –desde la perspectiva de Ramírez (2010)- en la potencialización de los “individuos colectivos”, lo que implicará que el sujeto es concebido como “un ser humano/colectivo, universal y particular a la vez” (Ramírez, 2010: 61). A esto debemos agregar que el Buen Vivir desde la perspectiva gubernamental se constituye como “un nuevo paradigma que pasa por la idea de que el ser humano es un ser gregario y cooperativo, por lo tanto todos/as debemos asegurar el libre desarrollo de cada persona y a su vez el libre desarrollo de todos y todas para que sea posible una reciprocidad real” (Ramírez, 2010b: 128). Si bien el Buen Vivir hace referencia a una episteme indígena, desde la perspectiva del autor esta debería apoyarse en la concepción aristotélica de la “vida buena” para así convertirse en un discurso de “razón pública” (Ramírez, 2010: 11: Citado por Cortez, s/f: 16). “el fin último del ser humano es la felicidad que se alcanza en una polis feliz” (SENPLADES, 2009: 18). Haciendo clara referencia a la perspectiva aristotélica.

Ramírez hace referencia permanente y de manera sugerente a la noción de comunidad, un concepto construido por Ramírez desde múltiples vertientes. La noción del ser humano gregario y cooperativo corresponde a las reflexiones de Marx ([1857-1858] 2009) sobre las formas de producción “precapitalistas”, por otro lado, la concepción de la polis aristotélica nos referirá a ciudadanía, a la comunidad política y por último el fin de la comunidad será restablecer la reciprocidad real, sin duda esto

corresponderá a parte del acumulado de conocimiento de los pueblos indígenas. Desde nuestra perspectiva, los tres ejes epistémicos no tienen un punto de confluencia el uno con el otro, lo que hará que sea ecléctica y se introduzca de la misma manera en un discurso en construcción y resignificación permanente. Incrustar la comunidad, como categoría política, organizativa y objeto analítico corresponde a reconstituir el objeto sobre el cual se ejercerá la nueva tecnología política de gobierno.

Por otra parte, Acosta (2012) relacionará el Buen Vivir con una matriz comunitaria de pueblos que viven en armonía con la naturaleza. La perspectiva indígena como la de Macas (2010) definirá el *Sumak Kawsay* como la vida en plenitud, donde la comunidad será el principio articulador de la vida social. Distanciado de esta postura Cortez (2013) plantea analizar el Buen Vivir como un dispositivo para la administración de poblaciones:

Referirnos al “buen vivir” no por las buenas o malas intenciones contenidas en su discurso sino asumirlo analítica e históricamente como un conjunto de prácticas destinadas a la gestión política de la vida de una población. Esto significa que habrá que evaluar las acciones políticas desde el conjunto de efectos y prácticas suscitadas a propósito de la implementación o institucionalización de “buen vivir” como política pública o “razón pública” (Ramírez, 2010). Abordar el “buen vivir”, por lo tanto, como un proyecto político que se puede analizar sobre todo desde el ejercicio de la lucha política real y no tanto desde su contenido normativo o función utópica. Es lo que podríamos denominar una analítica de las prácticas políticas implicadas en el ejercicio o gestión del “régimen del buen vivir” (Constitución ecuatoriana, 2008) (Cortez, 2013: 6).

Lo que nos conducirá a asumir el Buen Vivir –desde la perspectiva del autor- como una práctica política destinada a la reproducción del régimen capitalista, como una tecnología de gobierno que inserta las prácticas locales en políticas globales, como un diseño de gestión política de formas de ciudadanía y como nuevas políticas de conocimiento destinadas a la recomposición del saber (Cortez, 2013). Es decir, en tanto el postulado del Buen Vivir como política pública y como un nuevo régimen de ciudadanización y de saber sostenga a la comunidad como eje nodal de la reproducción de la sociedad, por tanto la comunidad será el nuevo objeto de la gubernamentalidad, ya que –desde la comprensión de Foucault ([1994] 1999)- será sobre esta forma de organización que desarrollará nuevas formas de saber, de economía política y dispositivos de seguridad (Foucault, [1994] 1999).

Por lo visto en la comunidad de Chismaute Alto el dispositivo político de gobierno como es el Buen Vivir no llega a intervenir en la reproducción de la forma comunidad. Puesto que la injerencia en la reproducción de la comunidad se circunscribe a la escuela como medio de reproducción. Meneses (2014) apuntará que es la escuela el dispositivo del régimen del Buen Vivir, puesto que esta desempeñará el rol de la reproducción de las nociones de ciudadanía y de saber, a partir de la transmisión de la curricula estatal.

Más allá de eso, debemos considerar dos elementos de mayor profundidad en el análisis de la relación entre régimen del Buen Vivir y la comunidad campesina de Chismaute Alto. Primero, la concepción de comunidad inscrita en el marco del Buen Vivir refleja una visión utópica de la misma, ya que se presupone a la comunidad como una unidad organizativa homogénea y ausente de contradicciones internas, de igual manera se presupone que la forma comunidad se relaciona armónicamente con la naturaleza, dando a entender un relacionamiento mecánico naturaleza-ancestros-comunidad. Otro elemento será la ausencia de una perspectiva tanto histórica como etnográfica en relación a la comunidad, lo que le quitará su base empírica. Por tanto, si el régimen de Buen Vivir plantea como nuevo sujeto de gobierno a la comunidad, ¿a qué tipo de comunidad hace referencia?

