



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

Tesis doctoral

**Autonomía y resistencia de las comunas étnicas de
la costa del Ecuador.**

El modo de vida comunitario: ¿una propuesta
decolonial?

Marie-Therese Lager

Dirección: Silvia G. Álvarez Litben

Universidad Autónoma de Barcelona

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Antropología Social y Cultural

Septiembre, 2022

“Intento dejar sembrando algo para que se haga resistencia porque si no resistimos nos va a comer el dragón y nos va a vomitar lejos”

(comunero y exdirigente, 2019)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
I. El escenario y objeto de estudio.....	4
II. Consideraciones metodológicas.....	11
II.1 La idea inicial y la construcción final de la hipótesis.....	12
II.2 Objetivos.....	16
II.3 Fases del trabajo de campo y técnicas implementadas.....	17
II.3.1 Entrevistas semiestructuradas.....	18
II.3.2 La observación participante.....	22
II. Especificación de los capítulos.....	24
III. Estilo.....	32
CAPÍTULO 1. Un acercamiento teórico al discurso hegemónico y posibles salidas a partir de los debates decoloniales.....	33
1. La Modernidad. Un breve análisis de sus transformaciones y orígenes históricos.....	34
2. El grupo decolonial: Su conformación y orígenes epistemológicos.....	37
3. El sistema mundo moderno de Wallerstein y la perspectiva crítica de la inflexión decolonial.....	43
4. Propuestas para una nueva forma de pensar, mirar y diseñar.....	47
4.1 Prácticas basadas en el lugar.....	55
5. Debates interculturales: Hacia una coparticipación activa.....	63
5.1 El derecho moderno y el constitucionalismo latinoamericano.....	66
5.2 Propuestas interculturales.....	70
6. Paradojas de la perspectiva decolonial.....	75
CAPÍTULO 2. De lo macro a lo micro. La articulación del sistema mundo moderno colonial en el contexto ecuatoriano.....	82
1. El desarrollo como discurso y el tratamiento de la “pobreza”.....	83
1.1 La génesis del discurso desarrollista en el Ecuador.....	89
1.2 Una breve reseña de las coyunturas políticas y económicas en el Ecuador, a partir de los años 50.....	94

2. Constitucionalismo, modernidad y propiedad privada.....	112
2.1 Un resumen de las reformas constitucionales en el Ecuador.....	117
3. La Ley de Comunas en el contexto de las políticas liberales.....	124
3.1 El fraccionamiento de los territorios comunales: ¿la desaparición del proyecto comunal?.....	134
4. Turismo, desarrollo y sustentabilidad.....	144
4.1 Definiciones y antecedentes de la industria turística.....	144
4.2 La industria turística como estrategia del desarrollo.....	147
4.2.1 La sustentabilidad en el turismo como táctica del desarrollismo.....	152
4.3 Inversión y negocios en el sector turístico del Ecuador.....	154

CAPÍTULO 3. “De grano en grano llena el buche la gallina”.

La lógica comunal y el proyecto comunitario.....	161
1. Presentación de los casos de estudio y su devenir histórico.....	162
1.1 La primera modernidad (el tiempo colonial).....	172
1.2 La segunda modernidad y la modernización (desde los años 30 hasta los años 80).....	175
1.2.1 La sequía: de “aislamiento geográfico” a la interconexión entre el mundo comunal y el mundo urbano.....	180
1.2.2 La renovación de la carretera principal y la llegada de los primeros residentes.....	183
2. La reproducción del discurso hegemónico a nivel local.....	186
2.1 Los inicios del turismo desde los años 80.....	187
2.2 La intervención de actores externos.....	194
2.2.1 Desposesión, desigualdades y creación de nuevas dependencias.....	200
2.2.2 Montañita. ¿Un lugar sin ley ni orden?.....	203
2.2.3 Olón, un lugar para el turismo residencial.....	209
2.2.4 Libertador Bolívar, la intervención de las ONG.....	219
2.3 La intervención de los agentes estatales.....	223
3. La lógica otra y el proyecto comunitario.....	232
3.1 La organización comunal y administración interna.....	235
3.1.1 Alianzas sociales con fines políticos.....	244

3.1.2	Vínculos familiares y presión colectiva.....	250
3.2	La autonomía económica y gestión comunitaria.....	253
3.3	El territorio comunal: “lo que somos y de dónde venimos”. Significado y sentido de pertenencia.....	259
3.4	La construcción identitaria.....	268
3.4.1	Entre la memoria y lo inmemorable.....	271
3.4.2	La “indigenización” como capital político.....	277
3.4.3	El turismo y la creación de un imaginario étnico.....	284
3.5	“Porque a pesar de todo, estamos por un buen camino”. El derecho a la superación y el desarrollo.....	289

CAPÍTULO 4. ¿El proyecto comunal, un proyecto decolonial?

Mecanismos de resistencia.....	299
1. Entre dependencias y autonomías.....	300
2. La institucionalización de lo comunal.....	305
3. El traspaso territorial o el sacrificio para conseguir “algo”.....	310
4. La defensa territorial.....	318
4.1 ¿Cuando es de levantarse, se levanta!.....	319
4.2 Vacíos y abusos jurídicos que incentivan los conflictos territoriales.....	323
4.3 Políticas de identidad y politización de lo cultural: La defensa territorial a nivel jurídico.....	328
5. La consolidación de alianzas sociales desde y hacia los espacios políticos	332
5.1 ¿La carrera política, una forma de resistencia?.....	337
CONCLUSIONES.....	343
BIBLIOGRAFIA.....	364
ANEXOS.....	388

Resumen

Esta investigación se sitúa en el universo de las comunas étnicas de la provincia de Santa Elena, ubicada en el filo costero del litoral ecuatoriano. Son colectivos organizados en “comunidades”, que han preservado sus bienes y territorios colectivos desde tiempos coloniales. Los tres casos de estudio, Montañita, Olón y Libertador Bolívar, anteriormente agroganaderos hoy se caracterizan por ser lugares turísticos que atraen a visitantes nacionales y a viajeros y residentes internacionales.

Su preservación territorial se explica por una capacidad adaptiva de resistencia frente al modelo cultural hegemónico, proceso que inició durante la colonia y supuso la “pérdida” de ciertas manifestaciones culturales emblemáticas. Durante la República estas poblaciones fueron identificadas como “cholos”, término inducido, que alude a una concepción identitaria que no concuerda con las atribuciones categoriales del mestizo ni del indígena. Es un “otro”, que no ha encajado en las categorías existentes.

Es en el siglo XX cuando estas poblaciones inician una nueva coyuntura histórica con la expansión turística, a finales de los años 90, que las aproxima todavía más a los parámetros hegemónicos, a las reivindicaciones individualistas y desarrollistas en el marco de las nuevas dependencias arraigadas al mercado. Esto condujo a la privatización y el fraccionamiento territorial, con la venta de tierras a residentes extranjeros y a empresarios. Desde este nuevo escenario se evidenció una transformación en las estructuras comunales internas, en la cual las labores cotidianas para generar capital monetario, parecían haber sustituido el compromiso hacia la institución comunal, hacia el trabajo colectivo y hacia el servicio no remunerado a la colectividad. La pérdida de tierras y los valores colectivos reemplazados por el individualismo, hacían suponer la llegada de la disolución de las estructuras comunales.

Tomando esto como punto de partida, se generan varias preguntas para esta investigación. Se quiere conocer de qué manera el discurso hegemónico compromete el proyecto comunal o disuelve las estructuras internas, y cuáles son los mecanismos generados, desde los espacios comunales, para garantizar su supervivencia. Se propone, pues, comprender dichos mecanismos desde la lógica interna comunal y se establece que esta consiste en la capacidad

de negociación. En este sentido, se comprueba que la negociación debe ser interpretada como puente que permite a las comunas expandir su autonomía dentro de un contexto de profundas dependencias. Se plantea que su lógica interna tiene la particularidad de entrelazar y yuxtaponer categorías que aparecen opuestas: autonomía y dependencia, lo individual y lo colectivo.

Enmarcando esta propuesta en un contexto epistemológico, dicha lógica interna y sus mecanismos de resistencia son analizados desde el giro decolonial, ya que este, desde sus aportes teóricos, apunta hacia la abolición de las categorías binarias existentes. Partiendo de la lógica comunal interna, que parecía abolir las realidades duales al correlacionarlas y entrelazarlas, se determina que estas identidades deben ser consideradas “identidades fronterizas”. Este término da noción de un espacio “entre categorías”, un limbo epistemológico. Evidencia, desde las propuestas decoloniales, la necesidad de tejer nuevas categorías que permitan comprender el mundo desde la diversidad existente y sus expresiones y prácticas situacionales y localizadas.

Se recogen, además, las paradojas y críticas que se han generado ante las pretensiones decoloniales. Se critica la poca presencia de casos empíricos en los estudios decoloniales y la perspectiva esencialista de los decoloniales que fácilmente recae en un dualismo invertido. La tesis aporta a estas teorías, al comprender a las comunas como ejemplos empíricos de las propuestas decoloniales, pero sin caer en un romanticismo que ve en ellas una suerte de ejemplos contrahegemónicas o anticapitalistas. Por el contrario, se muestra como las comunas resultan un ejemplo histórico de identidades fronterizas que confrontan las dualidades existentes.

Resum

Aquesta recerca se situa en l'univers de les comunes ètniques de la província de Santa Elena, situada en el tall costaner del litoral equatorià. Són col·lectius organitzats en “comunes”, que han preservat els seus béns i territoris col·lectius des de temps colonials. Els tres casos d'estudi, Montañita, Olón i Llibertador Bolívar, anteriorment agroramaders, avui es caracteritzen per ser llocs turístics que atreuen a visitants nacionals i a viatgers i residents internacionals.

La seva preservació territorial s'explica per una capacitat adaptiva de resistència enfront del model cultural hegemònic, procés que va iniciar durant la colònia i va suposar la “pèrdua” d'unes certes manifestacions culturals emblemàtiques. Durant la República aquestes poblacions van ser identificades com “cholos”, terme induït, que al·ludeix a una concepció identitària que no concorda amb les atribucions categorials del mestís ni de l'indígena. És un “altre”, que no ha encaixat en les categories existents.

És en el segle XX quan aquestes poblacions inicien una nova conjuntura històrica amb l'expansió turística, a la fi dels anys 90, que les aproxima encara més als paràmetres hegemònics, en el marc de les noves dependències arrelades al mercat. Això va conduir a la privatització i el fraccionament territorial, amb la venda de terres a residents estrangers. Des d'aquest nou escenari es va evidenciar una transformació en les estructures comunals internes, en la qual les labors quotidianes per a generar capital monetari, semblaven haver substituït el compromís cap a la institució comunal, cap al treball col·lectiu i cap al servei no remunerat a la col·lectivitat. La pèrdua de terres i els valors col·lectius reemplaçats per l'individualisme, feien suposar l'arribada de la dissolució de les estructures comunals.

Prenent això com a punt de partida, es generen diverses preguntes per a aquesta recerca. Es vol conèixer de quina manera el discurs hegemònic compromet el projecte comunal o dissol les estructures internes, i quins són els mecanismes generats, des dels espais comunals, per a garantir la seva supervivència. Es proposa, doncs, comprendre aquests mecanismes des de la lògica comunal i s'estableix que aquesta consisteix en la capacitat de negociació. En aquest sentit, es comprova que la negociació ha de ser interpretada com a pont que permet a les comunes expandir la seva autonomia dins d'un context de profundes dependències. Es

planteja que la seva lògica interna té la particularitat d'entrellaçar i juxtaposar categories que apareixen oposades: autonomia i dependència, l'individual i el col·lectiu.

Emmarcant aquesta proposta en un context epistemològic, aquesta lògica interna i els seus mecanismes de resistència són analitzats des del gir decolonial, ja que aquest, des de les seves aportacions teòriques, apunta cap a l'abolició de les categories binàries existents. Partint de la lògica comunal interna, que semblava abolir les realitats duals en correlacionar-les i entrellaçar-les, es determina que aquestes identitats han de ser considerades "frontereres". El fronterer, en aquest sentit, dona noció d'un espai "entre categories", uns llimbs epistemològics. Evidència, des de les propostes decoloniales, la necessitat de teixir noves categories que permetin comprendre el món des de la diversitat existent i les seves expressions i pràctiques situacionals i localitzades.

Es recullen, a més, les paradoxes i crítiques que s'han generat davant les pretensions decoloniales. Aquestes posen èmfasi en els conceptes teòrics i poca presència de casos empírics, a més d'una perspectiva essencialista que fàcilment recau en un dualisme invertit. La tesi aporta a aquestes teories, en comprendre a les comunes com a exemples empírics de les propostes decoloniales, però sense caure en un romanticisme que veu en elles una sort d'exemples contrahegemònics o anticapitalistes. Per contra, es mostra com les comunes resulten un exemple històric d'identitats frontereres que confronten les dualitats existents.

Abstract

This research deals with the ethnic communes of the province of Santa Elena, located on the Ecuadorian coast. These collectives are organized in “communes”, which have preserved their collective assets and territories since colonial times. The three communes concerned are, Montañita, Olón and Libertador Bolívar. Previously agricultural and livestock farmers, today these communes are tourist places and attract national visitors, international travelers and residents.

Its territorial preservation is explained by an adaptive capacity of resistance against the hegemonic cultural model, a process that began during the colonial time and meant the "loss" of certain emblematic cultural manifestations. During the Republic, these populations were identified as "cholos", an imposed term, which alludes to an identity conception that does not agree with, -and has not fit into- the categorical attributions of "mestizo" or "indigenous".

In the 20th century these populations begin a new historical conjuncture with the tourist expansion. The end of the 90s, brings them even closer to the hegemonic parameters, that is the individualistic and developmentalist claims within the framework of the new dependencies rooted in the market. This led to privatization, territorial division, and the sale of land to foreign residents and businessmen. Given these new conditions, a transformation in the internal communal structures can be observed, in which the daily tasks to generate monetary capital seemed to have replaced the commitment to the communal institution, to collective work and to unpaid service to the community. Given the loss of land as well as the apparently loss of collective values replaced by individualism and neoliberal market, might lead to the dissolution of communal structures.

Taking this as a starting point, several questions are raised for this research. How does the hegemonic discourse compromise the communal project or dissolves the internal structures? What are the mechanisms generated, from the communal spaces, to guarantee its survival? It is proposed to understand these mechanisms from the internal communal logic. This logic, as it is shown, is based on negotiation. It is proposed that the act of negotiation should be understood as a bridge that allows the communes to expand their autonomy within a context of deep dependencies. It is argued that its internal logic has the peculiarity to weave opposite

categories into each other: autonomy and dependency as well as the individual and the collective.

Framing this proposal in an epistemological context, their internal logic and their resistance mechanisms are analyzed from the decolonial turn. The decolonial turn offers theoretical contributions which are pointing towards the abolition of existing binary categories. In this context, it is argued that the internal communal logic abolishes dualities by correlating them. Hence it is proposed that these identities should be considered as "border identities". Those are seen as spaces "between categories", an epistemological limbo with the purpose on contributing to the decolonial proposal through offering new categories which allow us to understand reality in its existing diversity.

Further, the paradoxes and criticisms that have been generated in the face of decolonial claims are collected. Criticized are the little presence of empirical cases on decolonial studies and its essentialist perspective that easily falls into an inverted dualism. This research contributes to the decolonial studies, by understanding the communes as empirical examples of decolonial proposals, without falling into a romanticism that sees in them a counter-hegemonic or anti-capitalist example. On the contrary, it shows how communes are a historical example of border identities that confront existing dualities.

Agradecimientos

Este trabajo, aunque lleva mi nombre como autora, no habría sido posible sin el apoyo de muchas personas, que me acompañaron durante este proceso. Quiero dar mis profundos agradecimientos a todos, comenzando por las comuneras y comuneros de Montañita, Olón y Libertador Bolívar. Son sus historias, vidas y propuestas las que se reflejan en esta tesis. Gracias por haberme abierto sus puertas, por haberme regalado su tiempo, por haber compartido su vida conmigo en las charlas, entrevistas y en el día a día. Un agradecimiento especial a la familia Yagual, Edwin, la señora Anita, Tiburón y Tamarita, por haberme recibido en su familia hace muchos años atrás.

También deseo agradecer el apoyo de mi directora y tutora de tesis, Silvia Álvarez, a quien conocí por primera vez en 2009, cuando leí su libro *De huancavilcas a comuneros*. Sus investigaciones y publicaciones me permitieron acceder al “mundo comunero”, me ayudaron a conectar con su pasado ancestral y me allanaron el camino, al darme las pautas necesarias para profundizar en la temática. Quiero darle las gracias por haber confiado en mí durante todo el transcurso de la investigación y haberme apoyado a través de su experiencia, conocimiento, consejo y dirección. Sus palabras alentadoras han sido reconfortantes en estos múltiples momentos de dudas y cuestionamientos.

Agradecer también a mi familia por su apoyo emocional incondicional; por haberme apoyado en todas mis decisiones de vida, como la de haberme mudado de casa y construir mi vida en Ecuador, lejos de la familia y lugar de nacimiento. Los quiero con todo mi corazón. Gracias a Matilde Ampuero, mi mamá ecuatoriana; sin su apoyo no hubiera llegado hasta aquí. Fue en el 2011 cuando la conocí. Renté un cuarto en su casa para estudiar un semestre en una universidad de Guayaquil, la misma donde hoy ejerzo como docente. Ella contribuyó en gran parte a mi carrera profesional. Además, y finalmente, agradecer a Andrés, mi pareja. Me levantó cada vez que sentí que no podía más, cuando física y emocionalmente pensaba haber llegado a mis límites. Aguantó mi rabia y mi frustración cuando sentía que todo era demasiado. Me empujó para seguir adelante y me centró cuando me faltaba claridad. Infinitas gracias a todos ustedes, por haber estado, por estar, por haberme apoyado para que aquello que comenzó hace cinco años atrás, finalmente haya llegado a su fina

INTRODUCCIÓN

Hace 14 años, en el 2008, arribé por primera vez a Ecuador y conocí la comuna Montañita. Ese fue mi primer acercamiento al campo de estudio. Llegué con mi mochila a cuestas para descubrir algo nuevo y dejar atrás la rutina diaria. La comuna Montañita, ubicada en la fila costera de la provincia de Santa Elena, ya era en este entonces internacionalmente conocida, especialmente por la práctica de surf, y tenía la fama de ser un lugar “sin ley” ni “orden”. Esto no se refería a la existencia de actividades delincuenciales, que llegaron después; sino más bien, a un “espíritu libre”, que convertía a Montañita en un lugar paradisiaco para mochileros —como yo—, para extranjeros y visitantes en general. El ambiente acogedor, la playa amplia, las ofertas gastronómicas, la vida nocturna y la amabilidad de la gente local eran la tónica. “Es un pueblo hippie, en donde se escucha la música de Bob Marley todos los días”, me comentaban.

Al llegar a Montañita yo era una “gringa” que desconocía el castellano y las realidades, problemáticas y estructuras internas de esa localidad. Durante mi primera visita, y como ha sido el caso de muchas extranjeras, establecí una relación emocional con un joven nativo, dueño de un restaurante que administraba junto con su familia. A raíz de este compromiso, me convertí en su pareja y en los siguientes cuatro años realicé varios viajes desde mi país de origen, Austria, a Montañita, hasta que, finalmente, en 2012 me radiqué en Quito para realizar mis estudios de maestría en Antropología Sociocultural.

Durante estos años comencé a sumergirme en la vida comunitaria. Vivía y compartía con la familia de mi compañero, a la que siempre estaré eternamente agradecida, pues fue esta y las historias que compartí, lo que despertó mi interés por las comunas, por su vida y sus lógicas. Comencé a darme cuenta de los conflictos internos, de las disputas territoriales, de las relaciones intrafamiliares. Comencé a entender lo que significa una comuna y cómo se organiza y administra. Me di cuenta de la sectorización del pueblo según linajes familiares: “Aquí en este sector vive la familia Limón; más allá vive la familia del Pezo”, me decían y supe que todos se conocen, y que los conflictos territoriales internos son resueltos por el cabildo comunal; asimismo, que este es la autoridad suprema, con un presidente al frente al que se elige cada año.

Fui invitada a celebrar a las quinceañeras y también pude asistir a bodas que hasta hoy se celebran en las calles y en las cuales se baila y bebe hasta el amanecer. Observé el flujo de gente que llegaba los fines de semana desde Guayaquil para visitar la comuna y que llenaba los restaurantes, mientras que entre semana el pueblo se vaciaba y solo quedaban los extranjeros, viajeros, artesanos y mochileros. Luego llegaron nuevos actores sociales, inversionistas y empresarios que compraron tierras a los comuneros. Con ellos se levantaron edificaciones y, donde antes se pisaba tierra y lodo, hoy se camina por calles asfaltadas.

A raíz de mi primera visita en el 2008, cuando comencé mis estudios en Antropología Sociocultural, siempre me interesé por los aspectos territoriales de la comuna, pues evidenciaba transformaciones que sucedían de manera acelerada. Esto fue solidificándose con mi investigación de maestría sobre las disputas de tierra entre la comuna Montañita e inversionistas externos. Me interesaba conocer las razones y los orígenes por los cuales Montañita se convertía en un lugar turístico, internacionalmente conocido, y las disputas territoriales por causa de ese mismo turismo, que iba convirtiendo al lugar en una “mina de oro” para empresarios y para el mercado.

En las varias conversaciones informales con comuneros, me comentaban que ellos no tenían las mismas posibilidades económicas que tenían los nuevos actores sociales, empresarios e inversionistas. Por lo tanto, era difícil competir con ellos y, además, eran estos quienes en su mayoría obtenían ganancias altas con el turismo. Así mismo, parecía que la autoridad y administración autónoma de la comuna sobre su territorio había comenzado a quebrarse en la medida que el mercado de tierras iba aumentando. Quería comprender las razones que habían llevado a los comuneros a vender sus tierras y de qué manera se enfrentaban a la nueva coyuntura debida al desarrollo del turismo. Quería también analizar los cambios espaciales como reacción a las influencias globales, las políticas públicas y la industria turística, desde un lugar y momento concreto, como la comuna ancestral Montañita.

La nueva coyuntura había empezado con el fraccionamiento territorial, y a la par empezaron los conflictos territoriales entre la comuna y los actores externos nombrados. Eran disputas que tenían como raíz la otorgación de títulos de compraventa en tierras declaradas comunales, adscritas a un solo título: el comunal. Analicé el marco jurídico que en ocasiones había facilitado la venta “regular” de las tierras comunales y demás acciones arbitrarias que

se llevaron a cabo, desde las diferentes instancias públicas, para facilitar el proceso de privatización y despojo a los nativos comuneros.

La nueva realidad en la que de repente me encontré inmersa, me hizo considerar las injusticias existentes, basadas, entre otras cosas, en una distribución desigual de los recursos. Esta comprensión fue tomando cuerpo a través de un proceso de adaptación, en la medida en que el “choque cultural”, que experimenté al principio, disminuyó y mi castellano se volvió más fluido. Tal experiencia, junto a los insumos adquiridos durante mi maestría (en especial las lecturas de autores latinoamericanos que enmarcan sus discursos en las “epistemologías del Sur”), me ayudaron —dada mi condición de mujer europea que había vivido 25 años en su burbuja eurocéntrica—, a replantearme mi propia subjetividad, posición social y mirada ante el mundo.

A partir de este momento, mi objetivo ha sido revisar y entender, desde una mirada crítica, los proyectos políticos, las luchas y la praxis social que emergen desde las localidades distintas, en este caso con enfoque en las comunas de Santa Elena. Es mi intención dar protagonismo a estos actores locales, mostrar que su resistencia consiste en su permanencia, la cual va más allá de un simple “estar ahí”, para convertirse en una “energía que nace y se sostiene” (Ortega, 2019), junto a lógicas y dinámicas internas que determinan nuevas formas de mirar y comprender el mundo, lo cual cuestiona las concepciones y categorías fijas, con las que, incluso la academia, ha querido comprender las realidades múltiples existentes.

Durante este proceso investigativo, mi compromiso ético ha sido apreciar a las y los comuneros como coautores, quienes por su “ser” y “estar” han contribuido activamente al desarrollo de este trabajo. Con esto me refiero a una interacción horizontal entre investigador y actores sociales, concepto que se define con las palabras de Ortiz y Arias (2019):

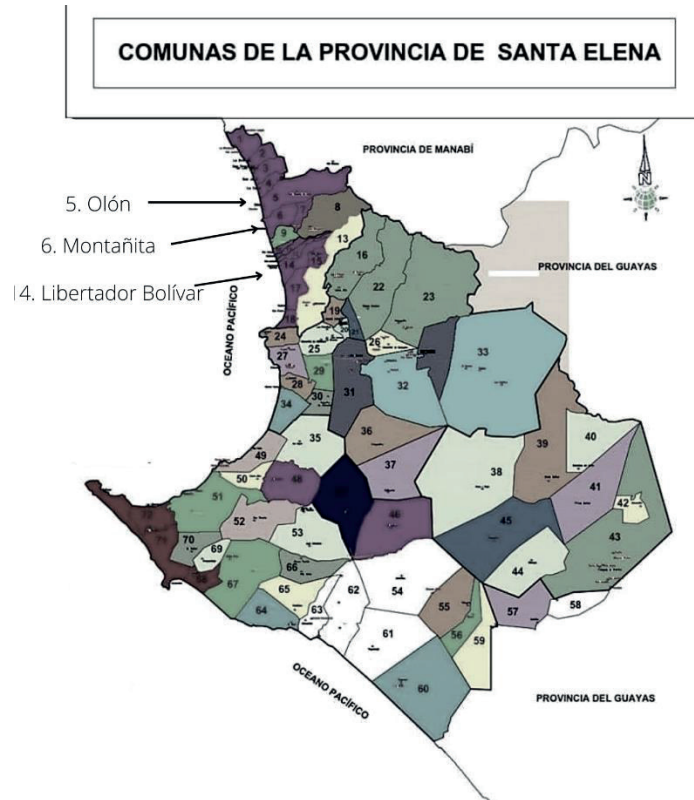
Observándose-escuchándose-sintiéndose mutuamente, desde todas las miradas-escuchas-sentires, en clave decolonial, conversando afectivamente, teniendo en cuenta los conocimientos “otros”, conocimientos situados, conocimientos válidos, potenciando el diálogo de saberes, entre iguales, configurando sabidurías decoloniales a partir del conversar alterativo y del reflexionar configurativo (2019: 157).