Segundo, ¿por qué no es posible que el Buen Vivir, se plasme como un dispositivo político de gobierno? Al interior de la comunidad de Chismaute Alto esto no se da debido a que la forma de reproducción de las redes de parentesco ampliado, las cuales se constituyen en el dispositivo comunal de gobierno, lo que inhibe las posibilidades que el Buen Vivir se constituya en una forma de gobierno estatal efectiva sobre la reproducción de la comunidad.

### *Recapitulando*

La forma de reproducción de la comunidad campesina se da a partir de la reproducción y ampliación de las redes de parentesco de las familias extensas. Lo cual en el caso de la comunidad de Chismaute Alto pasa por el matrimonio, en tal caso el matrimonio endogámico se ha constituido en una estrategia de reinserción al interior de las redes de parentesco, en particular en el caso de los exhuasipungos de Gramapamba, esto ha permitido la irrupción de estos sujetos en las estructuras de poder, permitiendo así la reconfiguración de las relaciones de poder. Lo que se da en base a un factor

estructurante pertenecer a un linaje de mando o bien contraer matrimonio con un descendiente de *jipu*.

Una vez consolidadas las relaciones de parentesco y haber reconfigurado positivamente las redes de poder al interior de la comunidad, el matrimonio endogámico permitirá solidificar las alianzas entre las familias descendientes de un linaje de mando. En conclusión el matrimonio al interior de la comunidad funcionará en base a la siguiente lógica: primero el matrimonio exogámico como primera forma de ampliación de las redes de parentesco, segundo el matrimonio endogámico como estrategia de reproducción de las alianzas de poder de las familias descendientes de un linaje de mando.

Los descendientes de *jipus* o casados con descendientes de estos, no irrumpieron de manera directa en las estructuras de poder de la comunidad, sino que ello fue resultado de un proceso largo y continuo de legitimación de su descendencia a partir de la articulación con agentes externos a la comunidad, ONG y la Iglesia, para posteriormente ingresar en la dirigencia del cabildo. La irrupción en el cabildo de los descendientes del linaje de mando tendió a reproducir los roles de intermediarios sociales, étnicos y culturales propios de los mayores durante el régimen de hacienda.

Una vez desvinculados formalmente del cabildo, estos se articularon a la Iglesia, haciéndose catequistas, lo que les permite ejercer el poder de tipo pastoral sobre la comunidad. Lo que hará que las redes de parentesco ampliado de las familias descendientes de linaje de mando se constituyan en dispositivos de gobierno local.

Desde otra perspectiva, la comunidad campesina andina se estructurará –como sostiene Estermann ([2006] 2007)- en una racionalidad propia la cual contiene su propia lógica sustentada en cinco principios, la relacionalidad, la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad. Lo que indudablemente estructurará prácticas y formas de interacción entre los sujetos, la comunidad, la naturaleza y el cosmos, dando como resultado su propia cosmología, antropología, ética y teología.

Desde nuestra investigación la comunidad campesina se reproduce a partir de la reproducción de las redes de parentesco de las familias ampliadas y estas se constituyen en una forma de gobierno de tipo pastoral tomando la forma de un dispositivo de gobierno, la noción de comunidad y el Buen Vivir como discurso no se constituirán de

forma efectiva en un dispositivo político de gobierno, en tanto el Estado y su régimen político no guarden relación y se vincule con la estructura de reproducción de las redes de familias extensas.

## CONCLUSIONES

La investigación fue desarrollada en la comunidad campesina de Chismaute Alto, la misma es comuna libre desde su reconocimiento por la Corona española en 1600, sin embargo esta comunidad se halló cercada hasta 1973 por comunas huasipungo relacionadas a las hacienda de Pasñag y Totorillas, ambas características hicieron de esta comunidad un sujeto particular de estudio.

La investigación partió de una reflexión genérica, cómo las comunidades campesinas han sobrevivido y se han adaptado a los embates del capitalismo. Autores substantivistas como Marx y Polanyi por citar algunos, identificaron el cambio de la propiedad de la tierra y de las relaciones del campesino con la emergente clase burguesa durante la consolidación del modelo de producción capitalista como hitos importantes de la modernidad. En este sentido la investigación se planteó como preguntas: ¿En qué medida el elenco de estrategias de producción y reproducción de las familias campesinas de Chismaute Alto construyen la comunidad campesina en los Andes del siglo XXI?; y ¿En qué medida el Buen Vivir es un dispositivo político de gobierno contemporáneo de la comunidad campesina? Ambas se anclaron en un objeto, la comunidad campesina como sistema de reproducción flexible material, social, cultural y política lo que le permite reacomodar sus estrategias en pos de sobrevivir a los distintos regímenes de gobierno. Para esta investigación fue el régimen del Buen Vivir.

La investigación de campo se realizó por un periodo de cuarenta y cinco días de convivencia en la comunidad, durante ese tiempo vivimos en la casa de Francisco A y María B ambos son dirigentes comunales y espléndidas personas. Durante nuestra estancia se cosechó en sus terrenos, se visitó sus tierras, se trabajó como profesor en la escuela de la comunidad, participamos en la minga, en las fiestas y en la vida cotidiana de la comunidad y de la familia anfitriona. Esta forma de proceder nos permitió acercarnos a las prácticas cotidianas de la familia y la comunidad, objetivo fundamental de la metodología. Inmiscuirnos en las prácticas diarias, nos permitió acceder a información vivencial y no así a discursos estructurados, con respuestas estructuradas para los investigadores, sino que fueron las caminatas, las cenas, la preparación de la comida, el trabajo en el campo envueltos en extensos diálogos, lo que nos proporcionó información, de igual manera recurrimos a la aplicación de tres instrumentos de

recolección de información: la cartografía social, la genealogía de tres familias de la comunidad y los calendarios agrícolas.

De manera esquemática graficaremos la ruta de investigación que se siguió: primero se realizaron pesquisas y observaciones participantes relacionadas a los medios de vida y la propiedad de la tierra, resultado de esto descubrimos dos elementos centrales; el cambio en los límites comunales y la propiedad de la tierra, resultado de esto la espacialización de las redes de parentesco, en ese momento las redes de parentesco parecían ser el eje axial de la reproducción comunal, es así que seguimos esa pista y se realizaron las genealogías con lo cual se identificaron los linajes de mando. Ambos elementos nos aproximaron a una idea las continuidades de los linajes de mando tras la reforma agraria y las estrategias de reinserción de las familias de poder en las redes de poder local. Uno de los elementos que nos llamó la atención fue la ausencia de la noción del Buen Vivir, esta no surgió ni en conversaciones entre los comuneros, ni con nosotros, menos aún en las prácticas, es decir la comunidad no se remitía al régimen del Buen Vivir. En la continua escucha y observación participante, nos dimos cuenta de que el Buen Vivir como dispositivo de gobierno no tenía ninguna incidencia al interior de la comunidad, sino que eran las redes de interacción de las familias ampliadas las que se constituían en el dispositivo de gobierno local, lo que nos llevó a plantearnos una nueva pregunta. ¿En qué medida la red de parentesco ampliado de la comunidad se constituye en un dispositivo de gobierno local al interior de la comunidad?

Primera conclusión: Gran parte de las investigaciones en torno a las comunidades campesinas han planteado que los sistemas de propiedad colectiva de la tierra y la gestión comunal de recursos, constituyen uno de los pilares fundamentales para la pervivencia de la comunidad andina, así mismo este sistema de propiedad sería un elemento intrínseco a la racionalidad “no capitalista” de reproducción de la familia campesina como de la comunidad. Nuestra investigación sin embargo, evidencio que el régimen de propiedad colectiva de la tierra, así como la gestión comunal de recursos, no son la columna vertebral de la reproducción y pervivencia de la comunidad campesina, sino que lo son las estrategias de reproducción de la familia ampliada desplegadas durante los procesos de cambio de límites territoriales, así como durante la parcelación de la tierra. Es decir, si bien en un primer momento la propiedad colectiva de la tierra fue el argumento sustancial para la cohesión comunal, una vez consolidada la propiedad colectiva, consecuentemente los límites comunales, esta pasa a segundo

plano. Será la parcelación de las tierras comunales en base a lógicas de apropiación privada sostenida en las redes de parentesco lo que hará a la cohesión comunal en tanto la parcelación hace a la reproducción directa de la familia nuclear inscrita al interior de redes de parentesco. Por tanto, la privatización de la tierra no es contraria a lógica de reproducción campesina sino que la consolida.

Segunda conclusión: Las investigaciones alrededor de la comunidad campesina parten de un supuesto. La comunidad tiene bien delimitados sus límites territoriales. Según nuestro caso de estudio la consolidación de los límites comunales es resultado, por un lado, de extendidos procesos de negociación tanto con campesinos como con personas externas a la comunidad, por otro son producto de la capacidad de negociación de las familias al interior de la comunidad con otras externas a ellas, lo que en el caso de estudio dio como resultado la inserción de familias exhuasipungos a las redes de parentesco de las familias propias del anejo libre de Chismaute.

Tercera conclusión: los estudios realizados en torno a las redes de parentesco campesino han aseverado que las mismas son una estrategia desarrollada por las familias nucleares para el acceso a redes de parentesco ampliada, consecuentemente a tierras comunales de la familia extensa y a mano de obra recíproca, basada en el matrimonio endogámico y exogámico. Nuestro estudio demostró que el matrimonio, por tanto la ampliación en las redes de parentesco, no responde –estrictamente– a la necesidad de acceso a tierras, sino que el matrimonio se constituye en una estrategia de irrupción en las estructuras de parentesco y de poder de las familias propias de la comunidad. Expliquémonos, el matrimonio exogámico se constituyó –entre las familias investigadas– en una estrategia primero de inserción en las redes de parentesco local, lo que las legitimó frente al resto de la comunidad, sin embargo estos matrimonios preferenciales se realizaron entre descendientes de linajes de mando, es decir hijos/as de *jipus*. Por otra parte, el matrimonio endogámico entre la segunda generación de los descendientes de *jipus* tuvo como finalidad afianzar los lazos de poder construidos por la primera generación de matrimonios. Por tanto, el matrimonio exogámico tuvo como finalidad la inserción de nuevas familias en las estructuras de parentesco y de poder local. El matrimonio endogámico que es resultado de una estrategia consecuente tuvo como finalidad consolidar las alianzas de poder y ratificar la forma de propiedad. En conclusión el matrimonio se constituye en una estrategia de ampliación de las redes de poder para la constitución nuevas formas gobierno.