I. El escenario y objeto de estudio

Mapa 1. Provincia Santa Elena



Mapa 2. Comunas de Santa Elena

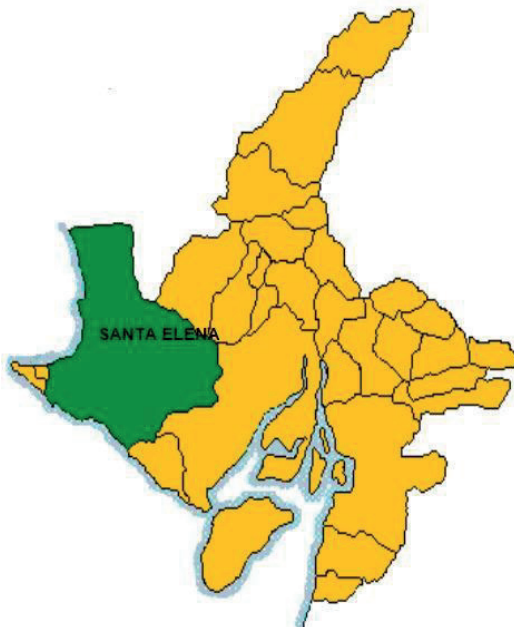


Fuente: Álvarez y Zulaica (2017).

Fuente: La ruta de Sol (2020).

La provincia de Santa Elena, en donde se sitúa el universo de este trabajo de campo, se ubica en el sudoeste de Ecuador. Tiene una población de 306 693 habitantes, posee un territorio de 3690 km² (Instituto Nacional de Estadísticas y Censo, 2001). Hasta su creación en el año 2007 formaba parte de la provincia del Guayas. Está constituida por tres cantones: Santa Elena, Salinas y La Libertad; seis parroquias rurales: Manglaralto, Colonche, Simón Bolívar, Chanduy, San José de Ancón, Atahualpa y la parroquia urbana de Santa Elena. El 90 % del territorio pertenece a las parroquias rurales y se administra de manera colectiva bajo la figura de “comuna”. Existen 68 comunas de origen ancestral, que forman parte de la provincia de Santa Elena y que controlan sus tierras de manera colectiva y autónoma, y son administradas por los cabildos comunales. Hablamos de entidades sociopolíticas que se constituyeron con el surgimiento de la Ley de Régimen y Organización de Comunas del año 1937 (Álvarez, 2001).

Figura 1. Mapa de la provincia de Santa Elena



Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2021.

El trabajo investigativo se concentra en tres comunidades étnicas de la costa ecuatoriana: Montañita, Olón y Libertador Bolívar, ubicadas en la parroquia de Manglaralto, situadas en la provincia de Santa Elena. La parroquia de Manglaralto alberga a 18 comunas, pero son estas tres (Olón, Montañita y Libertador Bolívar) las que cuentan, aunque de manera diferente cada una, con mayor afluencia de viajeros, al haberse convertido en destinos turísticos nacional e internacionalmente conocidos.

En el pasado siglo XX, estas comunidades étnicas poseían grandes extensiones de tierra en la provincia del Guayas hasta que se creó la provincia de Santa Elena en 2007. A raíz de las políticas liberales de los años 30 se promulgó la Ley de Organización y Régimen de Comunas, convirtiendo a las antiguas comunidades indígenas en figuras jurídicas, bajo la denominación de “comunidades” (Álvarez, 2001). Actualmente estas comunas étnicas están regidas por un Cabildo Comunal, que ejerce la administración territorial autónoma y realiza reuniones mensuales o asambleas, con los socios y socias afiliados.

La etnicidad aquí es entendida como una construcción analítica que da nombre a las alteridades, las cuales contrastan con la modernidad europea y se ubican en el lado opuesto de tal modernidad, con lo cual queda realzada la diferencia cultural (Lagos, 2010). Es una categoría que sirve como referente para la identificación y con el sentirse parte de un grupo social determinado, a través de marcadores culturales compartidos: un nombre colectivo, una memoria compartida y transmitida de generación en generación, vínculos sanguíneos asociados a un territorio (Kottak, 2000). En el caso de las comunas étnicas de Santa Elena, los referentes tienen como base una posición social alterna, una historia transmitida a través de las relaciones sanguíneas dentro del grupo social, que desde afuera se invisibilizan; “una adscripción por nacimiento que se traduce en un sistema de comportamiento” (Álvarez, 2001), basada en la reciprocidad, y un posicionamiento territorial ininterrumpido desde tiempos precoloniales. El territorio, en este caso, representa la materialización del universo comunal. En este se refleja cómo “we see and engage with the world” (Lems, 2014: 6). En tal sentido, el territorio es comprendido como espacio socialmente producido y culturalmente construido, al cual le es inherente una relación recíproca entre identidad espacial e identidad comunal (Olivi, 2011: 224).

Durante la colonia, en la franja marítima se dio un proceso de “aculturación”, adaptación y asimilación hacia marcadores dominantes, que debe ser comprendido como mecanismo para la preservación territorial. Implicó la transformación y el reemplazo de los referentes culturales, como la lengua nativa, y se adoptó una economía monetaria, una vestimenta y unas formas religiosas y políticas, occidentales (Álvarez, 2016). La disolución de algunos de los referentes principales, en el contexto de la alteridad, situó a las actuales comunas entre dos categorías: la alteridad/etnicidad y lo moderno/europeo/mestizo, que, a la vez, tuvo como consecuencia una recategorización que remarcaba su subalternidad/alteridad “bajo el rótulo genérico de *cholos*” (Álvarez, 2016: 331). Tal término fue atribuido a un grupo social como carente de identidad y referentes étnicos, y que no parece encajar en categorías predeterminadas. Esta “identidad entrelazada” o fronteriza, el hecho de estar “entre” categorías fijadas y la carencia de rasgos considerados étnicos, han puesto en cuestionamiento su carácter étnico hoy en día, y para los comuneros se ha convertido en un problema ante las transformaciones recientes que llegaron con la expansión de la industria turística.

La instalación de la industria turística en la franja costera, específicamente en la parroquia de Manglaralto, es un fenómeno relativamente reciente, que inició a partir de los años 90 del siglo XX. Para entonces, las comunas eran entidades marginalizadas y desatendidas por las instituciones gubernamentales. Antes vivían de la agricultura, la ganadería y, en menor grado, de la pesca. Así obtenían de la tierra y del mar lo necesario para vivir. Productos alimenticios como el arroz y el azúcar o incluso la vestimenta, los consiguieron con el capital monetario que obtuvieron a través de la venta de sus cosechas. El “empobrecimiento” que ocasionó una ola migratoria hacia las ciudades cercanas, comenzó en la segunda mitad del siglo XX, a raíz de un periodo de largas sequías. La sequía, junto a la remodelación de la carretera principal que conecta las comunas rurales con Santa Elena, inició una nueva coyuntura histórica, marcada por la llegada de los primeros turistas y visitantes extranjeros y nacionales. Las tierras baldías y el arribo de nuevos actores sociales interesados en sus tierras dieron inicio al mercado/entrega territorial, lo cual allanó el camino para la expansión de la industria turística.

En las comunas Montañita y Olón, el turismo constituido por la inversión extranjera y el mercado territorial, pronto se convirtió en fuente principal de ingreso. Sin embargo, el turismo trajo consigo varios problemas: nuevas dependencias que ponen en juego la autonomía comunal y la administración territorial colectiva, segregación y despojo territorial, condiciones laborales desiguales y disputas entre comuna y actores externos sobre sus recursos comunitarios. Siendo entidades alternas que carecen de capital económico, social y político, se encuentran hoy en una posición marginal y subalterna ante los actores sociales externos, empresarios e inversionistas que fomentan con su capital monetario el desarrollo turístico. Esta situación contribuye a la creación de espacios jerárquicos y desiguales.

Ante este panorama, su etnicidad se ha convertido en bastón de lucha y responde a los cambios constitucionales que proclaman igualdad, integración, plurinacionalidad e interculturalidad. Ahora se reconoce a las comunas como entidades ancestrales de organización y administración territorial colectiva y se proclama la salvaguardia de sus tierras comunitarias (Constitución de la República Ecuatoriana, 2008). Sin embargo, y es este el punto de partida de esta tesis, la expansión turística aceleró y fortificó el desarrollo urbanístico, y transformó las estructuras internas en el nivel local, basadas en valores

inherentes del universo mestizo/occidental/urbanístico/moderno. La agricultura fue sustituida por el turismo, las construcciones arquitectónicas anteriormente hechas con bambú, caña y madera fueron sustituidas por el cemento, y las acciones de los nativos comuneros parecen perseguir intereses individuales. Se creó un escenario que no concuerda con la categoría étnica de un arquetipo estereotipado con referentes culturales de "indianidad" estancada y fija.

El inicio de la industria turística en esta zona apareció como resultado de las políticas de modernización y desarrollo, que comenzaron en Ecuador a partir de los años 50 y tuvieron como consecuencia la remodelación de la carretera principal, que facilitó la conexión entre el espacio urbano y el espacio rural, y con ello una imposición de lógicas de la vida urbana, relacionadas con la lógica civilizatoria, la centralidad de Occidente, el proceso de modernización, la razón eurocéntrica y desarrollista (Dussel, 2000). Se enmarcan en el discurso hegemónico que es comprendido como "organización liberal de la vida sobre las múltiples formas de resistencia" (Lander, 2000: 22).

Se dieron transformaciones a nivel local, que se plasman en la urbanización, occidentalización y modernización de la vida comunitaria, y confrontan la concepción de la "cuestión indígena" asociada a un contexto exclusivamente agrario y rural" (Recasens, 2014: 66). La imposición de los "valores occidentales" llevaron además a una alteración de los pilares centrales que sostienen el proyecto comunal: las acciones comunitarias ("mingas"), el territorio, su posesión colectiva y las alianzas sociales.

Las acciones comunitarias surgen de un sentido unitario fortalecido por las redes de parentesco. Se manifiesta esto a través de la solidaridad, la hermandad y el compromiso hacia la institución comunal. El territorio es visto como espacio sociocultural e histórico anclado a una identidad compartida, y prevalece la noción de protegerlo y conservarlo para las generaciones futuras. Las alianzas sociales se entienden como redes que se expanden desde el núcleo comunal interno. Son relaciones que se construyen con actores externos, turistas, residentes internacionales, actores políticos, funcionarios públicos, activistas, profesionales y académicos, con la finalidad de gestionar y conseguir beneficios y mejoras para la comunidad. Las alianzas sociales, más que un interés o beneficio individual, persiguen un interés colectivo.

Durante mi trabajo de campo me he dado cuenta de que las acciones comunitarias que sostienen el proyecto comunal, las mingas, la limpieza de las vías públicas, las guardias comunitarias o la administración de los bienes comunales, se han convertido en labores pagadas por la institución comunal. El territorio, por otro lado, pareciera haberse convertido en bien mercantil. Las tierras comunales que aún no tienen posesionario o propietario son administradas por el cabildo comunal. Cada comunero afiliado a la institución comunal tiene derecho a un terreno para construir su casa o puede usarlo con fines económicos, y parece prevalecer la segunda razón. La obtención de un terreno es un anhelo constante, es la mayor razón de las afiliaciones a la institución comunal. Las tierras sin propietario o posesionario, debido a su mercantilización, son hoy escasas. Su distribución, por lo tanto, sigue un proceso de elección internamente establecido. Tener derecho a un terreno exige el servicio y compromiso hacia la comunidad, labores sociales y una participación activa en los procesos de la defensa territorial.

De otro lado, el interés y la necesidad económica, sea debido a la remuneración económica por la ejecución laboral a favor de la comunidad o sea por la explotación económica de la tierra, son la fuerza motriz que sostiene el compromiso con la institución comunal y, en consecuencia, diluye el compromiso social hacia el bien común. Los procesos descritos apuntan a un confluir de intereses individuales y valores hegemónicos. Confrontan a la perspectiva que entiende a la comunidad como entidad que rechaza el Estado moderno y que se expresa en una racionalidad distinta a Occidente (Sánchez-Parga, 1986 en Figueroa, 2014: 145). Para Sánchez- Parga (2008). La privatización y dolarización de la producción agrícola, producto del discurso hegemónico y del proyecto civilizatorio, supuso, en el caso de las comunidades andinas, la descampesinización y, finalmente, la descomunalización. Es decir, la disolución del proyecto comunal y sus estructuras internas. A raíz de la entrega y mercantilización territorial comenzaron a ingresar nuevos actores sociales al territorio comunal, que había sido administrado antes de manera autónoma y bajo la autoridad del cabildo comunal, sostenido por los socios y socias afiliados. Esta autonomía, sin embargo, se transformó por dos razones primordiales: el fraccionamiento territorial y las nuevas dependencias.

El fraccionamiento territorial es el resultado de la otorgación y existencia de escrituras públicas a actores externos, que desconocen y desconfían de la forma en la que se administra

el territorio internamente, convierte los bienes colectivos en propiedad privada y, como consecuencia, sustituye los derechos comunales por derechos individuales. Las nuevas dependencias se crearon en el marco de la industria turística. Para Olón y Montañita el turismo se convirtió en su fuente única de ingreso. La infraestructura turística basada en condiciones sanitarias básicas como agua potable y luz, además de las ofertas gastronómicas y habitacionales, se consolidó a través de la inversión empresarial y privada. Su mantenimiento y expansión requiere capital monetario.

Las comunas son entidades jurídicas que no reciben fondos gubernamentales y que dependen, por lo tanto, del capital externo y de los actores que lo conceden. La liquidez económica para sostener la actividad turística depende entonces en gran medida de los aportes externos. Estos se gestionan y consolidan a través de alianzas y negociaciones con empresarios, inversionistas y funcionarios públicos, y tienen un impacto directo sobre la autonomía y autoridad comunales.

La presencia del proyecto civilizatorio no es un fenómeno reciente en las comunas de Santa Elena. Inició, como ya se ha señalado, en el periodo de la conquista y convirtió las comunidades indígenas en comunidades “cholas”. Este cambio fue producto de un proceso de adaptación que Álvarez (2002) entiende como mecanismo de resistencia a la imposición colonial, con la finalidad de preservar su territorio colectivo. Con relación a los procesos globales y expansión de las políticas neoliberales, dicha imposición se expresa, hoy en día, a través del libre mercado y el crecimiento económico, tecnológico, urbanístico e industrial. Alcanza una nueva escala en la que “no queda prácticamente ningún lugar habitado de la tierra que no sea escenario de su presencia material o simbólica” (Castro-Gómez, 2007: 8). Este nuevo escenario invita por lo tanto a mirar con mayor detalle los mecanismos que hoy se activan para preservar el proyecto comunal. Esto requiere una comprensión precisa de su lógica interna. Solo a partir de una comprensión de esta lógica interna es posible dar sentido a los mecanismos que se desprenden como reacción a las imposiciones hegemónicas. Al observar este nuevo escenario de transformaciones, surgieron las siguientes preguntas, que de ahí en adelante guiaron esta investigación:

- ¿De qué manera los valores hegemónicos comprometen el proyecto comunal o disuelven las estructuras internas?

- ¿Hasta qué punto las comunas pueden mantenerse autónomas en este nuevo contexto económico, marcado por una industria turística en expansión?
- ¿En qué consiste su lógica propia, que se acopla al modo de vida comunitario y que es defendido como ancestral respecto al sistema global hegemónico?
- ¿A partir de qué mecanismos se ajustan las comunas al discurso hegemónico, o lo disputan, para garantizar su supervivencia?

II. Consideraciones metodológicas

Para responder a estas preguntas ha sido necesario el análisis de los siguientes temas que se exponen en los capítulos de esta tesis, detallados en este apartado más adelante.

- Conceptualizar el discurso hegemónico y proyecto civilizatorio a nivel teórico, así como las características que le son inherentes. Analizar a continuación de qué manera se articula y toma cuerpo en la región latinoamericana, pero en especial en Ecuador. Analizar la impregnación del discurso hegemónico en las políticas públicas, la creación de una identidad nacional y el sistema jurídico.
- Analizar la materialización del proyecto civilizatorio en los casos empíricos a través de las políticas públicas, que se generan a raíz de la industria turística y la intervención de los actores gubernamentales, políticos e inversores privados.
- Examinar la manera en la que las comunidades se desenvuelven en el sistema global capitalista. Esto requiere comprender el significado asignado a las prácticas diarias y a las gestiones comunitarias para, desde este lugar, determinar y comprender los mecanismos que se dependen en reacción y relación con las imposiciones dominantes.

II.1. La idea inicial y la construcción final de la hipótesis

Mi pareja de aquel momento, comunero nativo de Montañita, y su familia, tenían una casa que construyeron en un terreno que les fue adjudicado (regalado), como agradecimiento, por otro comunero. Después de que este falleció, él y su familia entraron en conflicto con los parientes del comunero que les había adjudicado el lote de tierra. Se argumentaba que la adquisición era ilegítima. El conflicto permanecía hasta que, un día, el presidente comunal de ese entonces dispuso el desalojo a mi pareja y su familia. Cientos de comuneros se movilizaron y se pararon frente a la casa exigiendo su salida. Se les permitía llevarse lo necesario antes de sellar las puertas con madera y clavos. Después de muchas conversaciones que sostuve con esta familia, sobre aquella disputa, comencé a comprender las reglas internas que guiaban la administración de las tierras comunales. Era un acuerdo verbal entre el fallecido y el padre de mi pareja de ese momento. Este, sin embargo, nunca se registró en el “derecho de posesión”, documento que justifica y sostiene la posesión territorial legítima. Sin este documento cualquier ocupación se puede declarar ilegítima. Fue este el inicio de mi camino investigativo alrededor de los conflictos territoriales, la relación entre comuna y territorio, y sus acciones de resistencia y defensa.

Durante mi investigación de tesis de maestría fui analizando en forma detallada el conflicto territorial más potente y largo que había sostenido la comuna Montañita con una empresa privada. Conocí las acciones de defensa a nivel local y a nivel jurídico. En varias ocasiones me supieron decir que estaban dispuestos a morir por defender lo que les pertenecía. Me llamó la atención la pasión, compromiso y entrega con la que defendían estas tierras durante años, mientras, por otro lado, el mercado de tierras aumentaba.

En un principio pensé que la venta de tierras era otro ejemplo que visibilizaba y explicaba la impregnación del discurso hegemónico y la presencia de los intereses individuales, que lentamente estaban sustituyendo los pilares del proyecto comunal, anteriormente descritos. La defensa, en este sentido, se podría haber explicado a través de la necesidad de recuperar sus bienes para luego seguir mercantilizándolos. Pero sentía que esta mirada quedaba corta y que no explicaban sus lágrimas, su angustia y tristeza cuando me comentaban en las varias entrevistas de lo ocurrido. Me di cuenta de que los conflictos de tierra y sus acciones de defensa fortalecían y revitalizaban la cohesión social y afirmación identitaria como grupo

étnico, y que se defendía una memoria anclada a un territorio del cual se sentían dueños legítimos por ancestralidad. En estos escenarios el carácter mercantil del territorio parecía pasar a un segundo plano y lo que sobresalía era la concepción de un espacio social y culturalmente construido. Pero, aun así, el componente mercantil estaba presente. Me parecía contradictorio ante las proclamaciones que enfatizaban en la espacialidad sociocultural.

Bajo esta discrepancia en la que se chocaban y contradecían dos ejes completamente distintos, pude observar otras prácticas que se inclinaban hacia tal contradicción; por ejemplo, la manera cómo se distanciaban en ciertos momentos de los actores gubernamentales y empresariales, apelando a la autonomía y afirmándola, mientras que en otros momentos les abrían las puertas e incluso consolidaban relaciones firmes y estrechas con ellos. Fue esta dinámica de yuxtaposición constante entre el eje de la autonomía y la resistencia, y el eje de la dependencia y la adaptación, la que llamaba mi atención.

Desarrollando y preparando el primer planteamiento para esta tesis, me encontré con las propuestas de la inflexión o giro decolonial, las cuales replantean las categorizaciones fijadas en los análisis clásicos—sobre, por ejemplo, “lo étnico” o “lo indígena”, y sostienen que no son adecuadas para comprender y explicar los diversos universos que existen, pues, son categorías con significados que intentan ordenar y clasificar el mundo y sus realidades; sin tomar en cuenta expresiones diversas, lo que resulta insuficientes para explicar y comprender su carácter multifacético.

El “giro decolonial” rechaza la mirada dual y binaria, a través de la cual se ordena y clasifica el mundo, dado que esta mirada se concibe a través de partes opuestas y contradictorias, en donde existe una jerarquía, a la que se le da mayor importancia, con respecto a su contraparte alterna. En lo dual y binario existe un “nosotros” y un “otro”, lo global y local, lo urbano y rural, el mestizo y el afro/ indígena, lo masculino y lo femenino. En estos ejemplos lo local, lo rural, lo mestizo y afro/indígena, y lo femenino son lo alterno a lo cual queda adscrita una posición pasiva, marginal, subordinada—y sobre todo oculta e invisibilizada en la discursividad hegemónica. En cambio, en el giro decolonial se entiende el sistema mundo moderno—como centro de poder, de donde se crea un discurso que construye al alterno, pero lo excluye. También entiende a la “otredad”—como colonialidad que se sitúa al “otro lado de la moneda”, y como un requerimiento para justificar la existencia de ese sistema mundo

moderno, en donde los opuestos aparecen entrelazados e interrelacionados, desde una óptica jerárquica.

En esta línea, la alteridad es excluida o invisibilizada, aunque Mignolo (2000) la comprende como incluida, en lo que él llama un “exterior interno”, y de ahí que desde la perspectiva del giro decolonial, el sistema mundo moderno sea también colonial (“mundo moderno/colonial”).

La postura de giro decolonial comprende las realidades a partir de una interacción continua entre supuestos opuestos, pero viéndolo de esta manera, en el caso de las comunas de Santa Elena, la mercantilización territorial, no se contrapondría con las acciones de defensa territorial, sino que se estaría comprendiendo, aquello que aparentemente aparece como opuesto, desde interacciones y yuxtaposiciones.

Por otra parte, la comprensión binaria también se presenta en los ejemplos empíricos de corte “indigenista”, en donde los grupos étnicos son presentados a través de sus características alternas, que actúan a partir de una lógica contraria, una “otra lógica” frente a la hegemónica occidental, y aparecen con otra forma de vivir y concebir el mundo. Esto tiene como base el romanticismo de la alteridad “perdida”, que justifica las propuestas de rescatar y salvaguardar aquellos componentes culturales que parecen ser absorbidos por las pretensiones occidentales. En el presente trabajo la intención es mostrar que para los casos de estudio no es pertinente “otra lógica” y que no existe oposición con el sistema mundo moderno ni deben ser leídos estos casos como un contraste o contraposición al sistema mundo moderno, sino como una yuxtaposición e interconexión de los ejes opuestos, en codependencia o interdependencia.

Además, me di cuenta de que no es posible comprender la lógica interna de los casos de estudio, a través de las categorías preestablecidas, como “indianidad” o etnicidad, y el cómo estas son concebidas. Entendí que la lógica de las comunas se sitúa en un espacio intermedio, entre la modernidad y la colonialidad, entre los ejes opuestos, entre lo que se concibe como “mestizo” y lo que se concibe como “indígena”, entre autonomía y dependencia, entre adaptación y resistencia/distanciamiento. Se ubica en un espacio fronterizo que constituye

una “lógica otra”. Con esto me refiero a una lógica que interconecta los supuestos opuestos y no pretende ser o crear una diferencia tajante a la normativa impuesta de la modernidad.

De aquí es la negociación constante que conecta estos ejes aparentemente contrarios y contradictorios. Estos, no existen de manera independiente, sino que mantienen una interdependencia. Para que haya autonomía es necesario la dependencia y para que haya resistencia es necesario la adaptación. Su actuación entonces se ubica entre estos dos polos aparentemente contradictorios. Quiere decir que la autonomía se negocia a partir de la dependencia y viceversa, y es desde esta mirada que se puede comprender su relación con el territorio y las razones de su mercantilización. Así mismo, es esta yuxtaposición la que no permite situar a las comunidades dentro de las categorías étnicas preestablecidas. Ni son mestizos por ser demasiado “otro”, ni son indígenas por ser demasiado “mestizo”. Son alternos fronterizos que desafían las concepciones preestablecidas. Su proceso de relación con los sectores dominantes no puede simplificarse en una interpretación dicotómica.

Con el afán de deconstruir las jerarquías impuestas y diseñar una nueva realidad, existen críticas al giro decolonial, que sostienen que este ha caído no pocas veces, como señalan Rojas y Restrepo (2010), en proclamaciones románticas de grupos sociales que mantienen un espíritu contrahegemónico, basándose en la lógica antimoderna que resalta su alteridad. Describen casos empíricos que permiten, a través de su rechazo a las imposiciones occidentales, realizar una crítica pertinente al sistema hegemónico. Pero sus ejemplos no alcanzan, en mi opinión, a representar lo planteado desde la mirada decolonial, la deconstrucción de las relaciones y conceptos binarios. Más bien crean un dualismo invertido, que resalta y recrea la alteridad de los casos de estudio y los sitúa en contraposición a las proclamaciones occidentales. Esto y la falta de estudios empíricos y análisis etnográficos, en el ámbito de los estudios decoloniales, ha contribuido a que se considere una simple herramienta teórica sin una base material sólida. De esta manera, se convierte en una teoría hipotética de corte filosófico, difícil, sino imposible, de anclar en la realidad.

En este sentido, se plantea como hipótesis que las comunas de la provincia de Santa Elena, específicamente los tres casos de estudio, son entidades en las que se entrelazan, a partir de la negociación, estos dos polos opuestos. Es la negociación, en el plano de la “lógica otra”, lo que une los polos opuestos, los arroja, yuxtapone y los conecta. Aquello que, desde la

mirada occidental, se muestra a través de binarios, desde la realidad y lógica comunal y su manera de actuar, se une para formar una relación interdependiente. Así, se considera que las comunas de Santa Elena son y constituyen ejemplos del giro decolonial, lo que permite aterrizar los discursos teóricos decoloniales a niveles locales y empíricos.

II.2. Objetivos

Los objetivos de esta investigación tienen como finalidad responder a las preguntas anteriormente planteadas y dar luz a la hipótesis de partida. Bajo esta premisa, el objetivo general y los objetivos específicos son los siguientes:

Objetivo general

Mostrar los casos de estudio como un ejemplo empírico de la inflexión o giro decolonial, que nos ofrecen, a partir de su cotidianidad, nuevos insumos teóricos y empíricos, que nos encaminan hacia la construcción de nuevas categorías adaptables a las realidades locales y universos diversos.

Objetivos específicos

Dar a conocer de qué manera se manifiesta, se verbaliza, se visibiliza y se articula el discurso hegemónico en un contexto y lugar específico: las comunas Olón, Montañita y Libertador Bolívar.

Analizar en qué consiste “su lógica propia comunal”, que acopla el modo de vida comunitario, defendido como ancestral, frente al sistema global capitalista.

Determinar e interpretar los mecanismos que muestran cómo los casos de estudio asumen, incorporan o disputan el discurso hegemónico a partir de su diario vivir, para garantizar su supervivencia material y cultural.