Cuarta conclusión: Múltiples investigaciones han sostenido que la forma de organización comunal para persistir en el tiempo ha asumido nuevos roles en relación al Estado, basados en reivindicaciones étnicas o bien en la cobertura de servicios básicos. Sin embargo, la investigación mostró, primero que la forma de organización comunal no está supeditada a los regímenes de gobierno como el del Buen Vivir, sino que está estructurada en torno a la reproducción de las redes de interacción de las familias ampliadas contenedoras de poder –o en nuestro caso descendientes de un linaje de mando-. En el caso de estudio se comprobó que en un periodo de quince años fueron miembros emparentados de las familias descendientes de un linaje de mando quienes de forma intercalada detentaron cargos al interior del cabildo, así como fuera de este, relacionados con ONG y la Iglesia. La forma de gobierno comunal es resultado de las estrategias de reproducción del poder de las alianzas entre las familias ampliadas descendientes de un linaje de mando, el cual tenderá a reproducir el poder al interior de estas.

Quinta conclusión: En relación a la anterior, los linajes de mando y su capacidad de irrupción en las estructuras de poder local, no se limitan a intervenir en las formas de representación y organización formal de la comunidad, el cabildo, sino que despliegan una serie de estrategias que les permite ejercer el poder desde ámbitos no solamente relacionados a la representación, sino al gobierno de los hombres, instauran un tipo de gobierno que se sostendrá en una forma específica de producción de verdad, de sanción de la ley, por tanto de salvación. Es decir el poder de las redes de parentesco ampliado se sostendrá en el poder pastoral, en tanto una forma específica de gobierno local. Entonces será la compleja red de interacción entre las familias ampliadas descendientes de un linaje de mando, insertas en el cabildo, así como dentro de las instituciones productoras de saber lo que las constituirá en un dispositivo local de gobierno.

Sexta conclusión: El Buen Vivir ha sido definido tanto desde el Estado como desde los intelectuales orgánicos del movimiento indígena-campesino como la vida plena, a esta se la atribuido cierto origen indígena, así como se lo ha relacionado a nociones aristotélicas como la buena vida (Ramírez, 2010b). En este sentido la comunidad ha sido planteada como el eje articulador para la consecución de esa buena vida o la plenitud. Pero, autores como Cortez (2010) han planteado al régimen del Buen Vivir como una forma específica de gestión de la vida, como un dispositivo político de gobierno. Lo que supondrá la capacidad de intervenir en todos los ámbitos de la vida,

así como en el total de la población. Sin embargo, su espectro de intervención en la reproducción de la vida en la comunidad de Chismaute Alto, se reduce a la escuela<sup>31</sup>. Dos razones explican el reducido ámbito de intervención del régimen de Buen Vivir, primero la forma de reproducción comunal se da a partir de la reproducción de la compleja red de las familias ampliadas; segundo, el cabildo -órgano político por excelencia de la comunidad- es una institución que permite la reproducción del poder de estas familias. Ambos elementos hacen que las redes de familia ampliada se constituyan en un dispositivo de gobierno local, el régimen de Estado no interviene en las lógicas de reproducción de las familias ampliadas, puesto que no responde a su objeto de gobierno. Por tanto el Buen Vivir no tiene injerencia en la reproducción de la comunidad en tanto no irrumpe en las formas de reproducción de poder de las familias ampliadas.

Primera conclusión final: Considerando que la investigación es un estudio de caso, por lo cual la presente conclusión no tiene un carácter general. La comunidad puede ser entendida como el complejo y denso tejido de relaciones de reproducción de las familias ampliadas, las cuales tienen la capacidad de incidir en la reproducción de los medios de vida, en las formas de reproducción social y política de las familias nucleares.

Segunda conclusión final: El complejo y denso tejido de relaciones de reproducción de la familia ampliada, puede ser entendido como la capacidad de regenerar su poder en base a alianzas selectivas de matrimonios con el fin de propagar, mantener, ampliar y consolidar su poder al interior de las estructuras de parentesco de la comunidad.

Tercera conclusión final: El dispositivo de gobierno local comunal, puede ser entendido como la facultad de irrupción y emergencia del poder de las redes de parentesco ampliado al interior de las instituciones comunales en tres ámbitos, el mercado, la organización-representación política y la fe. La convergencia de las tres permite que estas generen un tipo de saber capaz de constituirse en una forma de gobierno local.