II.3. Fases del trabajo de campo y técnicas implementadas

Es difícil determinar el inicio y el fin de mi trabajo de campo, por estar radicada desde hace 14 años en esta zona, primero con idas y venidas viajando entre mi país de origen y este lugar, que luego se convirtió en mi casa. Considero que los resultados plasmados en este trabajo, más allá de las técnicas aplicadas y el “tiempo en campo”, destinado específicamente para esta investigación doctoral, son un conjunto de experiencias personales y diversos encuentros, amistades y relaciones sociales que se fueron tejiendo con el tiempo. Estas experiencias fueron transformándose a través de los años y durante mi camino personal y académico, de manera que fui asumiendo diversos roles en los diferentes periodos en que visitaba esta zona y vivía en ella; primero como turista mochilera, después como pareja emocional de un nativo y luego como docente universitaria e investigadora. Con el tiempo, y a través de mi presencia constante, siendo una mujer europea que vive en los espacios de los comuneros, me fui convirtiendo en una “local”, como muchas de las personas que se han radicado en la comuna de Montañita o comunas cercanas. Esta condición me ha permitido constatar su cotidianidad a través de una observación directa a lo largo de los años. Estos insumos generados me han permitido luego, la focalización plasmada en las preguntas que surgieron en el camino y sus respuestas, lo que se refleja en el contenido de este trabajo investigativo. Fue este trayecto, finalmente, el que condujo a la realización de este trabajo investigativo en el marco de mi tesis doctoral, que inicié formalmente a finales del 2017.

En tal momento me veía parada frente a una montaña sin saber cómo subirla hasta que comencé a marchar dando un paso tras otro, poco a poco. Fue a partir de este momento que inicié la búsqueda de referencias académicas para consolidar un marco teórico que apoyara la interpretación de mis datos. Durante este tiempo trabajé como docente a tiempo completo en la Universidad de las Artes en Guayaquil. Rentaba una casa en Guayaquil y en Manglaralto. Vivía y me desplazaba todas las semanas entre estos dos lugares. Fue un tiempo muy agotador y presentaba que sería difícil cumplir con las exigencias de la docencia y mi investigación doctoral a la vez. Entonces decidí renunciar a mi trabajo y mudarme por completo a Manglaralto.

II.3.1. Entrevistas semiestructuradas

Inicié mi trabajo de campo en el 2019 en la Comuna Olón. Fue el momento en el cual comencé a hacer entrevistas semiestructuradas, luego de haber elaborado los guiones para las conversaciones que mantenía con mis informantes y actores sociales, seguido por la investigación y revisión de archivos y documentos oficiales. Mi presencia, activismo y las amistades que se crearon durante todo este tiempo, facilitaron luego mi trabajo de campo, la elaboración de esta tesis, la “entrada” y la construcción de una red de informantes más sólida. Comuneros que conocía desde hace mucho tiempo me brindaron sus historias, abriéndome sus puertas. Fueron ellos, además, los que me introdujeron a otras personas que se tomaron el tiempo de compartir conmigo. En la mayoría de los casos establecer una relación de confianza no ha sido difícil porque muchas de las personas a las que entrevisté y que me fueron recomendadas ya habían escuchado de mí, o ya me habían visto, aunque nunca habíamos conversado, o porque yo era amiga del exdirigente, de su vecino, de su amigo. En la mayoría de los casos ya habían tenido una referencia de mí y yo de ellos. Los conocía, los había visto, sabía en qué trabajaban y a qué familia pertenecían, si eran miembros activos de la comuna o no. Además, en los inicios “formales” de mi trabajo de campo, siempre precedía la otorgación del consentimiento libre e informado del cabildo comunal en cada una de las comunidades. Esta era la primera instancia a la que me acercaba para hablar sobre mi trabajo investigativo y dejar en claro cuáles eran las razones de mis visitas.

Finalicé mi trabajo de campo en la comuna Olón en el 2020, poco antes de que iniciara el confinamiento causado por la pandemia del Covid 19. Aunque en este momento mi presencia en campo cesó a causa de la pandemia, mis observaciones no se vieron comprometidas. Sustituí el trabajo de campo por las etnografías virtuales (Barecnas y Preza, 2019, Trier-Bienieg, 2012, Sturges, 2004) y decidí concentrarme en los contenidos que los dirigentes y comuneros publicaron por las redes de comunicación, de modo que hice un registro de las problemáticas, iniciativas y gestiones que se generaron por parte de las comunidades y mantuve contacto con los actores comunales por teléfono. Durante estas semanas de confinamiento mantenía contacto diario con los dirigentes de las comunas.

Junto a una compañera, también antropóloga, decidimos realizar un levantamiento vía conversaciones telefónicas con los dirigentes comunales para conocer la situación de las 68

comunas de Santa Elena. Nos comentaron sus pérdidas económicas por la paralización de la industria turística, su desesperación, la ausencia de los actores gubernamentales, el hambre que sentían todas las noches por no tener alimentos suficientes. Además, nos hablaron de sus gestiones, de su trabajo incansable para traer raciones alimenticias e insumos médicos a sus Comunas. Se fortificaron las alianzas entre comuna y actores externos; en el caso de Olón y Montañita, residentes jubilados, nacionales e internacionales. Fueron ellos los que, junto con los dirigentes comunales, comenzaron campañas de donaciones. A través de estos se obtuvo capital monetario que fue reinvertido en canastas alimenticias y se compraron insumos médicos. Ejemplos que hicieron que me diera cuenta de que las alianzas sociales son necesarias porque sustituyen a la desatención gubernamental. Ha sido notable que las comunas con mayor influencia turística recibieran más ayuda monetaria que aquellas que no contaban con la presencia de actores externos en sitio. Usé esta información de base para la elaboración de un artículo, “Las comunas costeras del Ecuador frente al Covid 19”, que fue publicado el mismo año (Lager, 2020). Durante este tiempo, además, comencé a desarrollar y a consolidar mi primer capítulo, el marco teórico. Debido a los insumos tanto teóricos como empíricos comencé a revisar nuevamente los guiones de preguntas, algunos de las cuales acabé reformulando.

Retomé mi presencia en campo a principios de 2021 en la comuna Libertador Bolívar. Comparada con Olón y Montañita, cuyas realidades y problemáticas registran ciertas similitudes vinculadas a la fuerte presencia turística, el universo de Libertador Bolívar es distinto. Conocí esta comuna hace cinco años cuando realicé, junto con mis estudiantes de la Universidad de las Artes, proyectos artísticos y culturales con la Comunidad. Fue en este tiempo que establecí una relación de amistad con el presidente comunal de ese entonces que se mantiene hasta el día de hoy. A raíz de estas intervenciones, también conocí, años atrás, a otros dirigentes y actores que me facilitaron la entrada al campo durante mi fase de levantamiento de datos. Aunque vivía solo a diez minutos de la comuna, decidí radicarme durante tres semanas en ella. Sentí que primero necesitaba conocer y poder observar su ritmo durante el día y durante las noches, entre semana y durante los fines de semana, para después seguir con las visitas de manera puntual en horarios y tiempos específicos.

En ocasiones me sentía sola y como una forastera, pues es lo que era, mientras me incomodaban las miradas que me acompañaban cada vez que me desplazaba por las calles

de Libertador Bolívar. Esta comuna está formada, mayoritariamente, por su población nativa. Únicamente los fines de semanas llegan visitantes nacionales, sobre todo de Guayaquil. Así que no era sorprendente que una gringa alta y blanca caminara por las calles de la comuna, tocando puertas. Pero como todos se conocen, la voz corre rápido y cada vez era menos necesario explicar lo que hacía aquí, y pronto las miradas se convirtieron en saludos y amables sonrisas. Después de estas primeras semanas y muchas conversaciones pude obtener una idea clara de la historia y transformaciones que vivía Libertador Bolívar. A través de sus testimonios pude crear una imagen que me transportaba en el tiempo hacia su pasado y me regresaba al presente viendo y comprendiendo los acontecimientos actuales, ahora ya desde otro ángulo. Con esta información base volví a mi casa para seguir con las visitas puntuales y cubrir los vacíos y preguntas que aún tenía.

Este mismo año, luego de haber cerrado mi estancia en Libertador Bolívar, comencé con mi trabajo de campo en la comuna Montañita. ¡Qué emoción! Pude volver a mi casa. No a la casa donde vivía (vivía en este momento en el siguiente pueblo, en Manglaralto, la cabecera parroquial a cinco minutos de Montañita), sino a este lugar con el que me sentía tan conectada. Este lugar que marcó muchos años de mi vida, que influyó en la decisión de mi carrera universitaria y mi campo de estudio, este lugar cuyos recuerdos siempre serán parte de mi vida y mi identidad. Vi sus cambios y transformaciones, conozco las historias detrás de establecimientos comerciales de los nativos, conocí a las familias que viven en ellos. Mientras caminaba por sus calles mirando los nuevos negocios que se abrieron y casas que se levantaron, vi frente a mis ojos los sitios antiguos que fueron sustituidos por otros. En mi mente comparaba constantemente el Montañita de hacía 14 años y el Montañita de ahora.

Esta estancia, y con esto me refiero a las entrevistas realizadas, fue la más corta comparada con la de las otras dos comunas. Su finalidad era la actualización de los datos que tenía y que había recopilado seis años atrás. Sin embargo, llegué con nuevos interrogantes que tenían que ser resueltos. Primero me conecté con las personas que ya conocía, que habían sido mis informantes y que se habían convertido en amigos. Era consciente de que el reto consistía en salir de mi zona de confort, acercarme a gente todavía desconocida o a aquellas personas con las que todavía no mantenía conversaciones muy cercanas. Expandir mi círculo de informantes y lograr que me brindaran la misma confianza que había obtenido de aquellos que acompañaron mi investigación años atrás. Me dieron nombres y contactos, así que visité

sus casas, toqué a sus puertas y me senté junto a ellos frente a sus negocios para conversar siempre con los guiones a mi lado, aunque sin interrumpir el flujo natural de la conversación. Las transformaciones en Montañita son tan aceleradas que durante los últimos cinco años sucedieron muchas cosas, así que me tomó algunas semanas actualizarme nuevamente y cubrir los vacíos que tenía hasta obtener la información que creía necesaria.

Las entrevistas fueron anónimas y así se verbalizó antes de que iniciara las conversaciones. Por lo tanto, no aparecen los nombres de los entrevistados en este trabajo. Las entrevistas, con excepción de dos, fueron grabadas después de haber obtenido su consentimiento especificando las razones que guiaban estos encuentros. Además, cabe destacar que me interesaba mantener una horizontalidad entre mi persona, que conducía la entrevista, y el entrevistado. Así pues, sustituí el término “entrevista” por “conversación”, para evitar el carácter “formal” que hay detrás de la palabra “entrevista”, y procuré que estas se llevaran a cabo en un ambiente en el cual el entrevistado se sintiera cómodo, dejando que eligiera el lugar de la entrevista. Adicionalmente, me parecía necesario adaptarme a su lenguaje, lo que implicaba capturar las palabras y expresiones verbales que usaban ellos para describir su realidad. Finalmente, quiero mostrar mi agradecimiento hacia ellos por regalarme su tiempo y sus historias.

Durante mi estancia en campo se realizaron en total 98 entrevistas semiestructuradas, sin contar las varias conversaciones informales que se mantuvieron. Cada entrevista tenía una duración de entre 30 minutos y dos horas, siendo las entrevistas de 30 minutos las más cortas y escasas. En Olón se realizaron 23 entrevistas, en Montañita 22 y en Libertador Bolívar 35. Se trataba de mantener un equilibrio entre mujeres y hombres en lo que se refiere a los entrevistados, aunque predominaron las entrevistas con los de género masculino. Esto, supongo, porque aún son mayoritariamente los hombres quienes mantienen un rol activo en la institución comunal. Entrevisté a exdirigentes comunales, mujeres y hombres nativos, afiliados a la institución comunal y jóvenes nativos. Además, entrevisté también a 18 actores externos, entre ellos funcionarios públicos del Ministerio de Turismo, del Municipio de Santa Elena, del Registro de la Propiedad de Santa Elena, activistas culturales, abogados, un juez y dirigentes de la Federación de Comunas de Santa Elena¹.

¹ Ver Anexo 1

II.3.2. La observación participante

Las observaciones participantes fueron y siguen siendo una constante desde que definí mi tema de investigación en el 2017, e incluso antes. Esta metodología de trabajo consiste en el “estar allí”, en una observación sistemática de las actividades diarias del grupo social mientras se es partícipe de ellas. Tal y como señala Guber, “[...] consiste precisamente en la inespecificidad de las actividades que comprende: integrar un equipo de fútbol, residir con la población, tomar mate y conversar, hacer las compras, bailar, cocinar, ser objeto de burla, confianza, declaraciones amorosas y agresiones, asistir a una clase en la escuela o a una reunión del partido político” (2001: 55).

Mi objetivo era la búsqueda de lo invisible, aquello que puede ser de relevancia y responde a las preguntas planteadas, pero pasa desapercibido si no sabemos prestar atención a los detalles, gestos o comportamientos, o al significado detrás de las palabras. Requiere una mirada sensibilizada y entrenada, que es el resultado de experiencias y observaciones pasadas. Significa “estar atenta siempre”, para registrar acontecimientos que a primera vista parecen insignificantes, pero que luego cobran sentido con relación a expresiones verbales, testimonios u otros hechos observados. Hablamos de observaciones que se tejieron durante todos los años de mi estancia, mis vistas y mi trabajo de campo entre 2020 y 2021.

Mi participación en el campo tuvo varias caras relacionadas con los roles asumidos a lo largo de los años y en momentos específicos: turista, pareja, docente universitaria, investigadora, residente, “gringuita”. Cada uno de estos, sin embargo, me allanó el camino para crear vínculos y construir confianza a través de gestiones y proyectos realizados en, con y para las comunidades; un “estar aquí”, compartir, conversar, bailar, reír y gestionar con los actores comunales. Además, durante estos años de investigación doctoral se realizaron dos proyectos artísticos culturales en las comunas Montañita y Libertador Bolívar con mis estudiantes universitarios. Fueron proyectos que tuvieron una duración de varios meses y dejaron aportaciones que respondían a las necesidades locales. En el caso de Olón se realizaron dos congresos sobre “territorio” e “identidad”, organizados entre el cabildo comunal y la red “cultura viva comunitaria”, en las cuales actué como ponente invitada y organizadora de la mesa de trabajo sobre asuntos territoriales.

Sin embargo, es importante señalar que las relaciones sociales y el grado de confianza construido, en el caso de Montañita debido a mi presencia continua y trabajos investigativos, han sido más intensos en comparación con las otras dos comunas. Aunque en general nunca me ha sido negado el compartir y conversar, en Olón y Libertador Bolívar me tomó mayor tiempo y más conversaciones poder “llegar al grano”, ya que “llegar al grano” es relacional a los vínculos y confianzas creadas.

Además de las entrevistas y observaciones realizadas, se llevó a cabo una revisión de archivos que contemplaba la obtención de los registros de propiedades en los tres casos de estudio, para, de esa manera, poder conocer la magnitud de su fraccionamiento territorial. A esto hay que añadir, también, los registros de catastro que constan en el municipio de Santa Elena. Debido a la oficialidad de estos documentos, ha sido necesario sumergirme en el universo de las políticas públicas, caracterizado por procesos burocráticos fastidiosos que toman mucho tiempo. Tuve que visitar varias veces algunas instituciones (Registro de Propiedad y municipio de Santa Elena), para obtener la documentación solicitada. Así mismo solicité a los cabildos comunales los registros de los socios comuneros en cada una de las comunidades, así como copias de su titulación.

Finalmente, es preciso señalar que todo el proceso que conlleva la estancia en campo, el levantamiento de datos y su sistematización y análisis respectivo, ha sido un trabajo arduo. En el año 2020, con la pandemia y por necesidad económica, volví a la docencia, de manera virtual, pero a tiempo completo. Ha sido un reto muy grande compaginar estos dos ámbitos, la docencia y mi papel como investigadora, y las responsabilidades que cada uno de ellos trae consigo; desde la docencia con mis alumnos y desde la investigación con los actores sociales, que me brindaron su tiempo y sus historias con la esperanza de que estas sean transmitidas. Más de una vez llegué a mis límites físicos y emocionales y cuestioné el trabajo del antropólogo, mi camino académico y las razones detrás de mi decisión de realizar un doctorado. Batallé con mi salud después de haber sufrido dengue. He estado internada a raíz de una cirugía de emergencia, lo que sin querer me permitió experimentar la atención insuficiente del hospital público de Santa Elena. Sin embargo, concluí que con este trabajo puedo, y es esta mi pretensión, devolver, aunque sea una pequeña parte, de lo que he recibido de estas comunas y su población en todo este tiempo. Profundizar sobre los dilemas que viven estas organizaciones colectivas cada vez que se enfrentan a situaciones de

supervivencia ya sea económica o cultural, me parece que puede aportar no solo una reflexión teórica sino un insumo para proponer políticas públicas que les reconozcan y permitan ejercer sus derechos colectivos.

III. Especificación de los capítulos

La estructura general de la tesis pretende crear un hilo conductor que va desde el ámbito macro, es decir, la discusión teórica de las estructuras políticas y jurídicas de Latinoamérica, pero más específicamente del Ecuador, hacia lo micro, los casos de estudio, con el objetivo de comprender las unidades locales: las comunas de Santa Elena como unidades relacionales a las macroestructuras. Para encontrar respuestas a las preguntas anteriormente planteadas, es importante comprender qué es y en qué consiste el sistema hegemónico, el mundo moderno/colonial, para después analizar la acción/reacción de las comunidades en respuesta a ello. Me interesa mostrar cómo desde el sistema hegemónico se han ido construyendo y modificando los diferentes niveles geopolíticos; analizar la construcción identitaria del Estado nación ecuatoriano, poniendo la mirada en dos ámbitos centrales: su cuerpo legal y sus políticas públicas en el ámbito rural. Estos serán mencionados durante sus diferentes coyunturas históricas a partir del nacimiento de la República del Ecuador. Se quiere destacar la conexión entre el sistema mundo moderno, las políticas públicas y su vida jurídica para, posteriormente, poder comprender sus efectos en las actuales comunas de Santa Elena.

Se plantea que las acciones de las comunas, aunque multifacéticas, se ubican en el ámbito de la subalternidad, y es este ámbito el que condiciona sus mecanismos de acción. En este sentido se entiende la subalternidad, como afirma Modonesi enfatizando en Gramsci (1984), “como expresión de la experiencia y la condición subjetiva del subordinado, determinada por una relación de dominación” (Modonesi, 2010: 3). Entonces considero necesario especificar desde qué lugar actúan las comunidades, refiriéndome a la posición sociocultural subalterna y marginal que ocupan, como resultado y producto de las macroestructuras. Sus formas de accionar se generan desde este lugar y sus herramientas y mecanismos, aunque diversos, surgen de ahí. Lo expuesto se enmarca en el concepto de Mignolo (2005), “el pensamiento fronterizo fuerte”, que brota desde el lugar de quienes han vivido y viven la experiencia colonial asumiendo la perspectiva del enunciado, es decir, que asumen y

reconocen su alteridad en el marco de relaciones desiguales y jerárquicas. Es la categorización del “otro” lo que los ha llevado a una determinada posición sociocultural, aquella que deviene de un orden desigual, producto del mundo moderno/colonial que condiciona su forma de vida y su relación con el territorio.

El primer capítulo presenta una definición amplia de la modernidad, analizada a partir de sus orígenes históricos y temporales. Con Wallerstein (2005) se especifican las características que determinan el sistema mundo moderno, sus antecedentes y orígenes. Esta definición constituye la base que construye el discurso de la decolonialidad. Son los representantes del pensamiento decolonial quienes elaboran una crítica sobre la unilinealidad, lo que comprende la definición del sistema mundo moderno expuesto por el autor. Esta crítica se basa en el planteamiento central de la decolonialidad, la invisibilización de la “otra cara de la moneda”, la colonialidad.

La modernidad, tal como ha sido comprendida y definida, surge a través de su interacción y relación con esta contraparte invisibilizada. Es decir, la existencia de la modernidad es relacional a la colonialidad; genera una transformación, en la definición del concepto mencionado, y el “sistema mundo moderno” se convierte en el “sistema mundo moderno/colonial”. Haciendo referencia a Mignolo (2007), quien plantea que modernidad no puede existir sin colonialidad, se construye el cuerpo teórico desde el cual se analizarán, posteriormente, los casos de estudio. Desde el concepto del sistema mundo moderno/colonial, se introduce el paradigma decolonial, que es analizado a través de sus distintos ámbitos. El primer capítulo muestra el intento de crear un marco epistemológico y finaliza con una reflexión acerca de las críticas sobre y alrededor de la inflexión decolonial. Tiene como objetivo determinar la importancia de esta investigación en el ámbito teórico y académico, al intentar conectar el planteamiento decolonial con los casos empíricos de las comunas de Santa Elena. De esta manera se opone a las críticas a la inflexión decolonial, por su énfasis en el aspecto teórico sin anclaje empírico (Castro- Gómez y Grosfoguel, 2007).

El segundo capítulo tiene como objetivo pasar del ámbito teórico al plano nacional, al Estado nación ecuatoriano, enfatizando sus políticas nacionales y su vida constitucional, es decir, las leyes y normativas ecuatorianas. Considero que ambos ámbitos se presentan con mayor fuerza en las comunidades de Santa Elena: lo jurídico, a través de los conflictos y defensas

territoriales, y las políticas públicas sobre la base de las normativas, regulaciones, proyectos e intervenciones que, en general, confrontan la autonomía y autoridad comunales. Tanto el Estado-nación como los empresarios recurren a las políticas públicas que crean las condiciones necesarias para la inversión e intervención como actores externos; son estos ejes los que condicionan los mecanismos de disputa o adaptación del discurso hegemónico.

El capítulo está dividido en tres unidades o temas centrales. Primero se analiza las políticas nacionales, que se correlacionan con las políticas globales de nivel internacional. El eje central es el paradigma desarrollista (Escobar, 2007), definido como discurso que desde los años 40 determina las políticas y decisiones a nivel nacional e internacional. En este sentido, el paradigma desarrollista no debe ser comprendido como concepto teórico desvinculado del primer capítulo y la inflexión decolonial, sino que más bien se presenta como un paradigma palpable y tangible en las esferas locales y nacionales. En otras palabras, el discurso del desarrollo nos permite ver la inserción del sistema mundo moderno/colonial en los diferentes niveles geospaciales y aterrizar la construcción teórica, al mostrar su anclaje en el espacio, el cuerpo y la mente.

Es importante aclarar que la decisión de enfatizar el desarrollismo como discurso, no se ha tomado arbitrariamente. La noción de “desarrollo”, conectada a los casos de estudio, está omnipresente y se articula a través de sus expresiones verbales, la esfera espacial y los diferentes niveles: político, institucional y cotidiano, determinando decisiones, intereses y acciones por parte de las comunidades. Considero necesario analizar esto más a fondo, tanto desde su concepción teórica como desde su discurso y materialización, a través de las políticas públicas a nivel nacional y regional, y la comprensión interna y las lógicas propias comunales. Después se analiza la correlación entre el desarrollo y las políticas públicas a nivel nacional, con enfoque en las transformaciones que se generaron a partir de los años 60, debido a la Ley de Reforma Agraria.

Una segunda instancia lleva la perspectiva hacia el marco jurídico y examina el ámbito constitucional, donde precisamente se ubica dicho marco jurídico, como producto decisivo del sistema moderno/colonial. Su aplicación presenta desigualdades que favorecen a los grupos de poder y excluyen a los entes marginales: lo “legal” se determina desde una posición eurocéntrica. El aparato jurídico es un producto de la identidad oligárquica del

Estado nación que permite, desde sus estatutos, crear un cuerpo de leyes que excluye “legalmente” a un determinado grupo de personas o decide de qué manera y sobre la base de qué características incluirlas. El cuerpo jurídico pasa a ser un ejemplo palpable de cómo se materializa y manifiesta el sistema moderno/colonial. En este contexto, se analiza el surgimiento de la propiedad privada, que marginaliza y subordina otras formas de administración y posesión territorial. Esta dinámica se problematiza más adelante en los casos concretos de la defensa territorial y el mercado de tierras, su fraccionamiento y el anhelo de tener título privado en lugar de derechos de posesiones, pues el primero tiene mayor poder y aceptación dentro de las estructuras legales e institucionales. Además, sirve para explicar la articulación de las fuerzas desiguales con relación a la toma de decisiones y administración en tierras comunales. En estos espacios chocan dos realidades: la eurocentrista/legal, que cuenta con apoyo y aceptación institucional, política y jurídica, y que se manifiesta a través de la propiedad privada; y la lógica interna, basada en la existencia y el manejo de bienes colectivos y comunitarios y su extensión territorial.

Hablamos de ideologías distintas que se entrecruzan, solapan y, en ciertas ocasiones, se oponen y chocan dentro de un espacio geográfico determinado: las tierras comunales. Finalmente, y para cerrar el segundo eje temático, se enfatiza en la Ley de Comunas, su origen y lógica. Dicha ley debe ser comprendida en el marco de las políticas liberales y de la transformación de la construcción identitaria del Estado nación ecuatoriano, enfocado en la inclusión y fortalecimiento de un “otro” distinto y, por tanto, inferior. Comprender el origen y surgimiento de la Ley de Comunas nos sirve para palpar su capacidad de apropiarse de mecanismos o herramientas que han sido establecidos para solidificar relaciones desiguales y jerárquicas, dotándolos de un nuevo significado que sirve para enfrentarse, dentro de su marco de subordinación, a las fuerzas hegemónicas y reclamar sus derechos de “ser” y “estar”.

El capítulo dos finaliza con un tercer eje temático. Se trata de un análisis sobre la industria turística como producto del discurso desarrollista. Se cierra el círculo regresando a los planteamientos iniciales, mirando el turismo como un instrumento o producto del desarrollo y que se materializa en esferas locales como las comunidades de Santa Elena. Enfatizar en la industria turística es necesario pues determina con su presencia la cotidianidad actual de los comuneros. El análisis aborda la relación entre desarrollo, turismo y sustentabilidad. El

énfasis consiste en subrayar las relaciones entre el turismo y las potencias transnacionales que actúan en el marco de un desarrollo (sustentable), y que justifican sus intervenciones por las necesidades de la erradicación de la pobreza y el hambre. En este contexto, se señalan los aspectos negativos que se pueden percibir a nivel local, por la influencia de la industria turística y su distribución desigual de los recursos naturales y monetarios. Finalmente, se muestra el impacto de la industria turística a nivel regional, enfatizando los planes que desde el Ministerio de Turismo se están llevando a cabo en la provincia de Santa Elena. De esa manera se puede observar una de las múltiples caras del sistema mundo moderno/colonial, que constituye el marco dentro del cual las comunas actúan y reaccionan. Los primeros dos capítulos constituyen el marco conceptual y estructural, en el cual se enmarcará el análisis posterior, que se enfoca detalladamente en los casos de estudio y tiene como objetivo responder a las preguntas planteadas.