De manera relacional la investigación nos aproximó a nociones como las continuidades del régimen de hacienda, esta se expresará en dos hechos: por un lado la presión organizativa de los huasipungueros en la reconfiguración de límites comunales

---

<sup>31</sup> Como hace referencia Ana Meneses en su tesis de maestría, 2014

y la distribución de tierras; segundo, la continuidad de los linajes de mando de los intermediarios étnicos y sociales como fueron los *jipus*. Lo que nos lleva a pensar en la continuidad de la economía moral de la hacienda por parte de los descendientes de los linajes de mando.

De igual manera esta investigación nos dejó interrogantes tales como, ¿Cuál es el punto de ruptura del régimen de hacienda en los sentidos comunes de los comuneros? ¿En qué medida las continuidades del régimen de hacienda aún reproducen la economía moral del régimen de hacienda? ¿Dónde y hasta donde el Estado y sus regímenes intervienen realmente en la reproducción de la comunidad campesina? ¿Hasta qué punto la comunidad campesina desarrolla sus estrategias de reproducción organizativa con el fin de conciliar con ciertos regímenes de gobierno? ¿Es posible que los linajes de mando se remonten a los *varayoc*?

## BIBLIOGRAFÍA

Acanda, Jorge Luís (2007). *Traducir a Gramsci*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Acosta, Alberto (2012). *Buen vivir. Sumak Kawsay: Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya Yala.

Acosta Alberto, Martínez Esperanza y Sancher William (2013). “Salir del extractivismo: una condición para el *Sumak Kawsay*. Propuesta sobre petróleo, minería y energía en el Ecuador”. En: *Alternativas al capitalismo colonialismo del Siglo XXI*. Grupo permanente de trabajo sobre alternativas al desarrollo. Quito: Abya yala, Universidad Politécnica Salesiana, Fundación Rosa Luxemburgo.

Agamben, Giorgio (2011). “¿Qué es un dispositivo?”. *Sociológica*. Año 26 N° 73: 249-264.

Albó, Xavier [1984] (1986). “Bases étnicas y sociales para la participación aymara”. En: *Bolivia: la fuerza histórica del campesinado* Fernando Calderon y Jorge Dandler (comp): 401-443. La Paz: UNRISD, CERES.

Albó, Xavier, Galo, Ramon (1994). *Comunidades andinas desde dentro: dinámicas organizativas y asistencia técnica*. Quito: CECI, Abya-Yala.

Bretón Solo de Zaldívar, Víctor (1993). “¿De campesino a agricultor? La pequeña producción familiar en el marco del desarrollo capitalista”. *Noticiero de Historia Agraria*. N° 5: 127-159.

----- (1997). *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Departament d’Història, Departament de Geografia i Sociologia, Departament d’Història de l’Art i Social, Facultat de Lletres, Universitat de Lleida.

----- (2012). *Toacazo: En los andes equinocciales tras la reforma agraria*. Quito: Universidad de Lleida, FLACSO-Sede Ecuador, Abaya Yala.

----- (2013). “Etnicidad, desarrollo y ‘Buen Vivir’: reflexiones críticas en perspectiva histórica”. *Revista europea de estudios latinoamericanos y del Caribe*. N° 5 Octubre: 71-95. [www.erlacs.org](http://www.erlacs.org)

Bretón Víctor, Cortez David y García Fernando (2014). “Presentación Dossier”. *Iconos. Revista de ciencias sociales. En busca del Sumak Kawsay*. N° 48: 1-17.

Boccaro, Guillaume (1996) “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y transculturación de los Reche-Mapuche del centro-sur de Chile (XVI-XVIII). *Revista de Indias*. Vol LVI Num 208: 659-695.

Chayanov, Aleksandr.V [1925] (1979). “Introducción”. En *La organización de la unidad económica campesina*. En: *Economía campesina*. 87-104. Orlando Plaza (Presentación y selección de textos). Lima: DESCO.

----- [1925] (1979) “Acerca de la teoría de los sistemas económicos no capitalistas”. En: *Economía campesina*. 107-136. Orlando Plaza (Presentación y selección de textos). Lima: DESCO.

Castro, Edgardo (2008). “Biopolítica: de la soberanía al gobierno”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Vol. XXXIV. N° 2.

Córtez, David (2010). “Genealogía del “buen vivir” en la nueva constitución ecuatoriana”. En: *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Raúl Fornet-Betancourt (Hg.). Band 30. Wissenschaftsverlag Main, 227-248.

----- (s/f) “Sumak Kawsay y Buen Vivir en Ecuador: un balance” Quito. FLACSO-Sede Ecuador.

----- (2013). “Buen Vivir’: ¿Biopolítica o alternativa? En: *Reflexiones sobre los límites del desarrollo: Memorias del sexto congreso iberoamericano sobre desarrollo y ambiente VI CISDA*. María Cristina Vallejo y Mateo Aguado Caso (comp). 131-142. Quito: FLACSO- Ecuador, SENPLADES y REDIBEC.

CIDA (1965): *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola Ecuador*. Unión Panamericana, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos. Washington DC.

Contreras, Jesús (1996). “Las formas de organización comunal en los Andes: Continuidades y cambios”. En: *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y de América Latina*. Marie Noëlle Chamoux-Jesús Contreras (ed). Barcelona: Icaria Institut Català d’Antropologia.

Cotlear, Daniel (1988). “Cambio institucional, derechos de propiedad y productividad en las comunidades campesinas”. *Revista andina*, año 6. Nº 1: 7-50.

Deleuze, Gilles [2010] (2012). “¿Qué es un dispositivo?”. En: *Contribuciones a la guerra en curso*. (Deleuze y Tiquun. Autores). Madrid: Errata Naturae Editores.

De la Cadena, Marisol (1986). “Cooperación y mercado en la organización comunal andina”. *Revista Andina*, Año 4. Nº 1: 31-58.

Escobar, Arturo (2010): “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo”, En Víctor Bretón [Ed.], *Saturno devora a sus hijos: Miradas críticas sobre el desarrollo y sus promesas*. Barcelona: Icaria.

Estermann, Josef (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz. ISEAT.

Esposito, Roberto [2004] (2006). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires. Amorrortu.

Ferrín, Rosa (1980) “Transformaciones en las relaciones sociales de producción en el agro serrano: el caso Totorillas” Tesis de maestría en ciencias sociales con mención en estudios del desarrollo. FLACSO-Sede Ecuador.

----- (1982) “De la forma huasipungo de trabajo a la economía comunitaria: un caso de transformación de las relaciones sociales de producción” En: *Estructuras agrarias y reproducción campesina: Lecturas sobre transformaciones capitalistas en el agro ecuatoriano*. Cristian Sepúlveda (Selección de textos y comentario): 19-202. Quito: IIE y PUCE.

Foucault, Michael [1969] (1988). *La arqueología del saber*. México. Siglo veintiuno editores.

----- [1970] (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires. Tusquets editores.

----- [1977-1978] (2009). *Seguridad, territorio, población*. México, Argentina, Brasil, Colombia, Chile, España, Estados Unidos de América, Perú, Venezuela: Fondo de Cultura Económica.

----- [1978-1979] (2010). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- [1994] (1999). *Estética, ética y hermeneútica*. Buenos Aires: Paidós.

----- (1973). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Gascón, Jorge (2005) “Compadrazgo y cambio en el Altiplano peruano”. *Revista española de antropología americana* Vol 35: 191-206.

Geertz, Clifford [1973] (2010). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Gonzales de Olarte, Efraín (1982). “Economía campesina en el Perú”. *Pensamiento Iberoamericano. Revista de Economía Política*, Año 1982 Julio-Diciembre, Nº 2: 212-216.

Gudynas, Eduardo (2012). “Buen Vivir y crítica al desarrollo: Saliendo de la modernidad por la izquierda”. En: *Contrahegemonia y Buen Vivir*, Francisco Hidalgo y Álvaro Márquez (edt). Quito: Universidad Central del Ecuador y Universidad de Zulia.

Guerrero, Andrés (1984). “Estrategias campesinas indígenas de reproducción: de apegado a huasipunguero (Cayambe-Ecuador)”. En: *Estrategias de supervivencia de la comunidad andina*. José Sanchez-Parga et. al (comp): 217-253. Quito: CAAP.

----- (1991). *La semántica de la dominación: El concertaje de indios*. Quito: Ediciones Libri Mundi.

----- (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador y IEP.

Hardt, Michael y Negri Antonio [2000] (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Hobsbawm, Eric [1971] (2009). “Introducción”. En: *Formaciones económicas precapitalistas*. Karl Marx, Eric Hobsbawm (autores): 9-67 México D. F., Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI Editores s. a.

Ibarra, Hernán (2004). “La comunidad campesina/indígena como sujeto socioterritorial”. *Ecuador Debate*, Año 2004, N° 63: 185-206.

Iturralde, Diego (1980) *Las comunidades indígenas y los anejos*. Colección Pendoneros. Quito: IOA

INEC (2010). *Resultados del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador: Fascículo provincial Chimborazo*. Quito: INEC.

Kerblay, Basile (1979). “Chayanov y la teoría del campesinado como un tipo específico de economía”. En: *campesinos y sociedades campesinas*, Teodor Shanin (selección). México: Fondo de Cultura Económica.

Kervyn, Bruno (1992). “Comunidades campesinas: ¿instituciones obsoletas? (Mercado de tierras: Argumentos para un debate)”. *El problema indígena hoy. Cuadernos de la realidad ecuatoriana*, Año 1992, N° 5: 7-28.

Larrea, Ana María (2009). “La disputa de sentidos por el buen vivir como proceso contrahegemónico”. En *Los nuevos retos de América Latina socialismo y sumak kawsay*. SENPLADES (Comp): 15-28. Quito: SENPLADES.

Lévi-Strauss, Claude [1969] (1998). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelo: Paidós.

Macas, Luís (2010). “Sumak Kawsay: La vida en plenitud”. En *América Latina en movimiento* 452: 15.

Mariátegui, José Carlos [1928] (1972). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.

Martínez, Carmen (Comp) (2009). *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO-Ecuador, Ministerio de cultura.



Martínez Valle, Luciano [1987] (2002). *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: ILDIS Abya-Yala-OXFAM-FLACSO.