El tercer capítulo se divide en tres temas principales: la presentación del escenario actual de los casos de estudio y su devenir histórico; la imposición de los patrones hegemónicos a partir de actores externos, inversionistas, residentes, ONG e instituciones gubernamentales vinculados a la expansión turística y, finalmente, el análisis de su lógica otra. Para la descripción de los casos, se usan datos cuantitativos como el número de habitantes, comuneros afiliados, nativos y residentes locales, su extensión territorial, así como el grado de fraccionamiento que se puede determinar a través de los archivos que constan en el Registro de la Propiedad y en el área de Catastro, en el municipio de Santa Elena. Una vez descritos los rasgos de los casos de estudio, se elabora el devenir histórico, concentrándose en los momentos que constituyen coyunturas de transformación de las estructuras internas. Uno de ellos es la primera modernidad, el salto del tiempo colonial hacia la independencia y constitución de la República ecuatoriana. Durante esta fase, el enfoque principal consiste en el territorio y en la construcción y transformación identitaria desde “afuera”. Luego ubicaremos la segunda modernidad a partir de los años 30, lo que comprende las políticas liberales y el enfoque modernizador; se trata de un periodo de alrededor de 50 años, hasta los años 80. Hasta los años 70 y 80 las comunas de la provincia de Santa Elena vivieron relativamente aisladas y desconectadas de la esfera urbana y política (ausencia de entidades gubernamentales en los espacios comunales) e incluso económica (subsistieron de la agricultura). Su economía primordial consistía en la agricultura, que luego de un periodo largo de sequía, entre los años 50 y 60, fue retomada, aunque marginalmente. Si bien a raíz

de la sequía se transformaron sus ámbitos productivos y los comuneros comenzaron a insertarse en el mercado de la venta de mano de obra. Fue recién a partir de la segunda mitad del siglo XX, con la renovación de la carretera principal que conecta las comunas con las ciudades urbanas cercanas, que se facilitó el vínculo, el comercio y el tránsito, lo que generó cambios drásticos. Fue una época caracterizada por el boom petrolero y la alta liquidez económica, un capital monetario que se invirtió en procesos de modernización y facilitó la expansión de la infraestructura, es decir, la construcción y remodelación de carreteras.

Esta conectividad introduce el segundo tema: la imposición de los parámetros y patrones hegemónicos a partir del periodo neoliberal que se introdujo desde los años 80, llevando a la privatización territorial y la sustitución de las funciones gubernamentales por las ONG. La nueva carretera facilitó la llegada de las primeras fundaciones (específicamente en el caso de Libertador Bolívar en los años 90) y turistas (inter)nacionales (en el caso de Montañita entre los años 80 y 90). Consecutivamente se fortificó el mercado de tierras y se obtuvo una infraestructura básica que consistía en agua potable y electricidad. A partir de estos acontecimientos, las transformaciones siguieron su rumbo, apoyadas por la provincialización del año 2007, otro hito coyuntural que dejó entrar nuevos actores al escenario: los agentes institucionales y políticos. La provincialización por la que las comunas lucharon debe ser comprendida como intento de sobrevivir dentro del contexto neoliberal que marcaba los años 90. Era una época que se caracterizaba por el decrecimiento de los barriles de petróleo, una inflación ascendida al 60,7 %, el incremento de la pobreza y una inestabilidad política. Fueron cuatro los presidentes en esta época, Abdalá Bucaram (1996-1997), Jamil Mahuad (1998-2000), Gustavo Noboa (2000-2002) y Lucio Gutiérrez (2003-2005), quienes, con una orientación neoliberal, condujeron al país a la peor crisis económica del siglo XX (Muirragui, 2011).

Bajo esta coyuntura política se hace énfasis en una industria turística en alza y, como consecuencia, las intervenciones en las tierras comunales por parte de actores externos aumentan: empresarios, residentes y actores gubernamentales. El turismo tuvo su auge durante el período de la denominada “revolución ciudadana” (2008-2017), con el objetivo de transformar la matriz productiva e iniciar una coyuntura política postextractivista, a través de la industria turística, pero sin desviarse de las proclamaciones desarrollistas. Se toman en

cuenta los procesos de la privatización territorial, las transformaciones en el precio del suelo, la estratificación social y los beneficios o problemáticas generados para la población nativa.

El tercer tema, desarrollado en el capítulo tres, hace énfasis en la lógica propia o “lógica otra”, diferente —pero no en contraposición— a la eurocéntrica: individualista, urbana y capitalista. Este análisis quiere mostrar, desde distintos ámbitos, el actuar y pensar comunal y cómo en ocasiones esta lógica se distancia de la lógica dominante, mientras que en otros momentos negocia, se solapa y se interrelaciona con ella. Se enfatiza en la organización y administración interna, su relación y compromiso con el territorio comunal en relación con la construcción identitaria como grupo étnico y, finalmente, en su comprensión interna de “desarrollo” y “superación”. No se pretende esbozar un modelo en el que chocan dos opuestos: la lógica occidental eurocéntrica y una lógica propia no “contaminada” de las intervenciones e influencias hegemónicas. Se señala, por el contrario, que esta “lógica fronteriza” se constituye a partir de interrelaciones, dependencias y distanciamientos. Se construye una identidad entrelazada que vincularía ambos polos. Todo lo mencionado se analiza dentro de un plano más amplio, que comprende las características internas constituidas por diferentes ejes: la manera y razón de crear alianzas sociales, importantes para establecer confianza, como base de relacionarse con el otro; la forma de resolver conflictos a través de la negociación; las prácticas diarias donde se logra palpar la noción de intercambio y reciprocidad; la importancia de las redes familiares, una noción de unión más allá del tejido familiar, que comprende a la comunidad entera y sirve para construir fronteras simbólicas entre un “nosotros” y un “otro”, así como para dividir los intereses y acciones comunitarias o individuales.

En el último capítulo se reseña el análisis de los datos obtenidos en el trabajo de campo. Se resalta cómo opera la “lógica otra/fronteriza”, fundamentalmente a partir de cuatro mecanismos observados en los que las comunas se acoplan o disputan el discurso hegemónico. Estos mecanismos ejemplifican y profundizan la correlación entre dependencia y autonomía, adaptación y resistencia, lo que deriva y constituye la base de la lógica otra/fronteriza. Sirven y se aplican para mantener la pervivencia comunal, la preservación de su autonomía, dentro del marco del sistema mundo moderno/colonial.

La institucionalización, primer mecanismo, comenzó a finales de los años treinta con el surgimiento de la Ley de Comunas. El proceso, impuesto desde los entes gubernamentales con el objetivo de categorizar y encajar al “otro” campesino, transformó sus estructuras internas y determinó su forma organizativa. En dos de las tres comunas, el proyecto comunal, tal como fue planteado desde la Ley de Comunas, quedó en “acefalia”. Es decir, sus habitantes no replicaron ni ejecutaron las formas organizativas que exigía dicha ley. Recién en los años 80 las comunas retomaron el proceso para la legalización de sus tierras. Fueron las primeras inversiones territoriales por parte de actores externos el punto de partida para apropiarse de la ley, usándola con el objetivo de encontrar en ella un respaldo jurídico para la defensa territorial y preservación de su espacio comunal.

El segundo mecanismo es el traspaso de tierra a terceras personas por parte de la administración territorial. Analizar el mercado territorial nos abre un terreno multifacético que visibiliza las razones de la negociación de su autonomía al crear nuevas dependencias. La recuperación y defensa territorial, tercer mecanismo, resulta del mercado de tierras, algo contradictorio a primera vista si se toma en cuenta que son los mismos comuneros quienes ejecutan los traspasos territoriales hacia actores externos. Se mostrará cómo la defensa del territorio responde a un desequilibrio que compromete la autoridad y autonomía comunales.

Finalmente, la fortificación de alianzas sociales, desde y hacia los espacios políticos y públicos, es el cuarto mecanismo, que se refiere a la intención de afiliarse a un determinado partido político o emprender una carrera política. Examinamos la dialéctica entre intereses individuales y comunitarios. Es importante señalar que poder entrar a estos espacios requiere la aceptación de la población comunal. Obtener votos supone, para el candidato, entregarse al servicio social y comunitario, mostrar su compromiso activo y emprender acciones en beneficio de la colectividad. Reconocemos que es la presión social y comunitaria la que permite mantener este equilibrio y evitar que los intereses individuales y personales se apropien de los espacios comunales.

La tesis acaba ofreciendo unas conclusiones que van más allá de la puesta a prueba de la teoría decolonial. Las conclusiones pretenden ofrecer una visión actualizada del recorrido de las comunas en las últimas décadas. Señalan, además, recomendaciones de estudios futuros que se enmarquen en las políticas públicas por la intervención directa de los actores

comunales en los espacios políticos y públicos. Enfatiza el papel que la Antropología puede cumplir, enfocando estos casos empíricos frente a los modelos y conceptos teóricos, y señala también las urgentes recategorizaciones necesarias para comprender mejor otros universos y sus lógicas múltiples. Finalmente se presentará la bibliografía utilizada en la investigación y un anexo con los guiones de las entrevistas y recortes de las transcripciones.

IV. Estilo

Un último dato acerca del estilo y la redacción. Ecuador es el país que elegí para radicarme, una elección que me exigía familiarizarme con el castellano que allí se habla y que finalmente se convirtió en mi segunda lengua. Aun así, el desarrollo de este trabajo en castellano se convirtió en un reto para mí, pero fue superado gracias a la edición. Por otro lado, hay que mencionar que se ha optado por utilizar el masculino genérico tradicional. Cada vez que se habla de “los comuneros” o “los socios, entre otros, también se incluye a las comuneras y las socias, al igual que cuando se hace referencia a “los funcionarios públicos”, “los actores sociales”, “los inversionistas” o “los empresarios”, por mencionar solo algunos. Esta decisión se tomó únicamente para economizar la lectura y porque considero que la integración de los signos inclusivos como @, _, o/a dificultaría, en cierta forma, el flujo de la lectura.

CAPÍTULO 1

Un acercamiento teórico al discurso hegemónico y posibles salidas a partir de los debates decoloniales

1. La Modernidad. Un breve análisis de sus transformaciones y orígenes históricos

Como punto de partida, es necesario realizar una pequeña síntesis sobre el concepto de modernidad y su transformación, para crear el marco en el cual se sitúa el giro decolonial y entender cuál será el enfoque que se adoptará para analizar el caso de estudio que se presenta en esta tesis. Para comenzar, “giro” significa un cambio de dirección, en este sentido “un cambio de dirección en la comprensión de la modernidad” (Rodríguez, 2016:134). El giro decolonial es una línea teórica que surge en pensadores de América Latina. Su punto central estudia la visión eurocentrista que posibilitó una “transición del colonialismo moderno a la colonialidad global” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 13), y que sostiene que el mundo está constituido por dos lados: el uno es el lado “colonial”, representado por grupos subalternos y marginalizados, pueblos y nacionalidades, afros e indígenas; el otro es el lado dominante que es la “modernidad”, representado por los grupos sociales dominantes. Los dos mantienen una relación desigual y jerárquica, en donde queda invisibilizada la colonialidad.

Son cinco los ejes principales que distinguen el planteamiento del giro decolonial, de otras líneas teóricas y que más adelante serán examinados de manera detallada: 1) la colonialidad, basada en la supremacía europea, que invalida e invisibiliza las diversas existencias, formas de conocimiento, prácticas y sistemas económicos; 2) el sistema mundo moderno/colonial. En este eje, los representantes decoloniales sostienen que el sistema mundo descrito por Wallerstein explica las desigualdades desde el ámbito económico, pero —y es esto lo que critican—, no toma en cuenta el contexto cultural, racial, el género o la etnicidad, como categorías que se añaden al ámbito económico. Critican, además, que se ha originado y pensado desde la realidad eurocéntrica, por tanto, no se puede captar las realidades y contextos latinoamericanos. 3) Plantean que la modernidad existe relacionada a la colonialidad (modernidad/colonialidad). Es decir, sin colonialidad no hay modernidad. 4) Llevan la atención al lado oculto y piensan, y proponen, desde la colonialidad. Enfatizan en “prácticas basadas en el lugar”; así sus planteamientos, propuestas y teorías surgen desde las esferas locales, desde las poblaciones y grupos sociales marginales y subalternos, mientras —y esto se criticará más adelante— marginalizan e incluso invisibilizan a las corrientes teóricas occidentales. 5) Plantean la construcción de un universo *pluriversal*, lo que significa

el reconocimiento de un mundo en el cual caben muchos mundos, y reconoce la diversidad en vez de las diferencias y su carácter dual.

El término “modernidad” se entiende como salida de la inmadurez y proclama, como señala Dussel (2000), el nuevo desarrollo humano. Se caracteriza, básicamente, por el eurocentrismo y la dualidad epistémica, con raíces en el pensamiento judeocristiano y en el dualismo cartesiano. Así mismo, al “eurocentrismo” lo define Escobar (2003) como una totalidad absoluta, que representa la perspectiva cognitiva europea y de la clase dominante; se entiende como patrón de dominación que marginaliza y excluye conocimientos y saberes alternos. La modernidad se sitúa, según plantean los decoloniales, en dos coyunturas históricas: en la época de la conquista española a través de su misión cristianizadora y en la época de la Revolución Francesa denominada “segunda modernidad”. Esta segunda modernidad se caracteriza por su misión civilizadora, lo que convierte a la retórica salvacioncita en retórica desarrollista, como condición de la modernización.

La segunda modernidad, es determinada por Mignolo (2000) como “geocultura”, a la que le es inherente una discursividad hegemónica, basada en las ciencias duras, el conocimiento experto y la superioridad de la razón. Es el resultado del dualismo cartesiano; una separación entre cuerpo/mente y razón/mundo (Lander, 2000). Se dio, pues, una ruptura ontológica que dejó al mundo y al cuerpo vacíos de significado, y donde la mente fue radicalmente subjetivizada. Desde entonces, el ser humano se define a partir de la razón y queda colocado en una posición externa al cuerpo y al mundo. Lander habla de un “conocimiento descorporalizado”: “La sociedad moderna —dice— fue separada entre el mundo de los especialistas (expertos) y el ‘resto’ (la población en general). De esa manera el mundo adopta un mecanismo desespiritualizado que puede ser controlado, captado e interpretado a partir de la razón” (Lander, 2000: 15).

La superioridad de la razón y el conocimiento experto se impregnan en las estructuras internas de los Estados-nación y a nivel global, en el ámbito jurídico, el pensamiento constitucional y las políticas públicas, como veremos más adelante. Se constituye en una red conformada por partidos políticos, sistemas escolares, asociaciones religiosas, medios de comunicación, arraigados en la sociedad civil (de Giorgi Lageard, 2008), con la finalidad de reproducir y difundir la ideología dominante, y los significados y valores que forman

parte de ella. Es la creación de una superestructura que, como señala el autor, para Gramsci no es solo una forma de “dominación” directa, ejecutada a través del uso de la fuerza y con la intención de reprimir físicamente cualquier práctica o intento que se contraponga a la lógica dominante, sino que es una manipulación más sutil que la represión del proletariado por la clase burguesa, como lo plantea Marx. Es una manipulación simbólica, a través de una red que reproduce y difunde una discursividad que se asienta en las estructuras de la sociedad civil; son normas y reglas que rigen las vidas y prácticas cotidianas (de Giorgi Lageard, 2008). Escobar (2003), en este sentido, habla de un paradigma que ya no es únicamente de los europeos, sino que impregna el conjunto de todos los que viven bajo su dominio.

Después de los procesos de independencia, después de la Segunda Guerra Mundial y después de la Guerra Fría, se crearon nuevas potencias globales, alianzas económicas entre Europa y América del Norte. Mignolo (2000) denomina esta nueva coyuntura como unión “euroamericana”, situada en el “hemisferio occidental”. Se refiere a la creación de la superioridad occidental y su alteridad sub-civilizada (la de Latinoamérica). Para Castro Gómez y Grosfoguel, la unión “euroamericana” constituye el inicio de la “colonialidad global” contemporánea. Es el inicio de un “nuevo” modelo civilizatorio universalizado, que naturaliza la división del trabajo a través de categorías sociales como raza, etnicidad y género. Se entiende como una resignificación de las exclusiones provocadas por las jerarquías epistemológicas. Al nuevo modelo civilizatorio le son inherentes complejos procesos económicos, políticos y culturales jerarquizados. De esa manera, el sistema mundo eurocentrado se convierte en un “sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno-colonial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

Para Coronil (2000), en esta nueva coyuntura temporal es el mercado la razón de las desigualdades y jerarquías sociales. Él habla de una “globalización neoliberal” en la que el mercado se presenta como una estructura de posibilidades infinitas y no como un régimen de dominación. El mundo entonces parece convertirse en un paisaje de oportunidades en el cual todo puede ser convertido en mercancía: los bienes raíces, el petróleo o el turismo, para señalar algunos. Las desiguales que se crean al respecto son producto de una integración desigual al mercado global. Este autor señala que “marginales”, “desempleados”, “pobres”, fallaron en su capacidad de ser parte activa en el mercado global y de generar suficiente

capital monetario para desarrollar una vida digna, según los estándares del nuevo paradigma económico. Así, conecta la marginalización de los subordinados en la participación del mercado global, con la creciente economía informal, visible en nuestros casos de estudio. Adicionalmente, señala también los esfuerzos de los grupos subordinados de convertir en mercancía todo lo que se pueda vender: bienes naturales, conocimientos, “etnicidades” e incluso cuerpos. En el caso de las comunas de Santa Elena, como veremos, esto se presenta en una integración desigual a la industria turística, así como en la venta de sus tierras comunales con la finalidad de adquirir capital monetario que les permita competir con los sectores externos, empresarios e inversionistas.

2. El grupo decolonial: Su conformación y orígenes epistemológicos

El pensamiento decolonial es una línea teórica relativamente reciente, que nace a raíz de un intercambio intelectual entre filósofos, sociólogos, lingüistas y antropólogos latinoamericanos, a finales de los años 90. Entre los representantes más destacados está el argentino-estadounidense, semiólogo y teórico cultural, Walter Dignolo; el filósofo argentino Enrique Dussel y el sociólogo peruano Aníbal Quijano. Ellos aportaron de manera significativa al pensar decolonial. Junto a ellos deben ser nombrados: el sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, el sociólogo venezolano Edgardo Lander, el antropólogo venezolano Fernando Coronil, la norteamericana Catherine Walsh, coordinadora del doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, Ecuador; y, Arturo Escobar, antropólogo colombiano. Estos pensadores latinoamericanos provienen de prestigiosas universidades de los Estados Unidos. Su énfasis, en conjunto, es en la elaboración de conceptos y propuestas, la creación de un “nuevo lenguaje en común que trasciende la (pos)modernidad y constituye otra forma de ver y pensar desde la “herida colonial”, desde la “diferencia colonial” (Dignolo, 2005).

En 1996 Aníbal Quijano se encontró trabajando junto a Emanuel Wallerstein, Román Grosfoguel y Agustín Lao Montes, otros representantes del giro decolonial en el *Coloniality Working Group*. En 1998 Grosfoguel y Lao Montes realizaron el congreso internacional *Transmoterniy, Historical Capitalism, and Coloniality*, al que fueron invitados: Quijano,

Wallerstein, Dussel y Mignolo. Fue la primera vez en la que Quijano y Mignolo intercambiaron ideas acerca de las herencias coloniales. Este mismo año, el sociólogo venezolano Edgardo Lander realizó el evento titulado Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo, en donde participaron Walter Mingolo, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Fernando Coronil. Un año más tarde (1999), siguió otro evento, *Historical Sites o Colonial Disciplinary Practice*, organizado por Grosfoguel y Lao Montes, al que asistieron Quijano, Wallerstein, Mignolo y representantes de los estudios poscoloniales y subalternos como Mohanty y Swami. En este se pusieron en diálogo las teorías poscoloniales, la teoría del sistema-mundo (Wallerstein, 2005, 2007) y las teorías latinoamericanas sobre la colonialidad. En el mismo año, a raíz de los esfuerzos del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, desde Colombia, se creó una nueva red de pensamiento latinoamericano, enfocado en la reestructuración de las Ciencias Sociales en los países andinos. Terminó en la consolidación de convenios entre varias universidades latinoamericanas, como, entre otras, la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito, a la cual pertenece Catherine Walsh. En el 2011 se realizó el primer evento del grupo modernidad/colonialidad, que se había consolidado con la finalidad de compartir alcances y conocimientos producidos por sus representantes. A tal evento se sumó por primera vez la lingüista norteamericana Catherine Walsh. Siguió seis encuentros más entre los representantes decoloniales, que se realizaron de manera anual en diferentes lugares y países. A estos se sumó, en 2003, Nelson Maldonado-Torres y en el 2004, Arturo Escobar. Actualmente existe ya una “segunda generación” de representantes del grupo modernidad/colonialidad (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007).

El grupo modernidad/colonialidad puede ser considerado como transdisciplinario y heterogéneo. Escobar lo entiende como “comunidad de argumentación que trabaja colectivamente en conceptos y estrategias” (2003:70). Sus representantes no solamente son activos en el ámbito académico, sino que, algunos de ellos, como Catherine Walsh y Arturo Escobar también son activistas políticos que trabajan con los movimientos indígenas y afro, en Ecuador y Colombia. Los antecedentes epistemológicos del giro decolonial se derivan, entre otros, de las perspectivas teóricas de sus representantes centrales, con la filosofía de la liberación (Dussel), las teorías de dependencia (Quijano) y los estudios culturales (Mignolo).

Dussel plantea la necesidad de una filosofía que supera la filosofía moderna y eurocentrista, el ego y el individualismo. Para lograrlo, se necesita construir un conocimiento que surge de “otro mundo cultural”, que logra trascender la imaginación eurocéntrica. Propone, por lo tanto, el concepto de transmodernidad. Critica la perspectiva eurocentrista, que entiende a la modernidad como un fenómeno intraeuropeo que surgió desde y a partir de Europa. Critica que en este discurso no se toma en cuenta el otro alterno.

La transmodernidad, para él, es un proyecto que se origina desde los lugares periféricos e invisibilizados. Plantea trascender hacia una nueva concepción política, hacia una nueva civilización transmoderna y transcapitalista (Donoso-Miranda, 2014). Para Dussel, la posmodernidad sigue siendo eurocéntrica, mientras que la transmodernidad pretende “culminar el inacabado e incompleto proyecto de la descolonización” (Grosfoguel, 2006 en Córdoba y Vélez-de la Calle, 2016:1002). Se distancia de los estudios posmodernos, ya que estos, siguen, para él, situados en la condición moderna y eurocentrista. Citando a Lyotard (1990), Castro-Gómez señala: “En la `condición posmoderna` son los jugadores mismos quienes construyen las reglas del juego que desean jugar” (2000: 157).

Mignolo (2000, 2005) en cambio, argumenta desde la Semiótica. Enfatiza en la necesidad de desmitificar la lectura simplista y eurocéntrica, que se basa en la subalternización cultural y epistémica de otras realidades existentes. Esto, para el autor es producto del conocimiento geopolítico que ha sido impuesto por la modernidad eurocéntrica. Apunta a la necesidad de narrar y visibilizar la otra parte (oculta) de la historia. Esto, requiere para él, un lenguaje y conceptos alternativos, fuera de los ya establecidos, obtenidos por las prácticas localizadas de los grupos subalternos. Esta mirada debe ser capaz de comprender las complejidades de las realidades diversas existentes.

Así mismo, introduce el concepto del “pensamiento fronterizo”, entendido como una herramienta que intenta descolonizar el carácter universal y totalitario del sistema mundo moderno/colonial (Rojas y Restrepo, 2010). Recoge la mirada del mundo subalterno para visibilizar lo que anteriormente ha sido invisibilizado. Aunque son notables las similitudes con las propuestas poscoloniales y estudios subalternos, Mignolo se posiciona claramente en contraste con ellas. Dicho contraste se basa en la diferenciación entre colonialismo y colonialidad. Al colonialismo lo entiende como una forma de dominación directa, situada en

una época histórica determinada. El colonialismo nace antes de la colonialidad, pero la colonialidad, en cambio, es duradera. Es un paradigma de poder, al que le es inherente la perspectiva eurocéntrica y basada en una concepción dual entre “nosotros” y el otro-alterno-invisibilizado. En este sentido, señala que la perspectiva decolonial opera desde la problematización de la colonialidad como paradigma que sigue vigente, mientras que los estudios poscoloniales enfatizan en el colonialismo. Además, los estudios poscoloniales —crítica Mignolo—, ven a la modernidad como corriente histórica que nace en Europa a partir del siglo XVIII. Lo entienden como fenómeno intraeuropeo, producido en y desde Europa. En cambio, los decoloniales ubican el origen de la modernidad en el momento de la colonización latinoamericana.

Mignolo plantea que la colonialidad es constitutiva a la modernidad y viceversa. La modernidad no existe sin colonialidad; es correlacional a la modernidad. El pensamiento fronterizo por lo tanto nace desde este lugar de correlación. No nace exclusivamente en y por las alteridades, sino desde los sectores que comparten la experiencia colonial. Hace una distinción entre el “pensamiento fronterizo fuerte” y el “pensamiento fronterizo débil”, cuya diferencia consiste en el lugar del pensamiento (su ubicación). El pensamiento fronterizo fuerte surge desde el lugar colonial, desde quienes han vivido y viven la experiencia colonial y asumen la perspectiva del anunciado, es decir, que se identifican con la perspectiva de la subalternidad colonial. En cambio, el pensamiento fronterizo débil, no surge desde el lugar de la subalternidad, pero asume y comparte esta perspectiva. El planteamiento de Escobar (2015), de “territorio región”, como veremos más adelante, recoge esta propuesta. Se refiere a la consolidación de una red entre comunidad nativa y actores políticos con el fin común de diseño de sociedades alternativas (anti-capitalistas). Mignolo (2007), en este sentido, sostiene que el uno sin el otro sería políticamente débil. El punto importante es la visión crítica ante el imperialismo y el sistema global capitalista, en donde solo si el subalterno se subleva y rechaza la imposición hegemónica, cuenta con un “pensamiento fronterizo fuerte”. Esta perspectiva más adelante será retomada y criticada porque corre el peligro de caer en una visión romantizada del indigenismo “puro” y “alternativo”, como proyecto de liberación.

Quijano, influenciado por las teorías de dependencia, plantea, tal como Mignolo y Dussel, la necesidad de elaborar nuevos conceptos para comprender las realidades sociales e históricas de América Latina. Su énfasis está en las relaciones de dependencia. Estas, para

Quijano, no deben verse como subordinación entre un país y el otro, sino en términos de poder, al cual lo entiende como un patrón hegemónico en donde una sociedad determinada está inmersa. Se “funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal” (Quijano, 2000: 342). Opera también desde la racionalización de las relaciones de poder, a nivel social y geocultural, y la legitimación del carácter eurocentrado. Es la hegemonía occidental la que naturaliza las relaciones de dominación y la construcción de un otro diferente y, por tanto, marginal. Entiende la modernidad/colonialidad, como las dos caras del poder. La modernidad es la cara iluminada, lo nuevo, lo avanzado, mientras que la colonialidad constituye la cara oculta. Este patrón de poder, para él se articula a través de las relaciones entre los países europeos y no-europeos, y las jerarquías basadas en raza (Quijano, 2000). Sostiene que la colonialidad del poder se articula a través de las relaciones de dominación, explotación y conflicto. Afecta, por consecuencia, al trabajo, a los recursos económicos y de producción, al sexo, a la autoridad colectiva y a las subjetividades. La primera vez que Quijano introduce el concepto “colonialidad del poder” es en el texto *Colonialidad y modernidad/racionalidad* (1998), en donde expone que el colonialismo es una forma de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los no-europeos, a escala global; además, nos dice, la estructura colonial del poder no desaparece con el colonialismo; en ella operan las relaciones sociales.