Marx, Carlos y Engels Federico [1846] (1963) *Obras escogidas*. La Habana: Editorial política.

Marx, Carlos [1857-1858] (1971). El método en la economía política. México: Colección 70.

----- [1850-1852] (1979). “El campesinado como clase”. En: *campesinos y sociedades campesinas*, Teodor Shanin (selección). México: Fondo de Cultura Económica.

----- [1857-1858] (2009). “Formas que preceden a la producción capitalista. (Acerca del proceso que precede a la formación de la relación de capital o la acumulación originaria)”. En: *Formaciones económicas precapitalistas*. Karl Marx, Eric Hobsbawm (autores): 67-118 México D. F., Buenos Aires, Madrid: Siglo XXI Editores s. a.

Malinowski, Bronislaw [1973] (1986). “Introducción”. En *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Ediciones Península.

Meses, Ana Isabel (2014). “Educación intercultural bilingüe para el Buen Vivir en una comunidad Kichwa hablante en Chimborazo-Ecuador”. Tesis de Maestría en Antropología. FLACSO-Sede Ecuador (en elaboración).

Ministerio de Salud Pública Ecuador (2014). “Mapa de puestos de salud”. <http://geosalud.msp.gob.ec/Gui/indexDPA.php?id=0>. Septiembre 4 2014.

Morey, Miguel. [1990] (1995). “Introducción”. En: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Michael Foucault (autor): 10-44. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A y I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Negri, Antonio (2013). “Biocapitalismo y constitución política del presente”. En: *Biocapitalismo, procesos de gobierno y movimientos sociales*. Mauro Cerbino y Isabella Giunta (compiladores). 9-19. Quito: FLACSO-sede Ecuador.

Oviedo Freire, Atawallpa. (2012) “El posmoderno Buen Vivir y el ancestral *sumakawsay*”. En *Construyendo el Buen Vivir*. Guillen Garcia, A y Phélan Casanova M (Comp). Cuenca. Universidad de Cuenca, Facultad de Ciencia Económica y Administrativa y PYDLOS.

Polanyi, Karl [1957] (1992). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

PDOT de Chimborazo (2011): *Documento de soporte – línea base*. <http://www.chimborazo.gob.ec/chimborazo/images/stories/doc2014/1.%20Diagnostico%20%28Linea%20base%29.pdf> (visitada, 28.06.14).

Ramírez Gallegos, René (2008). “Introducción”. En *Plan nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito: SENPLADES.

----- (2010a). “Socialismo del *sumak kawsay* o biosocialismo republicano”. En *Los nuevos retos de América Latina socialismo y sumak kawsay*. SENPLADES (Comp): 55. Quito: SENPLADES.

----- (2010b). “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir”. En *Sumak Kawsay/Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Irene León (Coor). Quito: FEDAEPS (2da).

Sánchez-Parga, J (1984). “Estrategia de supervivencia”. En: *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*”. Manuel Chiriboga, Galo Ramón y J. Sanchez-Parga et. al: 9-57. Quito: CAAP.

----- (1984b). “Estructuras espaciales del parentesco en los Andes: Salamalag chico”. En: *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*”. Manuel Chiriboga, Galo Ramón y J. Sanchez-Parga et. al: 154-210. Quito: CAAP.

Sepúlveda, Cristian (1982). “Vías de transformación, económicas campesinas y política agraria: Tres dimensiones de la discusión agraria actual en el Ecuador”. En: *Estructuras agrarias y reproducción campesina: Lecturas sobre transformaciones capitalistas en el agro ecuatoriano*. Cristian Sepúlveda (Selección de textos y comentario): 9-65. Quito: IIE y PUCE.

SENPLADES (2009) *Plan nacional para el Buen Vivir 2009-2013*. Quito: SENPLADES.

Serrano, Antonio (2011). “Ética del *Sumak Kawsay*”. En: *Revista Sarance*. N° 27. 17-39.

Shanin, Teodor [1971] (1979). “El campesinado como factor político”. En: *campesinos y sociedades campesinas*, Teodor Shanin (selección). México: Fondo de Cultura Económica.

Sierra, Natalia (2012) “La avanzada del post-neoliberalismo encubierta en un usurpado discurso de izquierda”. En: *SUMAK KAWSAY o Plan Nacional del Buen Vivir ¿qué está detrás del discurso?*, Elizabeth Bravo y Cecilia Chérrez (ed). Quito: Acción Ecológica

Tuaza, Luís Alberto (2011). *Runakuna ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munakunachu: La crisis de movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.

----- (2014). “Administración de poblaciones y disputas al interior del sector indígena en Chimborazo”. Ponencia presentada en el Seminario Hegemonía, Dominación y Administración de Poblaciones en América Latina: Miradas y Debates desde la Investigación, Julio, 16-17, Quito, Ecuador.

----- (2014b) “Comunidades indígenas de la provincia Chimborazo, Ecuador” En: *Anthropologica* Número 32. 191-213.

----- (2014c) “La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación” En: *Revista de Antropología Social* Número 23. 117-135.

Velasco, Fernando (1979) *Reforma agraria y movimiento campesino indígena de la sierra: Hipótesis para una investigación*. Quito: El Conejo.

Viola Recasens, Andreu (2011). *Desarrollo, bienestar e identidad cultural: del desarrollismo etnocida al Sumak Kawsay en los Andes*. Barcelona-España: Universidad de Barcelona.

Wikipedia (2014). “Mapa provincia Chimborazo”.  
<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/4/44/Chimborazo.JPG/250px-Chimborazo.JPG>. Septiembre 1 2014.

Wolf, Eric [1971] (1982). *Los campesinos*. Barcelona-España. Nueva Colección Labor.

### **DOCUMENTOS**

Carta de la comunidad de Chismaute al IERAC, 1973

Carta de la comunidad de Chismaute, 28 de septiembre de 1987

Carta de la comunidad de Chismaute, 15 de diciembre 1987

Actas de posesión de cabildo comunidad de Chismaute, 1973 – 2000

### **ENTREVISTAS**

Amada, 2014

Álvarez, 2014

Bocón, 2014

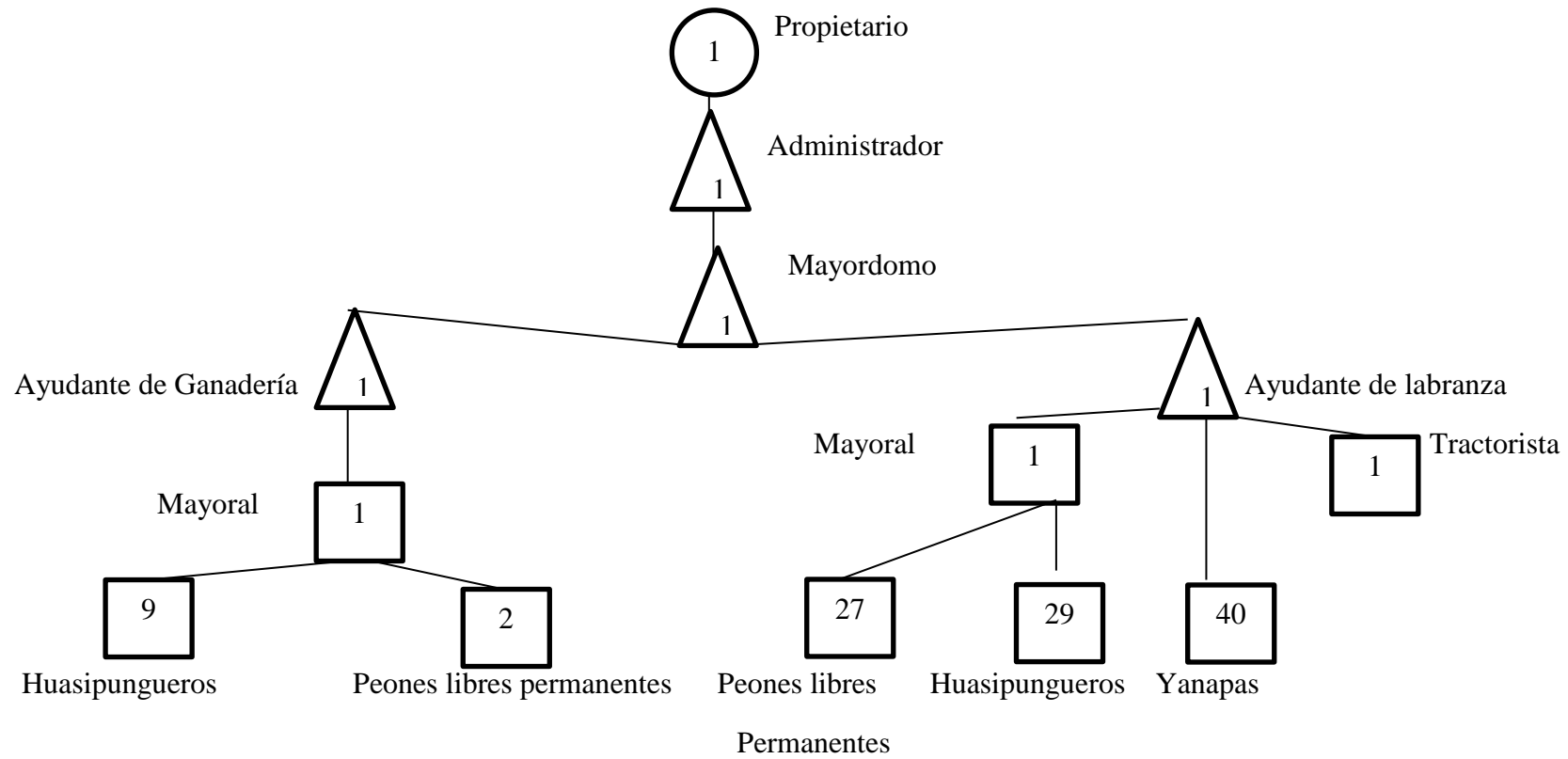
Caisa, 2014

Delgado, 2014

Yantalema, 2014

# ANEXO I

## SISTEMA SOCIAL DE LA HACIENDA CHIMBORAZO



Fuente: Informe, CIDA, 1965: 283.