Los antecedentes epistemológicos también son influenciados por el feminismo “negro”, pues deja en claro que no existe solo un feminismo, sino varios. Enfatiza, por lo tanto, en la diversidad conceptual que existe. Esta forma de verlo, como plantea Ochy Curriel, antropóloga dominicana y activista social, en una entrevista con Cejas (2011), es el resultado de un intento de articular las prácticas políticas localizadas con la teoría. Curriel indica que se “posiciona desde el feminismo antirracista, del lesbianismo feminista y del movimiento autónomo” (Cejas, 2011: 185); y, señala que antes el feminismo tuvo como referencia las teorías europeas y ha sido pensado desde las mujeres de clase media. En cambio, el feminismo negro intenta entrelazar raza, clase, sexo y sexualidad. Plantea que el feminismo es diverso. Además, sostiene que la mujer negra tampoco debe ser pensada dentro de una homogeneidad. Enfatiza en la necesidad de pensar desde la diversidad y la emergencia de crear nuevos conceptos teóricos que permitan comprender el mundo desde su carácter

pluriversal. Pensar desde la diversidad también es retomado por Catherine Walsh desde los aportes interculturales, en donde señala que “a pesar de la incorporación de la diversidad, los nuevos proyectos están atrapados en viejos conceptos” (Walsh, 2008: 8 en Rojas y Restrepo, 2010:170).

En esta misma línea se sitúan los planteamientos de la antropóloga libanesa Elena Yehia (2007). Ella propone que la modernidad no debe ser comprendida desde su singularidad y señala que no existe solo una historia ni una modernidad. Plantea, por tanto, localizar la modernidad. Para la autora, la modernidad puede significar diferentes cosas en diferentes lugares y así mismo deben ser entendidos los conceptos: colonialidad, desarrollo, decolonialidad, etnicidad, para nombrar algunos. Para ella, la diversidad consiste en la manera cómo los diferentes grupos sociales son asumidos, comprendidos, disputados, asimilados e interpretados desde sus realidades locales. Lo que se requiere es ver cómo y de qué manera estos conceptos se materializan a través de las prácticas sociales. Hace referencia a Michel de Certeau, quien describió la acción de caminar, como un modo de cubrir el espacio. Lo que ve el transeúnte y lo que percibe, depende de su mirada subjetiva y cómo interpreta lo que tiene al frente:

A medida que caminamos, podemos toparnos con una variedad de escenas y situaciones reconfortantes —o abrumadoras— y luego podemos unirlos o dejarlos separados, como lo estarían en un mapa. Desprendidas una de otra. Podemos yuxtaponerlos en la forma como a veces lo hacemos después de un viaje, contando historias o mostrando fotografías” (Yehia, 2007: 98).

Yehia, entonces, propone comprender la modernidad desde su carácter múltiple. Viéndolo así, la modernidad se convierte en una posibilidad infinita de configuraciones alternativas, que dejan el campo de análisis e interpretación abierto. Con esto sostiene que no compartimos un solo mundo o una sola realidad. Para ella “la multiplicidad es una cuestión de coexistencia en un mismo momento” (Law y Mol, 2002:8 en Yehia, 2007: 94).

Similar planteamiento encontramos en las epistemologías del Sur, enmarcadas en las teorías críticas latinoamericanas, que influyen a las propuestas decoloniales y cuyo representante es el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos. Él se sumó, en 2004, al grupo modernidad/colonialidad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Sousa Santos (2009) plantea que no existe solo una epistemología del Sur sino varias. Enfatiza por lo tanto en la

multiplicidad de saberes; es decir, en un pluralismo epistemológico; y tiene como base aquellos saberes invisibilizados que quedaron al margen del conocimiento universal eurocentrista.

Tanto las epistemologías del Sur como las propuestas decoloniales toman una postura crítica ante la razón occidental, aquello que es considerado “conocimiento/razón”. Sostienen que a partir de la razón se construye un sistema de símbolos cognitivos, jurídicos, políticos, fundamentos epistemológicos y morales. Escobar (2003), en la misma sintonía, se refiere a una dominación de las ciencias modernas y al conocimiento experto, que incluso se concibe como una ideología y un paradigma. La ciencia (europea) para Lander (2000), es uno de los tres pilares (junto a la moralidad europea y el arte), que definen la modernidad cultural eurocéntrica. La ciencia en este caso representa “la verdad”, mientras que la moralidad representa el derecho y las normas, el arte y la belleza. Son estos los ámbitos que han sido institucionalizados y cada uno de ellos corresponde a profesionales que enfocan los problemas sociales con perspectivas de especialistas. Sobre la base de estas posturas, los decoloniales no solamente critican las teorías occidentales sino también las rechazan. Este rechazo se hace evidente ante el distanciamiento de aquellas líneas teóricas que se originan en Europa: el postmodernismo, el marxismo y las teorías poscoloniales. Según ellos, son “proyectos epistemológicos que son atrapados en el cañón occidental” (Grosfoguel, 2006: 24 en Rojas y Restrepo, 2010:26).

3. El sistema mundo moderno de Wallerstein y la perspectiva crítica de la inflexión decolonial

En los años 90 Quijano y el sociólogo e historiador estadounidense Immanuel Wallerstein trabajaron juntos en la Universidad del Estado de Nueva York. Wallerstein es representante de los estudios posmodernos y referente de la teoría del sistema mundo moderno. Tanto como Quijano, también Wallerstein y su teoría del sistema mundo han sido influenciados por la teoría de dependencia de André Gunder Frank (1966). La teoría de dependencia sostiene que el mundo se divide entre “centros” y “periferias”, conectados a través del libre mercado. La relación desigual entre los países céntricos y periféricos se debe a una

distribución desigual de la plusvalía generada por el libre mercado. Es decir, los centros desvían la plusvalía de los países periféricos hacia los países céntricos.

Esta postura es retomada por Wallerstein (1974) en la teoría del sistema mundo moderno. Se asienta, según el autor, en el seno de la Revolución Francesa durante el siglo XVII, momento en el cual —así sostiene—, se origina la modernidad. Plantea que el sistema-mundo consiste en un sistema capitalista que pone el énfasis en la acumulación infinita del capital y lo ve como un proceso que no tiene fin. El sistema mundo intenta comprender las relaciones entre los países desde una perspectiva global. Las sociedades entonces no son vistas como estructuras autónomas sino ancladas a una superestructura, que se define como “economía-mundo capitalista”. Es esta la que determina la “geocultura”. “Una economía-mundo comprende muchas culturas y grupos, esto no significa que no hayan desarrollado algunos patrones culturales comunes, lo que llamaremos una geocultura. Lo que unifica con más fuerza a la estructura es la división de trabajo constituida dentro de ésta geocultura” (Wallerstein, 2005:22). Esta superestructura tiene por base una distribución desigual de los recursos. A su vez, la desigualdad consiste en la división del trabajo. Para que haya una división desigual del trabajo que favorezca o limite la acumulación de recursos (monetarios), debe haber mecanismos que lo permitan. Mecanismos que para el autor consisten en categorías de “raza” y “sexo”, determinantes importantes en la asignación del trabajo.

Respecto a la teoría sistema mundo moderno de Wallerstein, hay dos críticas centrales que surgen de los representantes del giro decolonial: 1) Pensar la modernidad como fenómeno intramoderno y desde una lógica eurocentrista. 2) Que las estructuras de dominio poseen una lógica exclusivamente económica. Con relación al punto uno, la modernidad es percibida por los decoloniales —como anteriormente se ha señalado—, como fenómeno global que va más allá de una época temporal específica. Se entiende como un nuevo paradigma de vida cotidiana.

Sus orígenes surgen con la conquista española, que es la primera modernidad, la cual luego dio paso a la segunda modernidad iniciada con la Revolución Francesa y reflejada en los tres ejes ya expuestos: la razón, la moral y el arte. A partir de este momento se cimentó una geopolítica basada en Europa del Norte y su alteridad, el “Sur”. Para los decoloniales el sistema mundo crea un imaginario no solamente sobre Occidente sino también a partir de

Occidente. Plantea que la expansión de la economía mundial no podría haber sido posible sin la participación de la “periferia”. Entonces, Mignolo (2000) sostiene que, tanto “centro” como “periferia”, así como “modernidad” y “colonialidad”, deben ser pensados como un todo que se articula dentro de un solo proceso. Su crítica en este sentido se asienta sobre la base de la importancia de llevar la mirada hacia esta parte que ha sido oculta. Es decir, llevar la mirada hacia el enunciado, hacia la “exterioridad oculta”, o “otra cara de la moneda”, que en este caso es el alterno colonial. Es, pues, visibilizar el papel de quienes han vivido la experiencia colonial.

Esta forma de verlo se contrapone a la idea de una historia que se define a partir de una secuencia de cambios y transformaciones homogéneos y continuos. Quijano (2007) se refiere a la heterogeneidad histórica y afirma que las subjetividades, acciones, interacciones y sus deseos, se articulan sobre la base de experiencias vividas dentro de contextos históricos particulares, no homogéneos. Habla de una totalidad histórica que se crea por la integración de diferentes realidades inmersas en un mismo marco hegemónico; no están desvinculadas o son externas a este marco, sino que actúan con relación a él, pero también operan desde su lugar particular, desde el lugar del enunciado, desde su experiencia colonial. Se construyen y reconstruyen en un campo de relaciones de poder, determinando la colonialidad del poder.

Mignolo (2000) sostiene que la modernidad, en cuanto a “superioridad” y el cómo esto es concebido (misión civilizadora), nació correlacionada a la colonialidad; es decir, no por sí sola, sino a través de una interacción estrecha con su parte alterna: la colonialidad. Por eso es correlacional a la colonialidad y viceversa:

Si bien tomo la idea de sistema-mundo como punto de partida, me desvíó de ella al introducir el concepto de “colonialidad” como el otro lado (¿el lado oscuro?) de la modernidad. Con ello no quiero decir que la metáfora de sistema-mundo moderno no haya considerado el colonialismo. Todo lo contrario. Lo que sí afirmo es que la metáfora de sistema-mundo moderno deja en la oscuridad la colonialidad del poder (Quijano 1997) y la diferencia colonial (Mignolo 1999, 2000). En consecuencia, sólo concibe el sistema-mundo moderno desde su propio imaginario, pero no desde el imaginario conflictivo que surge con y desde la diferencia colonial (Mignolo, 2000: 57).

Al ver las dos partes —aparentemente contrapuestas y desvinculadas—, como un todo, el autor lo ejemplifica a través del circuito comercial del Atlántico en el siglo XVI, al que considera fundamental en la historia del capitalismo y de la modernidad/colonialidad. En su

análisis muestra la interacción de las diferentes regiones geográficas y sus actores, planteando que para que funcione el circuito comercial del Atlántico se necesitaba, tanto la participación de “Occidente” como del Sur. Sostiene que el capitalismo, comprendido como proceso intraeuropeo, solo se podía dar a raíz de las riquezas de las minas y de las plantaciones. Para el autor, a partir de este momento se empezó a acelerar la economía capitalista, debido a las nuevas condiciones históricas y los participantes que estuvieron involucrados: africanos esclavos y comerciantes europeos. Desde este momento —sostiene—, ya no era posible concebir la modernidad sin colonialidad.

Con relación al segundo punto, acerca de la lógica exclusivamente económica, Castro-Gómez y Grosfoguel (2007) señalan que la mayoría de los investigadores del sistema mundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial, como determinantes del sistema mundo- capitalista. Esto en el sentido de que los imaginarios, discursos y epistemes son ámbitos que derivan de los procesos de acumulación capitalista. Desde la decolonialidad se critica que la “superestructura” es el capitalismo conceptualizado únicamente como un sistema económico, pero no como una red de poder que se constituye a partir de procesos políticos, culturales, sociales y económicos, que sería la suma del sistema en su totalidad.

Quijano no entiende el capitalismo como fenómeno exclusivamente arraigado al poder económico, ni como matriz macro de poder. Enfatiza en el universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada, en la cual participa y ha participado la “periferia” al igual que los “centros”. Denomina al capitalismo mundial como “capitalismo colonial/moderno y eurocentrado”, pues abarca un universo heterogéneo, articulado a una matriz hegemónica. Esta matriz está determinada por el “patrón del poder colonial”. “En esa perspectiva, los grupos o las clases sociales son heterogéneos, discontinuos, conflictivos y están articulados también de modo heterogéneo, discontinuo y conflictivo, siendo la colonialidad del poder el eje que los articula en una estructura común” (Vargas, 2009: 55). El orden desigual de las relaciones sociales, enmarcado en el patrón del poder colonial, se debe, según Quijano, a un más allá de la división del trabajo; al género y a la raza, categorías que justifican la organización desigual de la vida social. Es decir, el orden social jerárquico no se debe solamente a una superestructura con base en la distribución económica desigual a partir de la división de trabajo. Integra además otras relaciones de poder que lo sostienen, basadas en las categorías anteriormente señaladas. En

este sentido “dada la imbricación del capitalismo con otras relaciones de poder, eliminar los aspectos capitalistas del sistema mundo no sería suficiente para destruir el actual sistema mundo y lograr una distribución igualitaria de la división internacional del trabajo; sería insuficiente para destruir los aspectos capitalistas” (Grosfoguel, 2006 en Vargas, 2009: 56).

4. Propuestas para una nueva forma de pensar, mirar y diseñar

Se ha dado una breve introducción y definición de lo que aquí se entiende como modernidad, a partir de sus múltiples caras, durante las distintas coyunturas históricas. Se ha presentado a los representantes centrales del grupo modernidad/decoloniald, así como algunos de sus planteamientos destacados. También se realizó una síntesis acerca de los orígenes epistemológicos del giro decolonial, además de las líneas teóricas de las que este grupo se está distanciando, como es la teoría del sistema mundo moderno de Wallerstein. Adicionalmente, se especificaron las razones que sostienen sus críticas ante el planteamiento teórico de Wallerstein. La intención de las siguientes páginas consiste en la profundización de los planteamientos y propuestas centrales de la inflexión decolonial, y junto a ello resaltar la perspectiva ligada al análisis posterior de los casos de estudio.

Para Mignolo, la decolonialidad es “la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad” (2007:26). Walsh (2005) plantea que la decolonialidad no es necesariamente algo distinto a la descolonización, aunque va más allá de un “dejar de ser colonializado”. Se trata de una estrategia que apunta a la construcción, creación y diseño (Escobar, 2016) de modos de vivir, de poder, saber y ser distintos. “Hablar de la decolonialidad es visibilizar las luchas en contra de la colonialidad pensando no solo desde su paradigma, sino desde la gente y sus prácticas sociales, epistémicas y políticas” (Walsh, 2005: 24). La decolonialidad se contrapone a la idea de que existe un mundo descolonizado o poscolonial, señalando la transición de un colonialismo moderno hacia una colonialidad global, en donde las formas de dominación se transformaron, pero las relaciones de poder y estructuras jerárquicas entre “centro” y “periferia” siguieron vigentes (Castro- Gómez y Grosfoguel, 2007).

Al inicio de este capítulo se han señalado cinco pilares principales que definen esta línea teórica: la colonialidad, el sistema mundo moderno/colonial, la modernidad/colonialidad, el lugar del enunciado y la pluriversalidad. Hasta ahora se ha señalado que la colonialidad, al contrario de la colonización, no está ligada a una época historia determinada. Más bien se entiende como un patrón de poder que nace a raíz del colonialismo. Quijano, para recapitular sus palabras, se refiere a “una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Quijano, 2007: 131 en Pachón, 2008: 12-13). La colonialidad en este caso pervive y se ha ido transformando en una colonialidad global posmoderna. Es, como señala Mignolo (2007), la contrapartida de la modernidad, que no es reconocida ni se ha contado. Con esto se refiere y a su vez critica la homogeneidad histórica, que solamente ha visibilizado un lado de la moneda: la modernidad. Quiere decir que naturaliza, invisibiliza y oculta las jerárquicas inmanentes a ella, así como las diversas formas de explotación y segregación social. A través de su “exclusión”, además, se sostiene la percepción superior de la modernidad, la cual, para recordar, se geolocaliza primero en Europa hasta expandirse hacia el hemisferio norte y finalmente convertirse en un paradigma de la vida cotidiana, inmersa en las estructuras sociales, políticas, culturales y jurídicas. Es decir, la lógica modernizadora universal se impuso sobre otras lógicas diferentes, ocasionando la exclusión, marginalización e invisibilización de aquellos grupos sociales que se sitúan en el lado oculto, el lado de la colonialidad. Tiene efectos concretos en sus vidas y rutinas diarias. Lander (2000), en este caso, enfatiza en la propiedad territorial, para ejemplificar los resultados articulados en los niveles locales.

La propiedad privada es una construcción que pone en el centro al individuo y su disposición personal; surge de un pensamiento individualista. El derecho individual funciona con relación a sí mismo, pero también en relación con la naturaleza, su ocupación y su usufructo. Con ello se reconoce la ocupación territorial cuando se trabaja la tierra, cuando hay cultivo, cosecha, un uso al que se le destina. En cambio, la ocupación efectiva no sirve para generar el derecho sobre el territorio, por tanto, el aborígen que no se atiene a estos conceptos, no tiene ningún derecho. Para el autor, el discurso sobre la propiedad es el punto de partida de la concepción constitucional y de la expropiación jurídica de los territorios de la población indígena. Es un ejemplo que muestra cómo se impone un orden a los derechos universales

de todos los seres humanos, aunque se termine negando el derecho a la mayoría de ellos. Para poder tener derechos y conseguir integrarse al único modo constitucionalmente concebible, se debe estar dispuesto a abandonar lógicas y costumbres propias pues estas “carecen” de soberanía, autonomía y razón.

Todo esto cobra importancia, en el caso de las comunas étnicas de Santa Elena, en donde los conflictos territoriales han sido una constante en la vida comunal y han sido producto de escrituras públicas que (i)legalmente fueron otorgadas. Por un lado, porque ha habido “lagunas” jurídicas que permitieron la privatización de tierras comunales, por otro lado, actores externos con capital político y económico han encontrado vías para convertir ilegítimamente sus derechos posesionarios, otorgados por la Comuna, en escrituras públicas. Mas allá de las razones o formas que posibilitaron el fraccionamiento, el punto en común es la priorización de títulos individuales ante otras formas de posesión territorial. Esto, además, como veremos más adelante, se hace notable en la diferencia de los precios del suelo entre tierras privatizadas y aquellas que aún pertenecen a las comunas.

La modernidad/colonialidad constituye la categoría analítica de la mirada decolonial. Se contrapone a la idea de que existe una sola lógica, una sola temporalidad, un solo desarrollo unilineal, un “antes” y un “después”. Y este después se materializa geográficamente en los países occidentales del hemisferio norte, dentro de un solo sistema mundo que se caracteriza por su mirada eurocentrada. Como ya se ha destacado, este paradigma plantea que modernidad no puede existir sin colonialidad o viceversa. Retomando los planteamientos de Mignolo, la superioridad occidental se ha podido concebir gracias a la colonialidad. Mignolo enfatiza en el carácter correlacional que nos ofrece una perspectiva deconstructiva de la visión “tradicional” eurocéntrica. Lo que en ese caso hay que resaltar, es la disolución de las dicotomías: centro (modernidad)/otro (colonialidad). En este sentido, a lo alterno no se lo mira como algo externo desvinculado a los procesos dominantes, aunque su “exterioridad” sea tematizada, pues es esta la consecuencia de la discursividad hegemónica. Este autor la ve como una “exterioridad interior” (Mignolo, 2000). No se pretende ocultar su lugar de “subalterno”, pero se le asigna un rol participativo en la historia dominante, lo cual quiere decir que se pone la diferencia colonial (los subordinados y subalternizados a partir de las categorías de raza, etnicidad, clase y género), en el centro del proceso de la producción del conocimiento. Invita y plantea, por ende, a un pensar fuera de las categorías establecidas.

Consiste en un “pensar-otro” a través del diseño de un paradigma otro; “la posibilidad misma de hablar sobre `mundos y conocimientos de otro modo`”. (Escobar, 2003: 53).

El “paradigma otro” no es lo mismo que un “otro paradigma”. No se considera como un nuevo paradigma que reemplaza al actual, sino una manera de pensar y comprender nuestras realidades a partir de insumos que emergen desde la diferencia colonial. Esta postura nace desde los aportes semióticos de Mignolo, cuando señala que no es suficiente cambiar el contenido de la conversación sino la forma cómo conversar, los términos. Esto para él implica crear un nuevo diálogo, esta vez desde el lugar del enunciado:

Los términos de la discusión- no ya solo el contenido sin un cuestionamiento de las palabras que lo expresan- son reconsiderados en un dialogo de civilizaciones que descubre el monologo de la civilización y el silencio de la barbarie. Una vez que los términos adquieren significado dialógico y abandonan la lógica de la contradicción (civilización versus barbarie), la barbarie se ubica en otro lugar. (Mignolo, 2007 :23).

Pensar fuera de las categorías establecidas a través de la correlación de supuestos opuestos, es la mirada que guiará la realidad del análisis empírico, en esta tesis. Cobrará sentido en el caso de las comunas de Santa Elena, para comprender e interpretar los mecanismos que se desprenden para acoplarse al sistema mundo y por consecuencia crear las condiciones y estructuras que les permiten expandir su autonomía dentro de un contexto de profundas dependencias. Así mismo, cobrará relevancia en la comprensión de su autoidentificación, que se mueve entre el ser “mestizo”, ser “cholo” y ser “indígena”. Es desde esta mirada, que se considera posible comprender su lógica interna, sin necesidad de encajarlo en categorías preestablecidas. De esa manera, el “otro” no será comprendido como una “otredad epistémica”, una exterioridad, una ancestralidad auténtica no tocada por la modernidad. Evita ser una “misión de rescate fundamentalista o esencialista por la autenticidad cultural” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007: 20). Más bien se ubica en la intersección de lo tradicional y de lo moderno. Es decir, su identidad y su ser se constituyen a partir de dos partes que se entrelazan y se unen y es esta “hibridad” la que explica sus discursos, acciones y prácticas modificables, no estáticas ni fijas. Responden desde el lado del “oprimido” o desde el lado del “opresor”, dependiendo del contexto y momento en el cual están inmersos. Hablamos de “formas de conocimientos intersticiales, “híbridas”, en el sentido de ‘complicidad subversiva’ con el sistema, constituida de múltiples maneras por una

configuración de relaciones de poder que se hacen cuerpos, subjetividades y maneras de conocer” (Castro- Gómez y Grosfoguel, 2007: 20).

Adicionalmente, hay que señalar que el cuestionar las dualidades analíticas no es propio y exclusivo de la mirada decolonial. También lo encontramos en los aportes feministas, como anteriormente se ha mencionado, en los cuales se hace una revisión crítica acerca de las construcciones sociales e históricas de las subjetividades y en donde quedan desafiadas las dualidades analíticas, con énfasis en la dualidad entre sexo asignado a la naturaleza y género asignado a lo cultural. Araya Umaña (2014) señala que tradicionalmente se veía el sexo como algo fijo, mientras que el género estuvo arraigado a los roles socialmente construidos y que, por ende, son transformables. Los aportes feministas critican esa constelación dual porque señalan que el sexo y el género están interconectados. Es decir, el sexo está construido a partir de los significados culturales, arraigados en los hábitos de las personas. Martínez'-Herrera (2007), en relación a esto, escribe sobre los atributos masculinos y femeninos enmarcados en un contexto profundamente dual: lo privado/público, protección/producción, cooperación/competencia. La teoría feminista, como destaca Martha Miranda-Novoa (2012), cuestiona las categorías binarias y, como le es propio al feminismo, incluye tanto la femineidad como la masculinidad. El enfoque relacional ha constituido el fundamento en la perspectiva de género y ha tenido como objetivo buscar la igualdad, sin rechazar las diferencias.

Aporte similar encontramos en el giro decolonial, que vela por la pluriversalidad, por ver el mundo desde las formaciones y realidades diversas y heterogéneas. Su énfasis, por lo tanto, consiste en ver cómo y de qué manera se (re)producen las desigualdades con el objetivo de transformar las estructuras sociales profundamente jerárquicas. Las teorías feministas apuntan a la modificación de condiciones sociales, en donde se perpetúa la subordinación de la mujer. Sin embargo, es importante destacar su mirada correlacional, en el sentido de que “si cambias las cosas para ellas, también tienen que cambiar para ellos”(Miranda-Novoa, 2012: 347).

Las propuestas de deconstruir las dualidades epistémicas nos conducen al siguiente eje expuesto en los planteamientos decoloniales: la pluriversalidad, que debe ser comprendida como un proyecto epistemológico, ético y político, que reconoce la “igualdad en la

diferencia” (Rojas y Restrepo, 2010: 21). El término es introducido por Mignolo (2007), como intento y herramienta para contraponerse a la universalidad de la modernidad, y que se sitúa en la colonialidad, siendo su objetivo visibilizar y hacer viables la diversidad y multitud de conocimientos, prácticas y perspectivas locales. Escobar (2003, 2015) lo entiende como una plataforma de proyectos diversos, que se construyen a partir de las experiencias e historias localizadas. Constituye la base y punto de partida de las propuestas interculturales que se analizarán más adelante. Puede ser comprendido como un nuevo marco epistemológico, cuyos insumos son generados desde las realidades diversas a nivel local, desde quienes han vivido la “experiencia colonial” (Castro-Gómez, 2000: 152).

Interesa ver y analizar cómo las comunas de Santa Elena se desenvuelven y/o resisten a las imposiciones hegemónicas, cómo se distancian ante ellas o negocian con ellas. Sin considerarlo como un nuevo paradigma que reemplaza al actual, es una manera de pensar y comprender nuestras realidades a partir de insumos que emergen desde la diferencia colonial. Significa crear una realidad que se entiende y mira, desde su diversidad o “pluriversalidad”, el nivel epistémico, ético, político e histórico: “visibilizar y hacer visible la multiplicidad de conocimientos, formas de ser y de aspiraciones sobre el mundo” (Rojas y Restrepo, 2010: 21). Significa pensar la diversidad como un proyecto universal, entender la diversidad como normativa que se contrapone ante la idea de una cultura general y la mirada dominante. Con esto se quiere evitar caer en el esencialismo que constituye el otro (y el otro paradigma), a partir de una formación reactiva y de pura negatividad ante el patrón moderno/colonial. ¿Pero cómo aterrizar lo planteado a partir de ejemplos y propuestas concretos?

Es la intención de este trabajo contribuir con nuevos insumos a la matriz pluriversal. Insumos que se generan y surgen desde la realidad comunera de Santa Elena. Se tematizarán más adelante las críticas e inconsistencias respecto a las propuestas decoloniales que, entre otras, consisten en la romantización de los grupos sociales subalternos. Para anticipar rápidamente y comprender la importancia que las comunas tienen como estudio de caso para la inflexión decolonial, se parte de que los decolonialistas llevan su interés a los grupos étnicos: indígenas y afros en resistencia; así, ven en ellos ejemplos contrahegemónicos, que rechazan la modernidad y las imposiciones hegemónicas. Es decir, aunque proclaman la deconstrucción de la dualidad epistemológica, en el presente trabajo se considera que, a través de sus casos empíricos, la refuerzan. Hablamos de un dualismo invertido, que pone el

enfoque en el alterno. Es el “otro” que lucha contra occidente. Esta manera de verlo conlleva la necesidad de mostrar ejemplos empíricos, que en su forma de ser y con su lógica interna constituyen entidades que entrelazan lo binario. Esto es visible en las comunas de Santa Elena desde sus prácticas y discursos diarios. Es decir, la pluriversalidad no debe ser pensada desde ejemplos locales que luchan en contra o rechazan las imposiciones dominantes. Urgen ejemplos en los que son inherentes las correlaciones de los ejes duales, sin caer nuevamente en las viejas dualidades epistemológicas.

El último punto, que sostiene las propuestas decoloniales, enfatiza en el “lugar del enunciado”. Propone crear nuevos conceptos epistemológicos a través de prácticas, saberes y formas plurales de vivir que emergen en y desde el lugar. Tales prácticas localizadas surgen desde los diversos grupos sociales a nivel local y se enfrentan desde sus lógicas internas a la modernidad hegemónica. Escobar (2003, 2016) hace énfasis en ellas e introduce la categoría de naturaleza, al pensamiento decolonial; enfatiza en una ecología cultural basada en el decrecimiento, la defensa y recreación de los comunes, y su autonomía.

Las autonomías, dice Escobar (2016), son formas de relación que se articulan a través de su “otredad”, y precisamente por ser diferentes, necesitan la autonomía. Esto implica mantener el control sobre sus territorios y nivel de producción, con el objetivo de preservar u obtener una vida social autogobernada. Vale en este contexto preguntarse, en qué se basa esta “otredad” para Escobar. Para él, los “comunes” representan una forma diferente de ver y ser. Lo entiende como un modelo alternativo de la vida socio-natural. A este modelo de vida le son inherentes diversas normas de respeto, colaboración, dignidad, amor y reciprocidad. Aquí vale señalar, como un paréntesis, que esta mirada no toma en consideración los conflictos y jerarquías internas, ni critica la constitución de un imaginario que entiende los entramados comunales como entidades que parecen ser “intocables” por los patrones modernos/coloniales. La autonomía la entiende en el sentido de poseer condiciones que permiten el cambio de normas desde dentro, lo cual se manifiesta a partir de la defensa territorial, como espacio de reproducción y convivencia, la defensa de prácticas y tradiciones. El diseño autónomo plantea como indispensable un pluriverso que nos lleva hacia un futuro más sostenible.

Escobar (2016) menciona a los mapuches en Chile, las comunidades autónomas zapatistas en Chiapas y Oaxaca, las comunidades del Pacífico colombiano en resistencia, así como los movimientos indígenas de América Latina. Son ejemplos que visibilizan —y desde donde se articula— una lucha en defensa de los territorios y sus “mundos-vida”. Sus prácticas son asociadas con las formas comunales del saber, hacer y ser. El autor considera que es esta la base para un nuevo pensar y que son estas las características que confrontan el crecimiento, la explotación del medio ambiente y el individualismo; patrones de la “globalización extractivista” (Escobar, 2016: 12). Lo entiende como enfrentamiento al dominio blanco/mestizo patriarcal. Y aunque considera que las localidades pueden “sufrir” cambios estructurales al interior, causados por la interacción con el “exterior”, deben por lo menos mantener una base de elementos estructurales que determinan la vida comunal. Dichos elementos son la relación con la tierra y lo sobrenatural, las formas de producción, los conocimientos y prácticas de crianza de plantas y animales, así como las prácticas curativas y la relación entre humanos y no humanos, el mundo espiritual:

Todos los sistemas vivos deben mantener esta organización básica para seguir siendo los sistemas vivos que son; perder esa organización lleva a su desintegración. (...) Los elementos cruciales para mantener un modo relacional de existencia incluyen tipos de relaciones entre las personas, relaciones con la Tierra y con el mundo sobrenatural, formas de producción, conocimientos y prácticas de crianza de plantas y animales, prácticas curativas, etcétera, que no asumen la preexistencia de entidades separadas y distintas. Hay un tipo particular de relaciones entre los humanos, los no humanos y los mundos sobrenaturales o espirituales que son esenciales para las ontologías relacionales (Escobar, 2016: 198).

Partiendo de estas propuestas, se considera aquí emergente el pensar cada uno de estos ejes señalados, desde su correlación con el mundo moderno hegemónico. No verlos como ámbitos que han “sufrido” las imposiciones dominantes sino comprenderlos como ámbitos que funcionan en unión con el sistema mundo, con el capitalismo global. Se apreciará, entonces, cómo en estos espacios de entrelazamiento se generan fricciones, disputas, negociaciones, compromisos y adaptaciones y cómo son reconfigurados en la medida en que se adaptan a las presiones de la vida moderna sin considerar que esta adaptación es sinónimo de “pérdida”. Verlo de esta manera, ayudará a crear nuevas categorías y alejarnos de las miradas esencialistas, en las que se enmarcan los discursos indianistas y etnicistas.

4.1. Prácticas basadas en el lugar

Como ya se ha señalado, una de las propuestas centrales de la decolonialidad consiste en enfocarnos en las localidades y los sujetos que forman parte integral de los lugares, que están conectados con y son parte del sistema mundo moderno/colonial. Escobar (2003), en este sentido, se refiere a las prácticas ancladas al lugar. Garzón, socióloga colombiana, analiza las prácticas localizadas con relación al territorio (espacio). Ella quiere comprender el papel del territorio en la era global y enfatiza en la interrelación entre territorio-cultura-identidad-poder. Desde aquí lleva su atención hacia las “políticas del lugar”, hacia la politización de las prácticas localizadas. Con la mirada hacia el lugar, Garzón se quiere deshacer de las pretensiones que enfatizan en la homogenización cultural del comportamiento colectivo o de los estilos de consumo, cuya consecuencia es la desaparición de las particularidades localizadas debido a los efectos globales. La autora quiere alejarse de la idea de que el poder reside en el ámbito global, despojando a lo local de toda posibilidad de interacción, dejándolo solamente la opción pasiva de buscar una inserción en lo global (Garzón, 2008: 101). Garzón entonces se pregunta sobre la relevancia que tiene el lugar frente a la inminente existencia global y sugiere pensarlo como parte de un mundo globalizado, con el objetivo de “descifrar las relaciones globales-locales en la sociedad contemporánea y su injerencia en marcos sociales concretos” (Garzón, 2008: 97).

El lugar más allá de ser un territorio determinado por límites geográficos, se entiende que es imaginado y por ende parte de una experiencia vital, donde las relaciones entre individuos generan formas de actuar, habitar, pensar, sentir y conocer. Los lugares reales, tanto en la experiencia como en la imaginación, sirven para anclar percepciones, y también posturas políticas que surgen de las preocupaciones en estos lugares (Agnwe, 2006: 55 en Garzón, 2008: 98), y los discursos para su defensa. Garzón (2008) se refiere a cuatro pilares para definir el lugar (o el territorio): La localidad, que alude a la referencia, a los marcos en los que se inscriben las relaciones sociales y la construcción identitaria del grupo social, a partir del territorio que lo habitan (la autodeterminación como “montañitense” u “olonense”, por ejemplo). La ubicación o espacio geográfico, que se refiere al territorio tangible y concreto con delimitaciones. El sentido del lugar, como componente simbólico, que da un sentido de pertenencia y posición legítima a través de una historia compartida y que se verbaliza cuando los comuneros anuncian que las tierras son de los nativos y que esta pertenencia viene desde

hace muchos años atrás. El cotidiano, con su referencia a la acción social, las prácticas ecológicas, económica y culturales basadas en el lugar.

Garzón plantea que el lugar y las prácticas basadas en el lugar no deben ser comprendidos únicamente a partir de su carácter sociocultural, como sinónimo de tradición, esencia o aislamiento, sino como un escenario de vivencias cotidianas relacionadas con el contexto mundial, que actúan relacionadas al sistema mundo moderno/colonial. “Los conocimientos [acciones y prácticas] se producen desde diferentes lugares y esta producción implica a su vez un posicionamiento frente a las lógicas universales (protección, resistencia, negociación)” (Garzón, 2008: 100). El lugar emerge como parte constitutiva de la vida colectiva, como un producto social configurado por medio de la yuxtaposición de recorridos, desplazamientos, discursos, prácticas que configuran las dinámicas sociales (Walsh, 2002: 2 en Garzón, 2008: 96). Escobar, por otro lado, señala la importancia de pensar el lugar a partir de las resistencias que se generan a raíz de los procesos de homogenización (2010: 47).

Pero, y esto se olvida con facilidad, también las “resistencias” locales son multifacéticas; sus formas y respuestas son diversas y dependen de cómo la ideología dominante es interpretada y asumida desde lo local. De Giorgi Lageard (2008), refiriéndose a Raymond Williams (2000), parte de Gramsci y su concepto de “hegemonía”, a la que entiende como una manipulación simbólica, una red que se entreteje y se reproduce, pero lo que él agrega es que la hegemonía no debe ser comprendida como un todo homogéneo. Para él, y eso es clave, hegemonía debe entenderse en el plano cultural; por ende, puede ser interpretada, asumida y reproducida de manera diversa y multifacética, dependiendo de la interpretación que un determinado grupo social o individuo le dé. En este sentido, entiende hegemonía como “un proceso activo” (de Giorgi Lageard, 2008: s/p) y las respuestas ante ello pueden derivar en expresiones contrahegemónicas o hegemonías alternativas. Esto quiere decir que los discursos hegemónicos se asumen y se interpretan de manera diversa y que de su pluralidad se generaran campos de resistencia que en sus expresiones también son múltiples. Este postulado cobra importancia cuando se analice las distintas formas de dependencia respecto a nuestro caso de estudio, en donde se hace una diferenciación entre la “dependencia controlada” y aquella que se articula fuera del control de las comunas. Aquí, “dependencia” se refiere a las alianzas que se generan entre comuna y actores externos, pues las entidades

comunales dependen de los actores externos porque son estos los que incentivan el turismo, fuente de ingreso principal. Esta dependencia está fuera del control comunal, cuando su autoridad comunal es cuestionada por los actores externos o cuando los “derechos de posesión”, otorgados por la comuna a aquellos que deciden radicarse en estos espacios, son convertidos en escrituras públicas. Son estos los motivos que generan tensiones y desprenden acciones de defensa territorial. Es decir, los actos de resistencia dependen de una interpretación subjetiva, de cómo las dependencias son asumidas por los actores comunales.

Enfatizar en lo local y sus prácticas, postular al lugar como una construcción social donde se articulan proyectos colectivos, para Garzón se convierte en una propuesta política e incluso epistemológica, lo cual es acentuar en las apuestas políticas de posicionamiento, enunciación, acción y transformación (Garzón, 2008: 100) que se generan en las localidades, en los márgenes, desde el lado oculto de la modernidad. Adicionalmente, implica llevar los insumos que se generan desde ahí hacia el plano académico y político, y obtener nuevas propuestas que sirvan para aterrizar los planteamientos decoloniales al plano terrenal. Son propuestas concretas para el ámbito político y jurídico, que apuntan a un cambio estructural y que miran el accionar desde las localidades y en respuesta a la esfera global. Esto implica, respecto a nuestro caso de estudio, conocer y ver cuáles son las prácticas que surgen desde la lógica interna, y que nos den pautas, ejemplos y propuestas para repensar las estructuras políticas, jurídicas y sociales, y que responderían a preguntas como: ¿cuáles son los mecanismos que se activan desde las comunidades de Santa Elena para combatir la delincuencia?, ¿cuáles son sus propuestas para asegurar un “desarrollo” integral, en real concordancia con el medio ambiente? Llevar el enfoque hacia las prácticas ancladas al lugar, tanto para Garzón como para los representantes de la inflexión decolonial, es inherente a un giro epistemológico, el cual se genera por la descentralización de la academia en relación con la producción del conocimiento (la razón occidental y occidentalizada). No solamente es validar el conocimiento producido desde los espacios académicos —un conocimiento universal y totalitario que se ubica únicamente dentro del contexto académico—, sino también desde los espacios localizados.

Para Garzón, el carácter político consiste en: la descentralización de la producción de conocimiento, la acción política localizada y la relación global-local con énfasis en las prácticas localizadas. Sobre lo base de lo planteado, Garzón señala tres enunciados que

surgen a partir y desde las políticas del lugar: A) Las dinámicas locales no buscan mejores inserciones en lo global; más bien deben ser comprendidas como acciones hacia inserciones creativas y alternativas y hacia nuevos insumos que aportan a la construcción del conocimiento. B) Sostiene que el poder es relacional, se encuentra en lo global y en lo local a través de las redes que se tejen entre estos dos ámbitos. En tal sentido, afirma que es necesario una lectura de lo local como espacio de poder frente a lo global, pero también correlacional a lo global, como veremos en el caso de nuestros universos de estudio. C) Eso implica reconocer que a nivel local también existen relaciones de poder y proyectos antagónicos. Así, el lugar no debe ser percibido como un escenario neutral, un “paraíso” de acuerdos colectivos; es una arena de lucha, de puesta colectiva, de ilusiones y de exclusiones. Es dinámico y cambiante.

Esto significa enfatizar en las fricciones que se generan en y desde los ámbitos locales, como cuestión importante para el análisis de los universos comunales de Santa Elena y así evitar caer en supuestos que dibujan el modo de vida comunitario como un todo armónico. Nos desvinculamos así de los imaginarios que entienden a la “comunidad” y a las organizaciones comunales únicamente como una organización inspirada en el modelo de lazos familiares, posiciones sociales heredadas y relaciones personales de intimidad. Tampoco es asumir para las comunidades un anticapitalismo romántico, determinado por el amor a sus pueblos y una vida rural idealizada en la cual se reúne “todo lo pre-capitalista en la glorificación de los estados primitivos y al mismo tiempo contra la acción mercantilizadora y anticultura del capitalismo” (Delgado, 2008: 2). La intención es comprender las transformaciones que se generan a nivel local, entrelazadas con lo global y sus mecanismos, dados a partir de la correlación, pero desde lo local. Son respuestas a las influencias macros, estructuras políticas y económicas a nivel nacional y global.

Escobar, en su libro *Territorios de diferencia: Lugar, movimiento, vida y redes* (2010) desarrolla una etnografía sobre la región pacífica colombiana desde el tiempo precolonial hasta la actualidad; analiza los momentos históricos y las transformaciones locales correlacionados a los acontecimientos políticos y económicos, que terminaron de convertir esta región en un escenario que responde a imposiciones políticas y económicas que surgen en el contexto de un mundo moderno/colonial y globalizado. Desde estas reconfiguraciones, sin embargo, surgen respuestas y propuestas políticas contrahegemónicas, que convierten a

la región del Pacífico colombiano en un lugar de constante lucha, enmarcado en el contexto étnico. Este ejemplo empírico nos ayuda a comprender la correlación entre las prácticas localizadas e imposiciones hegemónicas y cómo a través de estas se crean nuevos procesos y propuestas de lucha, que responden a las necesidades y problemáticas generadas a nivel local.

Según Escobar, son estos los momentos que influyeron en la constitución de la región del Pacífico colombiano en un lugar político: 1) La formación geológica y biológica, que apunta a una relación dialéctica entre organismo y ambiente y cómo estos dos se producen mutuamente y determinan sus prácticas diarias ancladas al lugar. El autor señala que la población nativa adaptó sus prácticas diarias a las condiciones naturales, pues se apropiaron del medio ambiente, de su flora, fauna, ríos y mar además de la extracción del oro y platino. Hace énfasis en 2) los procesos históricos que apelan hacia una construcción identitaria compartida. Apunta además a los 3) procesos históricos de incorporación de acumulación capitalista. Para el autor, estos momentos inician con la conquista y crean una interacción multinivel entre lo local, regional, transnacional y global. Con la colonización entraron nuevos actores sociales al lugar, los afroamericanos, usados como fuerza de trabajo para el trabajo en la minería. Inició una nueva coyuntura basada en la económica extractivista y el trabajo esclavizado. A consecuencia señala 4) los procesos históricos de incorporación de la región al Estado y enfatiza en la identidad homogénea, constituida en el marco de una “comunidad imaginada” y estrategias y políticas de corte neoliberal. En los años 60 se fortificaron las redes comerciales entre zona rural y zona urbana y la expansión de los centros mineros en la región del Pacífico, pero también se abrieron nuevas áreas de producción a través del turismo. La penetración 5) del discurso desarrollista junto a las prácticas de la “tecnociencia” generaron políticas públicas que apuntan a la tecnificación, industrialización y modernización de los sectores rurales. Las políticas públicas crearon un espacio fértil para la inserción de grandes compañías transacciones para la producción de la palma de aceite. Como respuesta a estas imposiciones desde la población afectada y movimientos sociales, 6) se activaron prácticas con base en el lugar, que se enmarcan en un discurso político, para convertirlas en prácticas políticas ancladas a un lugar determinado.

Para el autor son espacios de resistencia basados en un discurso étnico-político, que reclama el reconocimiento de las diversidades existentes. Es decir, reclaman el derecho de “ser” y

“estar” desde y a partir de sus miradas y lógicas diversas. Apuntan por lo tanto a una discursividad política que propone nuevas alternativas a las estructuras existentes y la creación de un universo “pluriversal”. Son discursos y acciones que se emprenden en y desde el territorio y para su defensa, pero a su vez son propuestas políticas que van más allá de los discursos de defensa, pues entienden el territorio como espacio de apropiación a partir de una comunidad dada.

En el caso del Pacífico, se creó el concepto de “territorio-región”, por lo cual la región es considerada como una construcción política para la defensa territorial. Entendiendo el “territorio-región” como una categoría de relaciones interétnicas que apuntan hacia la construcción de vida y modelo de sociedades alternativas. El Pacífico se convierte así en una matriz en la cual las personas, el territorio, las especies, constituyen y son constituidos en relación y como parte de un contexto social, político, histórico y cultural, que muestra los procesos históricos determinantes en la constitución de la región del Pacífico colombiano. Estos procesos se encuentran entrelazados con las estructuras globales y hegemónicas: “el territorio encarna el proyecto de vida de la comunidad mientras que el territorio-región articula esto con el proyecto político del movimiento social” (Escobar, 2010: 71).

En el caso de las comunidades de Santa Elena, como veremos en el capítulo tres, inició el proceso de la tecnociencia con la expansión industrial y boom petrolero, que trajo la regeneración de las carreteras principales, facilitó el acceso entre zona urbana y zona rural y, como consecuencia, la llegada de nuevos actores sociales que luego cambiarían su actividad económica por la industria turística. Los territorios se convirtieron en espacios de lucha, en disputa con los nuevos sectores sociales que entraron al escenario. Se incentivó la mercantilización de sus tierras, lo que causó su fraccionamiento y despojo. Desde este nuevo escenario se intensificaron las acciones de defensa desde los espacios comunales, con luchas visibles en acciones concretas a nivel local y jurídico; además, se convirtieron en propuestas políticas, que más adelante serán analizadas de manera crítica pues se enmarcan en un discurso etnicista y la invención de una memoria y prácticas culturales que responden a la mirada estereotipada de lo indígena. Detrás de ello, sin embargo, descansa el intento de posicionarse desde una identidad colectiva, a través de un nombre que les identifica y que alude a su etnicidad, para obtener mayor visibilidad en el mundo indígena y crear alianzas

con activistas sociales que proclaman una ruptura con el orden global hegemónico. Es su intento de fortificar alianzas sociales para la lucha y defensa territorial.

Para Escobar, las prácticas políticas del lugar son “un discurso de deseo y posibilidad que fortalece las prácticas de la diferencia subalterna para la reconstrucción de mundos socio-naturales alternativos” (Scott, 1999 en Escobar, 2010: 79). Con ello recalca que, aunque las estrategias de defensa que llevan a cabo las comunidades y activistas tienen como base la triada territorio-identidad y etnicidad (en un sentido singular donde se relaciona un territorio específico con una cultura/identidad propia), muchas veces no son suficientes. Apunta a la importancia de constituir un enfoque que se basa en lo político, cultural y ecológico, articulado al proyecto de vida de las comunidades, difundido y transmitido desde lo local y regional hacia lo global. Las políticas localizadas para el autor se basan en un modelo con una lógica que rechaza los procesos extractivistas y presenta una forma de vida desligada y en resistencia a las imposiciones globales. La resistencia en este sentido consiste, para él, en un mundo alternativo que puede entenderse como alteridad al mundo moderno. Es justamente esta postura y esta mirada lo que pone en tela de duda el carácter étnico de las comunidades de Santa Elena, y es este cuestionamiento el que incentiva a acciones locales enfocadas en la reconstrucción de una memoria anclada a la idea romántica y estereotipada de lo indígena, mientras que evita una reconexión real de su memoria basada en un carácter identitario entrelazado y fronterizo.

Desde el giro decolonial se pueden identificar dos ramas: 1) la de los representantes que se enmarcan en los debates interculturales y proponen refundar las estructuras políticas, nacionales y jurídicas, a través de una coparticipación activa entre el sector “dominante” y los subalternos. 2) la de aquellos, como Escobar, que proclaman una “conciencia subalterna pura y auténtica” (Gledhill, 2000 :115), que ven en las comunidades, entidades sociales donde la lógica capitalista no aplica y sitúan a las comunidades en los márgenes de los Estados naciones. Ante esto, Gledhill (2000) critica al respecto, que la resistencia en este sentido no es reconocida ni vista como una práctica o acto con caras diferenciadas, si no como un acto que rechaza el capitalismo, la burocracia y el imperialismo. En nuestros casos empíricos, en cambio, se quiere mostrar que la resistencia puede aparecer de manera diversa y multifacética y no (siempre) a través de un rechazo a las estructuras dominantes anteriormente señaladas. Sus prácticas se basan en una integración e interacción con las

estructuras hegemónicas y se quiere ver cómo desde esta integración se generan espacios de resistencia.

En esta misma línea Gledhill plantea que en la medida en que la resistencia es múltiple y multifacética tampoco se puede generalizar a los “subalternos”. Indica que existe una diferencia entre los distintos grupos y es esta pluralidad la que debe ser tomada en cuenta. Implica consecutivamente “reconocer que los subalternos no constituyen un grupo de personas homogéneo” (Gledhill, 2000 :147), que en ellos subyacen fisuras y fricciones internas, conciencias variadas incluso dentro del mismo grupo, expresadas en la manera en que tampoco siempre “manifiestan un sentido unitario de su propia identidad” (2000: 147). El autor plantea, que la diversidad en los actos de resistencia surge porque las estructuras hegemónicas se enmarcan en contextos culturales específicos, y son interpretadas y asumidas de manera diversa. Además, toma en consideración el aspecto histórico y cómo este es interpretado/asimilado de manera diversa. Entonces las formas y discursos de resistencia responden a las transformaciones políticas e históricas. “Resistir` al capitalismo le debe al movimiento ecologista mundial y a una nueva política global respecto a los derechos indígenas” (2000: 151).

El autor hace referencia a Roseberry (1994), quien habla de una relación reactiva, de una adaptación hacia formas y lenguajes de dominación, para que se le escuche y registre. Es su respuesta a las condiciones limitantes, producto de las estructuras de dominación y el lugar del subalterno. Los discursos pluriétnicos que desde los años 90 aparecen a través de las nuevas Constituciones de los Estados-nación latinoamericanos, como es el caso de Bolivia y Ecuador, son producto de las políticas globales que han direccionado sus discursos hacia el reconocimiento y la integración de los diversos grupos culturales-subalternos. La Constitución del 2008 de Ecuador, otorga derecho a los grupos étnicos, pueblos y nacionalidades indígenas; reconoce su autonomía y autodeterminación, lo cual conlleva la producción de una “contraidentidad” frente a la opresión, enmarcada en la categoría “étnica”. Para Gledhill son “estrategias evolutivas de los estratos subalternos” (2000: 145). Enfatizar en su otredad puede ser comprendido como un acto de resistencia, pero, además, como afirma el autor, enfatizando en Gutman (1983), puede contribuir a mantener el sistema de una manera no intencionada. En este caso, se refiere al rechazo racional de las autoridades, que puede aumentar la estabilidad de la corrupción y actos ilícitos. Por otro lado, y es lo que

aquí interesa, la reproducción étnica o etnicista como contraidentidad, solidifica, por consecuencia, su posición subalterna como “otro” y entiende el rescate de su etnicidad e “indianidad” y su discurso de oposición, como respuesta a las políticas culturales, pero también como ejemplo que indica que las elites con capaces “de manipular estos discursos de oposición recreativas en su propio beneficio” (2000: 144).

5. Debates interculturales: Hacia una coparticipación activa

Estamos frente a un escenario del cual, desde los grupos sociales subalternos, se desprenden demandas políticas permeables y transformativas, que responden a las coyunturas políticas y económicas. Desde los últimos años han sido notables las transformaciones y cambios a nivel político y social, también debido a los reclamos desde los grupos marginales que han exigido el reconocimiento de los pueblos, comunidades y nacionalidades indígenas. Señala Aparicio Wilhelmi, que, en el contexto latinoamericano, los pueblos indígenas han ido ganando fuerza política; han cimentado un espacio político que se dio luego de una serie de reivindicaciones estructurales, políticas y jurídicas (2007: 205), como las que encontramos en las modificaciones constitucionales del siglo XX y XXI, en el caso de Venezuela, Bolivia y Ecuador. En el caso de los movimientos sociales indígenas, los cambios jurídicos son producto y resultado de un “uso estratégico” de la terminología jurídica y acciones jurisdiccionales. En este sentido menciona Yrigoyen (1999) que:

Los indígenas aprendieron a reutilizar y apropiarse de estas instituciones coloniales para elaborar formas de resistencia cultural (...). Lo mismo sucede con las alcaldías que fueron instauradas como instituciones entre el mundo colonial con el indígena, para facilitar el control de este; pero también, una vez reapropiadas por los indígenas, les permitieron espacios de autorregulación y control propio (en Aparicio Wilhelmi, 2007: 252).

En la medida en que las políticas públicas y estructuras jurídicas son modificadas, se alternan los discursos y propuestas que surgen desde los grupos étnicos. Con esto, Aparicio Wilhelmi se refiere al uso estratégico de las estructuras jurídicas, que lleva a la metamorfosis de sus demandas. Ejemplo son las demandas con relación a la protección y salvaguardia de su hábitat.

La demanda por la tierra se convirtió en una demanda por el territorio, incorporando el concepto del “etnodesarrollo”. Con esto se refiere a la libre determinación (autonomía) de los pueblos indígenas. Las demandas por la tierra se enfocan en la propiedad de la tierra, en el derecho de propiedad privada, comprendiendo la tierra como la fuente de recursos, como un bien mercantil o espacio funcional. En cambio, la demanda por el territorio implica la jurisdicción sobre un espacio que se define a partir de su organización social, y es concebido como espacio sociocultural, en donde se originan costumbres y tradiciones que son transmitidas de generación en generación. El etnodesarrollo apunta hacia un control efectivo del territorio, el autogobierno de los recursos y la organización territorial. “Implica procesos sociales, económicos, culturales y tecnológicos en los que los actores sociales beneficiarios actúan de acuerdo con sus necesidades, condiciones y posibilidades, decidiendo democráticamente su propio destino” (Durand y Gómez, 1996 en Aparicio Wilhelmi, 2007: 253). Visto de esta manera, la demanda por el “territorio” integra la demanda por la autogestión y el autogobierno. Posee un contenido político porque apunta a un cambio en la creación de las fuerzas sociales, enfocadas en la autonomía y desarrollo de sus realidades propias y particulares. Walsh, señala que “dicha metamorfosis se explica por la necesidad que han tenido los pueblos indígenas de buscar en la terminología de la sociedad dominante las nociones más útiles para la satisfacción de sus necesidades como pueblos” (en Aparicio Wilhelmi, 2007: 250).

Lo que se mantiene es la recreación de su identidad a partir de una alteridad rechazada. Estas prácticas estratégicas tienen como base la revitalización, visibilización y manifestación de todo aquello (comportamientos, códigos, vestimenta, discursos), que represente al “indígena” como sujeto social diferente al blanco mestizo, es decir, como “categoría especial”. La “categoría étnica”, para obtener derechos específicos, puede perpetuar la colonialidad del ser (Walsh, 2005).

Ya que la modernidad hegemónica ubica a los sujetos y grupos sociales alternos en una posición marginal y subordinada, entonces siguen siendo los *damnes* (Fanon), condenados, al no “estar ahí”. Con el “estar ahí” Heidegger se refiere al *dasein* (ser ahí), es el “ser” que “está ahí”, el “ser” que es reconocido, visto, escuchado. El otro, en cambio, constituye la contraparte, la parte oscura e invisibilizada del “ser” (Rojas y Restrepo, 2010), que reclama su *dasein* su “estar ahí”. Lo que en este contexto se quiere anotar es lo siguiente: Reclamar

su *dasein*, mientras se siguen reproduciendo los binarismos y dualidades, llevaría, en el mejor de los casos, a un reconocimiento de sus lógicas y valores “propios” (esto se especifica en los debates sobre la pluralidad cultural y la multiculturalidad), pero no le quita la posición subalterna impuesta por el orden jerárquico, que es sólido e impermeable.

Para Ibarra (2003) el mundo indígena seguiría atrapado en la idea de atraso, para así oponerse a la idea de civilización o progreso. Aparece como la meta deseable para integrarse al mundo moderno. Señala que la identidad devaluada del mundo indígena fue, en gran medida, el resultado de una fuerte desvalorización de las culturas locales. “Esta identidad negativa del indio [es] una estigmatización y una imposición del mundo criollo que permitía justificar una estructura de castas que seguía operando” (Ibarra, 2003: 281).

Los reclamos del alterno seguirán reproduciéndose bajo la racionalidad de la modernidad y cobrarán sentido solo y únicamente si surgen de aquellos que son condenados como “otros”. Conducen a la exigencia de reivindicarse bajo el lema del “otro” y, por ende, cimentar su posición externa, su posición de un “afuera absoluto”. A la categoría “étnica” en sí, le es inherente el esquema dual y la etnicidad solo es reconocida a partir de una diferencia (visual/material) ante la “no etnicidad” de los blanco-mestizos. En este sentido, Lentz (2000) habla de la invención de prácticas cotidianas, con el propósito de subrayar la alteridad cultural. Para él, es una forma estratégica implementada por los actores sociales subalternos, para reclamar sus derechos a través de una forma de vida “diferente”.

Es desde esta discrepancia que se entiende la emergencia de buscar nuevas propuestas a través de los debates interculturales, propuestos por Walsh (2005, 2008), enmarcados en la inflexión colonial. Aquí, la interculturalidad se refiere a la necesidad de cambiar/transformar las estructuras internas, sustituyendo el “afuera absoluto” por una “interioridad rechazada” y generando, desde este lugar, propuestas que apuntan hacia un cambio estructural en los niveles políticos y jurídicos. Es preciso señalar que la interculturalidad es un proceso que todavía no ha iniciado; requiere la capacidad de comprender y mirar “el mundo” como universos diversos, como un pluriverso, como una entidad plural y diversificada. Lo dicho implica, por lo tanto, la introducción de nuevos conceptos que se generan desde las formas de vida locales, las cuales se contraponen a las percepciones estáticas del “indio”, que se recrean en el marco de una “indigenismo romántico”.

Antes de llegar a las propuestas concretas planteadas desde la interculturalidad, es preciso desarrollar, aunque brevemente, el plano en el cual se pretende asentar la interculturalidad; es decir, mirar la racionalidad de la modernidad a través del marco jurídico y del constitucionalismo latinoamericano, junto a las nuevas propuestas recientes del siglo XX y XXI, que reclaman la integración y el reconocimiento de culturas, saberes, cosmovisiones y prácticas de vida existentes en su diversidad.

5.1. El derecho moderno y el constitucionalismo latinoamericano

Eduardo Galeano decía que: “Hasta el mapa miente. El mapa, que nos achica, simboliza todo lo demás. Geografías robadas, economía saqueada, historia falsificada, usurpación cotidiana de la realidad del llamado Tercer Mundo, habitado por gente de tercera, abarca menos, vive menos, dice menos” (Walsh, 2005: 41). La cita de Galeano se refiere a una geopolítica articulada a partir de la mirada eurocentrista, que orienta nuestra perspectiva desde la escuela. La geopolítica integra una estrecha relación entre geografía, política, cultura y conocimiento, dentro del marco de la colonialidad del poder. O como plantea Jean Franco, rescatando los binomios entre mente y cuerpo, hombre y tierra: “la cabeza que piensa está en el norte, mientras que el cuerpo que actúa está en el sur” (Walsh, 2005:42). Se puede decir que el mapa es la materialización de cómo miramos y concebimos el mundo y que oculta la existencia de miradas y comprensiones diversas y las pluriversales. Walsh señala que el mapa de los indígenas² de Abya Yala, fue y ha sido pensado de una forma diferente y desde una otra lógica, con el Sur arriba y el Norte abajo. “Con este mapa ‘cabeza abajo’, con América Latina y África por encima de Europa, Canadá y EEUU, más grande que ellos, el mundo se conceptualiza en forma radicalmente distinta” (2005: 41). Sin embargo, dice la autora, esta representación no tiene cabida dentro de la geopolítica dominante, porque esta se presenta como una realidad universal. Las características que determinan esta realidad universal están dominadas por el mercado y la cosmovisión neoliberal.

² Presenta en este contexto a “los indígenas” como una concepción homogénea, que se inclinó más bien hacia una postura “romántica” indigenista, sin especificar en qué contexto, realidad o grupo específico se piensa el mapa de esta manera.

Son la colonialidad de poder, del saber y del ser los ejes centrales que sostienen la imagen de una comunidad homogénea conformada por los Estados-nación de América Latina (Walsh, 2008), en donde la “colonialidad del saber” se enmarca en la “razón colonial”. Se refiere a la mirada eurocentrista que descarta la viabilidad de otras racionalidades (Escobar, 2003). La colonialidad del ser, por su parte, se refiere al “afuera absoluto”, mientras que la colonialidad del poder se entiende como la forma en la que unos se ven y miran como superiores sobre otros, que es la causa de los discursos y prácticas racistas discriminatorias (Walsh, 2008). Son estas las bases que se asientan sobre profundas relaciones jerárquicas dentro de un marco de poder, también reflejado en el contexto jurídico. Su análisis es necesario para luego comprender las prácticas jurídicas que favorecen, en el caso de las comunidades de Santa Elena, a la propiedad privada, mientras invisibilizan otras formas de posesión territorial enmarcadas en una administración territorial que persigue una lógica distinta a la hegemónica.

La “propiedad”, en este caso, deviene del derecho romano, exportado a casi todo el mundo, nacido en el seno de la sociedad feudal burguesa europea en el siglo XVIII y XIX. Este derecho desarrolla dos objetivos claros: la protección de la propiedad terrateniente y la regulación contractual, que se convierten en leyes para que la oligarquía posea las tierras comunales y convierta este tipo de posesión, en propiedad privada. La regulación contractual, a su vez, es producto de las relaciones mercantiles de la burguesía, que se vieron dotadas de mayor seguridad jurídica (Rojas, 2017: 58).

La justicia, para Aristóteles consiste en la igualdad, pilar sobre el cual se asienta el sistema jurídico. Tal “igualdad”, según Aparicio Wilhelmi (2011), debe perseguir la superación de la desigualdad. Pero para él, el sistema jurídico, por el contrario, reproduce la hegemonía política. “La justicia consiste en igualdad, pero no para todos, sino para los iguales; y la desigualdad parece ser justa, y lo es, pero no para todos, sino para los desiguales” (Aristóteles, 1983 en Aparicio Wilhelmi, 2011: 7). De otro lado, la razón de la reproducción del discurso dominante en el sistema jurídico de Latinoamérica, según Rojas (2017), es porque este ha sido adoptado de Europa. El Derecho, en el caso de la conformación de los Estados-nación independizados del Sur, nació como una “ficción”, adaptada a la realidad europea e ideología moderna. En este se reflejan los códigos y normas occidentales y dominantes, y no da cabida a la diversidad de miradas y lógicas existentes en Latinoamérica.

Correas (2003), por su parte, habla también del derecho como una ficción; lo ve como una creación del Estado. El autor agrega que, siendo el Derecho una ficción, también el Estado lo es, pues es inventado por un grupo elite, y señala que la elite son seres humanos concretos, con nombres y apellidos, quienes construyen el discurso del derecho y de la identidad del Estado-nación, pero que, sin embargo, se les resta responsabilidad o terminan en el anonimato, ya que la ficción se convierte en “realidad” para todos.

Esta “cultura constitucional” (Aparicio Wilhelmi, 2011), también se reproduce en el “constitucionalismo multicultural”, nuevo capítulo constitucional que se abrió en los siglos XX y XXI, que proclama el reconocimiento de la pluralidad. La razón, según el autor, se debe a la subordinación de los derechos y bienes colectivos ante las propuestas individuales y de propiedad privada, que delimitan el real alcance de los derechos y reconocimientos constitucionales que proclaman un carácter múltiple. Quiere decir, que los gobiernos, aunque reconociendo la diversidad cultural y el otorgamiento de autonomía a las comunidades étnicas, no están dispuestos a renunciar la primacía de la cultura hegemónica sobre “el resto”. Esta autonomía se restringe únicamente a los asuntos interiores y locales. Sus limitantes aparecen, como también veremos más adelante en el capítulo tres, a través del “descentralismo”, la descentralización de los gobiernos autónomos a nivel cantonal y provincial. Se delegan funciones limitadas a los espacios de concentración que regulan la convivencia desde las unidades políticas locales (parroquiales, municipales, provinciales) (Esteve, 1998 en Aparicio Wilhelmi, 2007: 258-259). Pero, ni la descentralización ni el descentralismo ofrecen las estructuras necesarias que permitan aumentar y expandir la autonomía territorial de los grupos étnicos.

A partir de este momento las identidades nacionales se recrean bajo lemas de “pluriculturalidad”, “plurinacionalidad”, “multiculturalidad” e “interculturalidad”. Tanto la pluri, como la multiculturalidad indican la existencia de múltiples culturas en un determinado lugar, lo cual implica reconocimiento, tolerancia y respeto hacia la diversidad cultural (Walsh, 2008: 140). El pluriculturalismo suma la diversidad a lo establecido (Walsh, 2005: 45), e indica una convivencia de culturas en el mismo espacio territorial, sin que una relación equitativa sea garantizada. Así, reconoce la diversidad desde una mirada eurocéntrica: la cultura dominante y nacional. Desde esta perspectiva, la diversidad cultural

enriquece al país, pero sin proponer un repensar sobre su centralidad ni la de sus instituciones o estructuras.

La plurinacionalidad, en cambio, tal como la interculturalidad, plantean asentarse en la dimensión política y apuntar hacia una transformación de las estructuras estatales, de tal manera que las instituciones indígenas formen parte de la estructura general del Estado, lo cual no ha sido llevado a cabo aún. El desarrollo legislativo más bien ha optado por una orientación restrictiva del alcance de los principios de la pluri e interculturalidad, así como de la descolonización (Aparicio Wilhelmi, 2011: 26). Esto se muestra a través del ejemplo de la Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional en Bolivia, con la cual se decidió rechazar la posibilidad de colocar el mismo número de representantes indígenas y representantes magistrados en las jurisdicciones. De los siete magistrados, únicamente hubo dos representantes indígenas. Debido a esta situación, Aparicio Wilhelmi resume que el “terreno principal de debate no es el carácter plurinacional y el reconocimiento de la diversidad sino la disputa por la representación de la plurinacionalidad. El problema es que tales instituciones (originarias) están y siguen situado al margen de una realidad plurinacional” (2011: 27).

En el caso de las comunas de la provincia de Santa Elena, las ambiciones del “constitucionalismo multicultural” se enmarcan en la preservación y salvaguardia de su patrimonio cultural. Estas proclamaciones jurídicas y políticas son resultado de la actual Constitución (2008), que “promueve alcanzar la interculturalidad como principio rector de diálogo en la diversidad social” (Álvarez, 2017: 289). A los cambios constitucionales precede el proceso de “democratización cultural”, que implicaba el reconocimiento de la diversidad cultural ligada a las políticas internacionales/globales, con origen en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, constituida en la Asamblea general de las Naciones Unidas en 1948. En la década del 70, se profundizó el giro cultural y el posicionamiento del “culturalismo”. A partir de este momento las desigualdades fueron subsumidas por preocupaciones en torno a la diferencia cultural (Reygadas, 2007 en Restrepo, 2012).

Durante los años 80 se vinculó el tema de identidad y diversidad cultural al discurso de desarrollo, creándose nuevas políticas progresistas en torno al desarrollo cultural; es decir,

se empezó a entender la “cultura” como área de desarrollo. El “culturalismo”, definido en las décadas del 80 y 90 del siglo XX, abandonó el concepto de justicia social, explotación y desigualdad (Reygadas, 2007: 345 en Restrepo, 2012: 47). A partir de este momento se crearon proyectos e iniciativas, también en Ecuador, enfocados en el “rescate cultural”, que consistía en pretensiones que proclamaban un “desarrollo con identidad”, un “desarrollo sustentable” y un “desarrollo cultural”.

En la Costa ecuatoriana, desde los años 90, pero con mayor intensidad desde 2008, como lo especifica Álvarez (2017), se gestiona actividades que apuntan a la gestión de su patrimonio cultural y natural, en relación con el mercado turístico. La autora señala el caso de la comuna Agua Blanca, ubicada en la provincia Manabí, en donde se recreó su identidad étnica a partir de las intervenciones arqueológicas y se promueven un turismo comunitario asentado en la triada identidad, mercado y recreación histórica, bajo parámetros folclóricos que responden a expectativas occidentales. La autora, haciendo referencia a Barreto (2005), él enfatiza en la construcción de realidades ficticias creadas para el consumo turístico. Son iniciativas promovidas, como veremos en el tercer capítulo, a través de políticas públicas y tienen como finalidad la explotación cultural, asociando “lo cultural” a entidades precolombinas.

5.2. Propuestas interculturales

Las exigencias de los grupos sociales e indígenas apelan a un pluralismo cultural y a una base jurídica, que les otorga libertades; exigen un real reconocimiento de las realidades diversas que conforman los pueblos indígenas. Los reclamos ponen en tela de duda el reconocimiento constitucional de un Estado pluri e intercultural y, junto con eso, políticas de identidad. Para Aparicio Wilhelmi, el “constitucionalismo multicultural” no ofrece las propuestas necesarias para desactivar las amenazas que se ciernen sobre los derechos y libertades subjetivas. Entonces, se pregunta si no será más conveniente fortalecer a las comunidades, regresarles derechos que les han sido conculcados, reconocerles la autoridad necesaria para que, desde ahí, amplíen la escala de todo lo que estas comunidades decidan (Aparicio Wilhelmi, 2011: 21). Con esto se refiere a la creación de una referencia jurídica basada en el principio de la igualdad jurídica y pluralismo cultural. Apunta a un modelo al

que llama “constitucionalismo dialógico”, que responde a las propuestas de la interculturalidad (Aparicio Wilhelmi, 2011: 23).

Los debates interculturales que se expondrán seguidamente, cobran sentido, para dar a conocer los límites que se presentan en el sistema jurídico e imposibilitan una participación e integración real de los actores sociales marginalizados, en este caso, grupos étnicos, pueblos y comunidades indígenas. Así mismo, cuestionan las políticas de identidad a partir de las cuales se reproduce la mirada eurocéntrica y que responden a los intereses de los grupos dominantes. Donde termina su alcance, comienzan las propuestas interculturales y propuestas jurídicas, que deben ser comprendidas como intentos para la emancipación de la diversidad, la construcción de un Estado y sociedad diversos, que buscan interrelaciones equitativas entre las realidades distintas.

Más adelante, cuando se desarrollen los casos empíricos, se ejemplificará la emergente necesidad de repensar el cuerpo jurídico, el cual no logra captar ni adaptarse a las realidades existentes, pues trata de ponerlas en una camisa de fuerza y les ofrece mecanismos limitados y restringidos, como la reproducción e invención de su alteridad bajo el lema de la etnicidad e indianidad, para así defenderse de las imposiciones hegemónicas, el fraccionamiento y el despojo territorial. Por lo tanto, un cambio estructural interno requiere de la modificación del cuerpo jurídico, que, aunque reconoce la diversidad cultural otorgándole derechos limitados, se sostiene sobre la base de la colonialidad del ser, del poder y del saber. Es necesario salir de este callejón, para poder realmente comprender las lógicas internas de identidades que se ubican en espacios fronterizos.

En cuanto al concepto de interculturalidad, como aclaran y Rojas y Restrepo (2010), proviene de Catherine Walsh, quien participó en el proceso de la actual Constitución ecuatoriana, donde se manejan los principios de la plurinacionalidad e interculturalidad. Interculturalidad, como concepto y propuesta política, sin embargo, fue usado con rapidez y muchas veces fuera de los contextos que plantea la propia interculturalidad. Walsh propone estrategias de “inclusión” en contextos migratorios, sistemas educativos o en relación con las poblaciones marginales y cuestiona los diversos multiculturalismos que se quedan solo en el reconocimiento. Según Walsh:

El concepto de interculturalidad más que apelar a una tolerancia del otro, la interculturalidad [...] busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes: una interacción que reconoce y parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder y de las condiciones institucionales para que el “otro” pueda ser como sujeto con identidad, diferencia y agencia [...] se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas distintas (Walsh 2002: 205).

Walsh (2008) lo entiende como proceso y proyecto, tanto intelectual como político, que se dirige hacia la construcción de modos otros de poder, saber y ser, en el marco de la decolonialidad. Apunta a la descolonización de las mentes, pero va un paso más allá: hacia la transformación de las estructuras sociales, políticas y epistémicas; hacia la decolonialidad. La plurinacionalidad para ella es complementaria a la interculturalidad, mientras la una reconoce y describe la realidad de un país históricamente diverso, la interculturalidad propone romper con el marco centralizado. Señala que, contrariamente a la plurinacionalidad, la interculturalidad aún no existe. La autora habla de “interculturalizar”, en el sentido de un proyecto o práctica (2008: 45), un proceso, una perspectiva por construir/diseñar, que se “asienta en la necesidad de una transformación radical de las estructuras, instituciones y relaciones de la sociedad” (2008: 141).

Lo expuesto por Walsh implica poner en escena lógicas, racionalidades y conocimientos otros, que aporten a pensar y construir el Estado y la sociedad de una manera diferente. Busca una interrelación equitativa entre sujetos sociales, prácticas, conocimientos e impulsar activamente el intercambio, para desarrollar espacios de encuentro entre realidades distintas:

[...] Interculturalizar críticamente a partir de la relación entre varios modos de pensar, incluyendo entre pensamientos–otros (en su pluralidad), una relación conflictiva y de lucha en, entre y alrededor de conocimientos no simplemente al nivel de teoría, sino dentro de contextos vividos de sujetos cuya agencia necesariamente está enraizada en una red compleja de relaciones del poder (Walsh 2005: 30 en Rojas y Restrepo, 2010).

Walsh (2005) enfatiza, además, en la construcción de “identidades en la política”, propuesta que se contrapone a las actuales políticas de identidad. Critica las políticas de identidad porque se basan, como antes brevemente se ha señalado, en una concepción que entiende al indígena o construye su identidad e imagen, a partir de una otredad epistemológica.

Las políticas de identidad se fueron desarrollando en Latinoamérica a lo largo del siglo XX: el paternalismo clasista, guiado por las políticas izquierdistas; el indigenismo y el neoindigenismo. Esbozándolos brevemente se notará que, aunque el significado que le ha sido asignado a la categoría “indígena” se modificó, lo que se mantenía es su posición social alterna (Rivera Vélez, 2003).

El primer discurso tiene como base una postura marxista, que ha pensado en un cambio estructural a través del levantamiento del proletariado, lo que ha colocado al conflicto étnico-racial en un segundo plano y lo invisibiliza. Ve al “indio” como sujeto social no calificado para realizar una revolución social. Este discurso fue reemplazado posteriormente, debido a que las políticas culturales internacionales y, por tanto, las nacionales, tuvieron un giro discursivo basado en la diversidad y diferencia cultural, lo que implicaba la integración de los indígenas y sociedades afro en la sociedad blanco-mestiza, mientras se seguían reproduciendo imaginarios y representaciones elaboradas desde la “minoría” sobre “los otros”. En este sentido, el indigenismo latinoamericano reconoce la existencia de un pluralismo étnico y la necesidad de elaborar políticas “especiales” y acciones para su integración. Se concibe al indígena como un sujeto económico y socialmente débil, como un menor de edad que debe ser protegido porque protegerse solo no le es posible y carece de capacidad intelectual para poder asegurar su sobrevivencia. Bajo esta premisa se llevaron a cabo acciones protectoras, con el objetivo de integrar al indígena en la vida económica y social y de esa manera poder lograr su desarrollo, en el marco de una sociedad contemporánea y progresista (Rivera Vélez, 2003).

El neoindigenismo, en cambio, tiene como base un discurso etnicista; parte de la idea de existencias estáticas, fijas románticas, “cuya particularidad consiste en flotar por encima de los procesos históricos ya que lo étnico es asumido como un fenómeno inmutable” (Rivera Vélez, 1998: 60). Esta perspectiva plantea la homogenización de “lo indígena”, como comunidad fraterna que se enfrenta a un enemigo en común: el colonizador. Sostiene la tesis de que “el blanco” es el opresor y el indígena el oprimido que lleva consigo la llave de la esperanza hacia un futuro mejor y un cambio moral del Estado. Las políticas patrimoniales que se desarrollaron a partir de los años 80 en Latinoamérica, pueden ser vistas como ejemplo de las políticas “etnopolitistas”, enfocadas a la protección, conservación e investigación de las culturas otras. Ibarra (2003) sostiene que en las políticas culturales

predomina una tendencia de darle a lo cultural un significado y una dimensión fijados y definidos por el Estado.

Se generó nuevamente un giro en las políticas culturales, cuando se trató de vincular lo identitario y lo cultural al desarrollo. Este giro hacia lo cultural, además, estuvo ligado a las críticas al desarrollo, que en los años 60 subieron de tono y fueron un fuerte cuestionamiento de fondo a ese discurso, basado en el crecimiento económico (Gudynas, 2017). Paralelamente, en las políticas culturales que tuvieron como objetivo la mercantilización cultural, lo cultural se empezó a politizar. Susan Wright (1998), en este sentido, habla de la “politización de lo cultural” (Restrepo, 2012), que se da cuando las manifestaciones culturales de los grupos étnicos sostienen su “otredad”, visibilizando su diferencia ante el blanco-mestizo, y convirtiéndolas en un recurso que sirve para trazar políticas, que luego se conectan con las luchas de organizaciones indígenas y ambientalistas. La politización de lo cultural, en el caso de los movimientos indígenas en Ecuador, ha sido notable con fuerza en los años 90, cuando marcharon para reclamar el derecho al reconocimiento de su autonomía y autodeterminación como pueblos indígenas. A partir de este momento, lo “diferente”, bajo el discurso neoindigenista y en el marco de las políticas culturales, se convirtió en una herramienta de lucha política, para marcar su otredad dentro de la sociedad mayoritaria.

La necesidad de alejarnos de las políticas de identidad y diseñar una realidad basada en identidad(es), se manifiesta cuando “lo cultural” es usado a favor de los intereses de la minoría y cuando la politización de lo cultural obliga a los grupos étnicos a fortalecer su otredad para ser escuchados y/o reconocidos. La identidad en la política significa una apertura relacionada a un posicionamiento que privilegia el proyecto ético-epistémico. El punto de conexión no constituye su etnicidad sino sus convicciones. Implica que: “tú puedes tener un indígena pensando como un europeo, pues de la misma forma puede haber un europeo pensando como un indígena” (Grosfoguel, 2007 en Rojas y Restrepo, 2010: 194).

Significa que la postura política no se legitima por su categoría étnica y que la identidad no tiene que ser reconstruida a partir de un significado asignado a dicha categoría, para que estos grupos sociales puedan ser escuchados o convertirse en protagonistas. En el caso de las comunidades de Santa Elena, esto las liberaría de la camisa de fuerza que les obliga a recrear su identidad y su memoria bajo códigos y categorías dominantes; de igual forma,

abriría el espacio para que se recreen a través y desde su lógica propia otra y fronteriza, reconocida y vista desde este lugar. Así mismo, crearía las pautas que permitan el darse cuenta de que existen realidades múltiples, cuyas particularidades son tan diversas, que no caben en las categorías existentes y, por ende, esto daría espacio para abrir el debate de repensarlas desde los insumos y discursos locales, vinculados a los espacios académicos.

6. Paradojas de la perspectiva decolonial

Finalmente, para terminar este capítulo y con la finalidad de mostrar las limitaciones de la perspectiva decolonial, se quiere hacer énfasis en sus paradojas. Es nuestro interés, con los casos de estudio, traspasar tales paradojas, y crear nuevos insumos teóricos y de categorías, por fuera de las dicotomías (invertidas). Sobre la base de la lectura de Zapata (2018), autores, como Urrego (2018) y Silvia Rivera Cusicanqui (2010), determinan dos puntos centrales que enmarcan las críticas a la perspectiva decolonial: 1) los representantes decoloniales poco reconocen los aportes teóricos originados en occidente (Zapata, 2018, Rivera, 2010, Urrego, 2018); 2) los discursos totalizantes sobre los sectores subalternos (Zapata, 2018).

Con relación al primer punto, tanto Urrego (2018) como Zapata (2018) critican la creación o apropiación teórica propiamente latinoamericana y del grupo decolonial, mientras que se desligan de las influencias teóricas occidentales, que también contribuyeron a sus propuestas, como es el caso de los estudios poscoloniales, los estudios de subalternidad y posmodernistas. En este sentido, Urrego se pregunta: ¿Acaso miembros del giro decolonial no han reivindicado a Foucault como un autor indispensable? y ¿acaso este filósofo no ha venido siendo clasificado como posestructuralista y piedra angular de la teoría postcolonial y catalogado como pensamiento crítico, aunque válido según algunos decoloniales, por su lugar de enunciación, únicamente para Occidente? (Urrego, 2018: 202). Este “ocultamiento”, así plantea Urrego, viene de un profundo “rechazo” a todo aquello que pertenece a la lógica dominante eurocéntrica. Es el intento de alejarse de los postulados europeos, de la razón eurocentrista que desconoce, según plantean los decoloniales, los conocimientos otros localizados. Según Silvia Rivera, los representantes decoloniales han creado un “nuevo canon académico” (2010:65), una “oleada teórica procedente de los Estados Unidos”, que se presenta como emancipador y como novedad teórica. Esta unicidad, sin

embargo, ha sido cuestionada (Zapata, 2018: 57). “Lo que tenemos aquí es, en el fondo, una competencia por ver quién denuncia con la indignación más enérgica los pecados de occidente, (...) todo eso con un entusiasmo que sería excusable si la dosis fuera modesta, o si a nadie se le hubiera ocurrido hacerlo antes (...) El poscolonialismo, en particular, ha desarrollado una especial desenvoltura en estos ejercicios” (Reynoso, 2000: 307 en Zapata, 2018: 58).

Bajo esta misma línea, que reclama autenticidad única, hay un segundo punto que se critica a los decoloniales, quienes tampoco toman en consideración los planteamientos de los intelectuales indígenas. Respecto a esto, Silvia Rivera señala una pequeña anécdota, en su texto *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Se refiere a una publicación suya que había realizado tiempo atrás, en donde criticaba cómo la izquierda boliviana representaba a los indígenas desde una visión ilustrada y positivista que, según ella, permitía la dominación cultural. Su análisis se da sobre la base del “colonialismo interno”, concepto propio de la autora, que surgió iluminado por aportes de otros autores como Maurice Halbwachs y Franz Fanon. Los editores, sin embargo, le habían pedido cambiar la fuente y exigido que hiciera referencia a Aníbal Quijano y su idea de la “colonialidad de saber”. Su respuesta dejó en claro la crítica expuesta, basada en la reapropiación de ideas y el no reconocimiento de tradiciones anteriores: “Les respondí que yo no tenía la culpa si en 1983 Quijano no nos había leído –nosotros lo leímos a él– y que mis ideas sobre colonialismo interno en el plano del conocimiento-poder habían surgido de una trayectoria enteramente propia, iluminada por otras lecturas” (Rivera Cusicanqui, 2010: 67).

Según Zapata (2018), la intelectualidad indígena que pertenece al campo intelectual latinoamericano, no es reconocida por los decoloniales, pues su intelectualidad podría resultar “incómoda” para ellos. Con esto, la autora se refiere al imaginario creado acerca del subalterno, viéndolo como una “otredad cultural”. El subalterno no es visto ni imaginado como intelectual inmerso en los espacios académicos, lo que constituye una paradoja, porque es justo este imaginario el criticado por los decoloniales. Sin embargo, para sus representantes pareciera que el subalterno no produce conocimiento vinculado a la razón ni a la comprensión académica. El subalterno produce “conocimiento” a través de sus prácticas diarias, a través de su cosmovisión, a través de su relación particular con el territorio, a través

de sus saberes locales y localizados; además, está desvinculado de todo aquello que aparece como moderno: los espacios académicos, jurídicos, políticos, instituciones donde se produce y desde donde se transmite la lógica dominante. Por ende, la “esperanza” para el diseño de un mundo-otro descansa en aquellos que dan la espalda a la matriz colonial de poder.

La conceptualización del subalterno en la teoría decolonial, se retomará en el segundo punto. Aquí, sin embargo, vale la pena anticipar y añadir que los subalternos decoloniales son grupos sociales que luchan por la descolonización del saber y del ser; por la “liberación” del Estado burgués. Son imaginados como ejemplos empíricos que contribuyen, a través de su forma de ser y ver, a una ruptura epistemológica y a una ruptura con el proyecto moderno/colonial. Entonces, no es sorprendente que el movimiento zapatista, para ellos, sea considerado como ejemplo de lucha y liberación; su postura de “creación de un mundo donde quepan muchos mundos” es retomada por los representantes decoloniales, quienes plantean, como anteriormente se dijo, otro mundo basado en la coexistencia de varios mundos. Para Mignolo (2007) ellos son ejemplo de una autogestión “paralela” al Estado burgués. Señala que los llamados “caracoles”, decidieron:

dar la espalda al gobierno y dedicarse a crear alternativas propias; por ejemplo, pusieron en marcha organizaciones socioeconómicas independientes llamadas Los Caracoles. Son asambleas comunitarias indígenas interconectadas que colaboran entre sí para “inventar” (...) sus propias formas de organización social, política y legal. En cuanto a la estructura económica, en lugar de regirse por los principios de un mercado competitivo, recurren a la reciprocidad. Sus subjetividades se moldean por medio de la colaboración, no de la competencia (...). (Mignolo, 2007: 145).

Aquí no es la intención menospreciar las propuestas y proyectos que se generaron desde el mundo zapatista. Lo que se critica, en este caso, y se retomará más adelante, es a los ejemplos decoloniales en los que no se les reconoce su asociación con las estructuras globales modernas. Tienen valor empírico si se expresan a través de un rechazo ante las estructuras dominantes y a través de una forma de vida distinta a la moderna-urbana, pero si este no es el caso, son estipulados como “colonializados” y por ende carentes de aportes que podrían servir en la creación de mundos otros.

Una tercera paradoja, relacionada al punto uno, se encuentra vinculada al rechazado a la “razón” europea, al conocimiento experto y a la lógica académica. Se propone, entonces,

una ruptura ontológica y epistemológica basada en nuevos aportes, conocimientos y prácticas asentadas en el lugar. Sin embargo, señala Rivera Cusicanqui “no se puede hablar de un discurso de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (2010: 62). Tal incoherencia, según plantea Reynoso (2000), consiste en la escritura académica o el lenguaje críptico, que se sigue manejando desde los representantes decoloniales, como forma y herramienta para socializar y difundir conocimientos, a más de las reuniones, conferencias y congresos, encuentros para discutir y repensar, entre los mismos representantes. Rivera incluso plantea que la “academia gringa” no interactúa con la ciencia social andina de ninguna manera significativa. Critica que sus únicos aportes tienen como base la “moda de la historia oral”, difundida por la Universidad Andina de Quito a la que pertenece Catherine Walsh (Rivera Cusicanqui, 2010), y sitúan al conocimiento localizado en el marco de la oralidad, mientras que desconocen su carácter intelectual y académico. Es esta imagen y paradoja lo que nos lleva hacia otra paradoja, que es la manera en la que el subalterno es representando desde el grupo modernidad/colonialidad.

Respecto a ello, ya se ha señalado que se hace referencia a una pureza cultural, a una identidad que parece estar desligada de las transformaciones temporales y coyunturas históricas. El indígena intelectual, político, académico, el indígena moderno, en este sentido, choca con la imagen de una identidad “originaria”, “que remite a un pasado que se imagina quieto y estático” (Rivera, 2010: 59). Su valor parece que estuviera en lo local, que tiene valor a través de la oralidad, a través de tradiciones distintas a las modernas o conocimientos y saberes “propios”, que remiten a entidades desligadas de las influencias e imposiciones de la vida moderna. Son ellos en quienes subyace la esperanza de creación y diseño de un nuevo mundo. En este sentido señala Zapata: “Los subalternos de los estudios decoloniales parecen construir un bloque continuo, portadores de saberes, cosmovisiones y epistemologías estables, sin contradicciones internas, mucho menos producidas históricamente a partir de relaciones de poder que estos pueblos también poseen en su fuero interno” (2018: 61-62). Con esto critica la concepción del subalterno como objeto homogéneo. Lo entiende como una creación mental que refleja una mirada externa, sobre la base de la fascinación de la otredad cultural. Incluso señala que esta se describe “con un entusiasmo tan exagerado que al final una no podía llegar a reconocer los referentes de su discurso” (Zapata, 2018 :59).

Está claro que estas descripciones, que anteriormente ya han sido señaladas y criticadas, se ubican sobre todo en un plano teórico. Esto, descontando los varios ejemplos contrahegemónicos del mundo zapatista o de las comunidades indígenas y afrodescendientes descritas como “pueblos originarios”, son ejemplos que aluden a discursos y prácticas que tienen como base la exigencia de una profunda reestructuración social y política. Pero lo que en este caso no se toma en cuenta es “la coeternidad de estas poblaciones y se los excluye de las lides de la modernidad” (Rivera Cusicanqui, 2010: 59).

Los ejemplos son homogenizados y representados por medio de un lenguaje que se enmarca profundamente en un populismo indígena. “Sugieren un retorno a las epistemes indígenas” (Urrego, 2018: 203), con propuestas etnopopulistas que se sitúan en el indigenismo. Esto refuerza la existencia de alteridades y otredades que, a través de su ser y estar, nos presentan una forma de vida distinta a la urbana-moderna-capitalista. A esto hay que agregar que el grupo modernidad/colonialidad tiene sus antecedentes finales en los años 90 e inicios del siglo XXI. Hablamos de una época que ha sido caracterizada por los movimientos sociales en Latinoamérica, el levantamiento indígena de Bolivia en 1979 y de Ecuador en el 1990. Los levantamientos reclamaban el reconocimiento de una identidad pluri- e intercultural y la otorgación de derechos particulares para conseguir autonomía sobre sus territorios comunitarios. Desde la inflexión decolonial, son estas las respuestas que llevan a la descolonización social y política. Sin embargo, así señala Rivera, encubren “privilegios políticos y culturales tácticos, nociones de sentido común que hacen tolerable la incongruencia y permiten reproducir las estructuras coloniales de opresión” (Rivera Cusicanqui, 2010: 56-57). No toman en cuenta las insurgencias en los espacios políticos ni los intentos de inserción en los espacios públicos o los deseos de convertirse en funcionarios públicos con sueldo fijo y estable, que permita mantener a la familia, además de los intereses de ocupar espacios de poder.

Es justo esta correlación la que muchas veces queda corta en los intentos de aterrizar la inflexión decolonial a un plano terrenal/empírico. Debido a lo expuesto, no es sorprendente la presencia marginal de los análisis etnográficos en el pensamiento decolonial. Sus aportes y elaboraciones generalmente operan en un plano y discurso abstracto, sin anclaje empírico. Son pocas las referencias empíricas, y con frecuencia solo se nombra aquellas que son presentadas como propuestas anticapitalistas y antimodernas. Pensando en los aportes que

pueden enriquecer la teoría decolonial, deberíamos entonces abarcar y entender las localidades a partir de su carácter “híbrido”. Para Rivera significa comprender que “los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos” (Rivera Cusicanqui, 2010: 54). Para conceptualizar esta “contemporaneidad”, la autora usa el concepto *ch'ixi* y propone repensar la noción de hibridez, que, para ella, no es captado de manea suficiente por el contexto “entrelazado”. Entiende hibridez como la creación de algo completamente nuevo, que surge como resultado de una mezcla de dos ejes diferentes. Es la fusión de rasgos a partir de la cual se crea algo nuevo. *Ch'ixi*, por otro lado, “plantea la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, (...) se complementan. Agrega:

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. (...) Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario (Rivera, 2010: 69).

Esta postura cobra importancia en el desarrollo de este trabajo y nuestros casos empíricos. Con ella se quiere mostrar ejemplos que entrelazan los dos lados de la moneda: lo colonial y lo moderno, que no se definen por una postura contrahegemónica que rechaza las imposiciones dominantes, pero que sí logran persistir como identidades entrelazadas, por su forma de adaptación hacia el sistema global capitalista. Son ejemplos empíricos que nos muestran, a través de sus prácticas diarias y mecanismos de resistencia, una constante correlación con la modernidad. Su plena existencia, nos ayuda a poner real atención hacia las intersecciones (y fricciones) entre lo moderno y lo colonial, y cómo esto deviene en prácticas concretas, observables desde lo local, desde el lugar del enunciado.

Estos insumos, generados desde lo local, nos ayudan: a replantear las categorías fijas de “etnicidad” e “indianidad” que, por su significado, quedan cortas para comprender la identidad entrelazada; a desarmar las dicotomías y concepciones duales entre el “nosotros” y el “alterno; a no romantizar al otro colonial ni buscar características que afirmen su alteridad. Entonces, es hacer entender que no es posible comprender su lógica y su existencia desde una mirada binaria, pues sus prácticas se sitúan en el *ch'ixi*. Esto nos permite abrir nuestra mirada para comprender las realidades desde un lugar de profundas correlaciones, negociaciones y fricciones, así como las maneras en que los diferentes grupos sociales se

relacionan, negocian o se distancian, lo cual es multifacético. Se propone que desde estas diversas e infinitas formas de interrelación se genere una real pluriversalidad.

En sí, esta tesis con el contenido expuesto se convierte en un espacio en el cual se interrelacionan los insumos localizados con los insumos académicos. Es un ejemplo de cómo compaginar estos dos espacios: el espacio académico donde se sitúa “la razón” y “la modernidad”, y el espacio local en el cual se sitúan los conocimientos producidos desde lo local. Este trabajo es la correlación de estos dos espacios y deviene en materia tangible, que propone un repensar y una superación de los límites del giro colonial. Los decoloniales plantean que “no se puede ser moderno sin ser colonial”, pues tampoco se puede ser colonial sin ser moderno. La matriz eurocentrista se ha generalizado y no se trata de darle la espalda. Las propuestas, entonces, deben consistir en la elaboración de insumos que tomen en cuenta la correlatividad y permitan la comprensión de la diversidad social. Implica crear a partir de ello, propuestas políticas y jurídicas que compaginen con las lógicas otras, localizadas y diversas, sin que estas tengan la necesidad de encajar en una categoría que no capta los matices de un mundo pluriversal.

CAPÍTULO 2

**De lo macro a lo micro. La articulación del sistema mundo
moderno colonial en el contexto ecuatoriano**

1. El desarrollo como discurso y el tratamiento de la “pobreza”

Terminada la Segunda Guerra Mundial, precisamente en su discurso de posesión, el presidente de Estados Unidos, Harry Truman, señaló que:

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes... Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor... Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático. Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno (Truman, 1964 en Escobar, 2007: 19-20).

El discurso desarrollista empezó a tomar fuerza a través de programas nacionales e internacionales, enfocados en la erradicación de la “pobreza” en el Tercer Mundo, lo que supuestamente llevaría a una distribución más igualitaria de las riquezas económicas. El capital, la ciencia y la tecnología fueron los ejes centrales que lideraron el desarrollismo (Escobar, 2007: 20). El discurso de Truman se centraba en una “invención” de la “pobreza”, evaluada de manera cuantitativa que, según los resultados obtenidos, ameritaba el intento de transformación de una tercera parte del mundo. Se necesitaba consolidar una red de poder con instituciones, leyes, políticas públicas y conocimientos que influyeran de manera drástica en las prácticas, pensamientos y vidas de las poblaciones locales.

Para que el discurso desarrollista tuviera impacto y efecto a nivel global, regional y local, el terreno se había preparado desde el siglo XIX, mediante el manejo intervencionista de las políticas nacionales. En el caso de América Latina, las exportaciones de sus materias primas se vincularon al mercado internacional; se sustituyó el desarrollo de la industria nacional por las importaciones desde la metrópoli o se concentraron créditos en instituciones multinacionales, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), que financiaron el desarrollo industrial interno. Sin embargo, lo que en este apartado nos interesa, es analizar el desarrollo como discurso y entenderlo como “proceso a través del cual la realidad social llega a ser” (Escobar, 2007: 78). Esto implica entender el discurso que

deviene en prácticas concretas como la construcción histórica y social, generada exclusivamente desde un sistema de conocimiento occidental y desde un espacio de poder que se fue consolidando a partir de relaciones jerárquicas.

Escobar (2007) en su libro *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, enfatiza en los procesos, discursos y sobre todo prácticas que se fueron haciendo visibles a nivel nacional y local³. Ya desde los años 80, en su tesis doctoral *Power and visibility. The invention and Managment of Development in the Third World* (1987), el autor elabora una mirada crítica ante el discurso desarrollista y las políticas públicas e intervenciones en Latinoamérica. Su interés: ver cómo este discurso se había producido históricamente, a partir de una red de poder que se materializó en las prácticas institucionales y cotidianas, que iban colonizando las vidas y formas de pensar de los sujetos sociales. Así, el autor entiende el desarrollo como “estrategia para ‘reconstruir’ el mundo colonial y ‘reestructurar’ las relaciones entre colonia y metrópolis” (2007: 56). Sin embargo, la terminología que usa en esta cita puede crear una idea confusa y equivocada del discurso desarrollista, pues “reconstrucción” y “reestructuración” dan a entender que el desarrollo se iniciaría nuevamente (después de una etapa de colonización culminada), lo que muestra un proceso de neocolonización. Entendemos aquí que la colonialidad fue históricamente construida a partir de relaciones jerárquicas, que se fueron estableciendo desde este tiempo colonial (y siguen vigentes hasta ahora), por ello es importante comprender que el desarrollo deviene de la modernidad/colonialidad y lleva la misma cara, aunque se presente con otro nombre.

Escobar habla de una “colonización de la realidad” especificando que “la realidad, en resumen, había sido colonizada por el discurso del desarrollo y quienes estaban insatisfechos con este estado de cosas tenían que luchar dentro del mismo espacio discursivo por porciones de libertad con la esperanza de que en el camino pudiera construirse una realidad diferente” (2007: 22). Con esto se refiere a los “contramovimientos” de los años 70, cuando surgieron críticas y posturas de oposición, que fueron expresándose a partir de nuevos conceptos como

³ Las siguientes páginas enfatizan en el desarrollo como discurso. Por lo tanto, se decidió aquí hacer énfasis en la lectura de Escobar, ya que en ella se elabora en forma detallada, la noción del desarrollo como discurso. Más adelante, en los siguientes capítulos se incorporarán autores como Recasens Andreu y Esteva Gustavo, que desde sus planteamientos complementan la discusión.

“otro desarrollo”, un “desarrollo participativo”, “desarrollo sustentable” o un “desarrollo socialista”, pero estos no pusieron en duda el discurso desarrollista en sí.

El desarrollo se fue convirtiendo en una certeza del imaginario social, que imposibilitó el hecho de imaginarse una realidad fuera de tal discurso o a partir de otros términos. Según el autor, esto se debe a un discurso de poder potente, ubicado en el imaginario occidental eurocentrista, que divide el mundo entre quienes forman parte del desarrollo y quienes no se benefician de él. Estas dos partes parecen no estar entrelazadas entre sí, más bien, el deber de los “desarrollados” era empujar, a partir de una receta prefabricada, el desarrollo en los países y regiones “no desarrolladas”. De aquí parte la creación de la conocida dependencia (económica) entre los países del norte y los países del sur.

Escobar (2007) cita a Mohatny, quien habla de una “jugada colonialista”, que es la “matriz colonial de poder”, la cual establece y construye relaciones desiguales basadas en la distribución desigual de recursos, género y raza. La hegemonía aquí se manifiesta en un sistema de administración e instrucción, arraigado en las instituciones que ejecutan las normativas, leyes, regulaciones, pensamientos y conocimientos, que simultáneamente descalifican a otras formas de ser, actuar y pensar. Este análisis se realiza bajo el concepto de “biopoder” de Foucault (1998), que se refiere a la gobernabilidad de la vida social y la dominación de formas de conocimiento y de controles regulatorios sobre los otros, con el argumento de optimizar la vida. Resumiendo: las prácticas y las formas de vida se regulan desde el sistema de poder establecido.

Tales normas y prácticas se ubican en el seno de una modernidad que entiende, por “optimizar la vida”, la implementación de estándares modernos, como la tecnificación, la ciencia occidental y la importancia de la económica y acumulación monetaria, en donde la productividad se puede obtener a partir de técnicas modernas, prácticas eficientes y personas capacitadas (Escobar, 2007: 54). Lo expuesto se materializa en los intentos de industrialización y urbanización, como herramientas que conducen al progreso y al bienestar social, cultural político y económico. Se afirma que solo mediante las modernizaciones se puede producir el desarrollo, lo cual sería tarea imposible sin el apoyo de quienes alcanzaron el desarrollo y tienen la liquidez económica.

El desarrollo, para quienes se ubican en la “otra cara de la moneda”, es un cuento de hadas imposible de alcanzar; sirve para fortalecer y reafirmar la soberanía y la creación de instituciones encargadas del desarrollo a nivel nacional, regional y local. Con esto, Escobar no se refiere únicamente a los poderes multilaterales, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. Citando las palabras de este autor, se refiere “a una geografía cultural, económica, política” (Escobar, 2007: 81), y también social, que crea espacios de pensamientos y acción desde “arriba” y hacia “abajo”. El autor describe específicamente como ejes centrales: la profesionalización del desarrollo y su institucionalización.

Al primer punto (la profesionalización del desarrollo) la entiende como el proceso mediante el cual se incorpora al “Tercer Mundo” a la política del conocimiento especificado y a las ciencias occidentales. Este proceso, como bien se señaló en el capítulo anterior, se fue consolidando en el siglo XVI, a partir de la diferenciación entre “conocimiento experto” (lo académico, profesional, capacitado) y el resto situado en la segunda modernidad. La hegemonía occidental se fue implementando en el *habitus* de los sujetos. Mientras que el “conocimiento” se produce en los espacios académicos, los “saberes” son producidos desde lo local. Existen ciertas formas de conocimiento que han recibido el estatus de “verdad(es)” mientras que otras son descalificadas, desvaloradas e invisibilizadas.

Con relación al discurso desarrollista, el autor señala cómo este logró impregnar los espacios académicos mediante la profesionalización del desarrollo. Universidades del Tercer Mundo fueron reestructuradas y se implantaron nuevas carreras enfocadas en el desarrollo, que ingresaron al campo “neutral” de la ciencia⁴. Así mismo, los espacios académicos se fueron acoplando a los requerimientos sociales y políticos, al producir expertos y planificadores capaces de “verificar científicamente los requerimientos sociales” (Fuenzalida, 1987 en Escobar, 2007: 87). Estos expertos fueron capacitados y profesionalizados a partir de normatividades, valores, conocimientos, y miradas occidentales, que aportaron a la colonización del saber y del ser. Desde estos lugares se ejecutaron, planificaron y desarrollaron proyectos, acciones, reglamentaciones y normativas dentro de las esferas locales y en pro del desarrollo. Así, ya no fueron únicamente las organizaciones internacionales, sino las profesionales las que, viendo desde “afuera”, contribuyeron con sus

⁴ En Ecuador existen actualmente varias universidades que ofrecen carreras enfocadas en el “desarrollo sostenible” o “gestión para el desarrollo local sostenible”.

métodos de enseñanza e investigación, técnicas y estrategias, al desarrollo local, regional y nacional. La modernidad/colonialidad había preparado el terreno para que el discurso desarrollista pudiera impregnarse en las estructuras y vidas internas. Junto a la profesionalización del desarrollo, se estableció toda una red institucional desde el campo político y jurídico, que el autor denomina “red de poder”, desde donde se generaron acciones encaminadas hacia el discurso desarrollista.

A continuación se especificará, para el caso de Ecuador, de manera detallada, la interacción entre el aparato político/institucional y jurídico, y su papel dentro del paradigma desarrollista. Sin embargo, es importante anticipar que desde esta interacción se establecieron pautas y valores que determinarían lo “justo” e “injusto”, lo “licito” e “ilícito”, lo socialmente permitido y lo prohibido. Estas determinaciones regulan hasta la actualidad la vida social y pocas veces son cuestionadas. Sin embargo, debemos preguntarnos ¿quiénes o desde dónde se establecen las regulaciones, leyes, normativas? ¿Para quién sirven y a qué realidad se adaptan? Correas (2003) responde, con un análisis crítico acerca del sistema jurídico en general. Para este autor, como queda señalado en el capítulo anterior, lo legal significa la legitimación de un discurso ficticio que se fue creando y estableciendo desde un grupo de poder en su beneficio, y especifica que el derecho se produce para ejercer poder. La efectividad de las normas depende de la posición de quienes diseñaron el discurso ficticio.

En esa misma línea argumenta Lins Ribeiro, cuando habla del “sistema mundial no hegemónico” y de la “globalización popular”, lo cual lleva el enfoque al comercio popular, que desafía las imposiciones y normas globales capitalistas. El autor denomina globalización económica desde abajo o globalización popular, a los trabajos del sector considerado “informal”. Sostiene que el comercio popular (piratería y ventas, y negocios informales), dentro de un mundo global capitalizado, desafía a las grandes potencias internacionales. Declara que se ha convertido en una “amenaza” ante los poderes existentes y por ende es declarado “ilícito”. Lo “ilícito”, por ende, es una construcción social y resulta ser declarado como tal, porque es capaz de reorganizar el orden vertical del mundo. “Es el comercio que infringe las normas, las leyes, las reglamentaciones, las licencias, los impuestos, las prohibiciones y todos los procedimientos que utilizan las naciones para organizar el comercio, proteger a sus ciudadanos, recaudar impuestos y hacer cumplir los preceptos éticos” (Lins Ribeiro, 2007: 56).

Señala que lo ilícito y lo lícito están marcados y definidos a partir de una perspectiva “imperial” y comprendida como que si fuese el orden natural de las cosas, aunque produce monopolios a lo largo de los siglos. Lo legal es aquello que los grupos de poder (que conforman y construyen la identidad estatal) consideran lícito. En cambio, aquello que pueda amenazar su superioridad, será considerado ilícito. De esta manera, se establece un orden inherente al discurso dicotómico: lo “bueno” y lo “malo”, los puntos claros (lo lícito) y los “agujeros negros” (lo ilícito).

Analizándolo desde la mirada de la modernidad/colonialidad, no puede existir lo legal y lo lícito sin lo ilegal y lo ilícito. Lo ilícito siempre ha existido a través de una multitud de formas y expresiones, prácticas, relaciones sociales y convivencias. El sello de lo ilícito es una construcción histórica social y política puesta por aquellos que se encargaron de establecer un orden vertical y jerárquico, definiendo las realidades y el mundo entero. Este orden contiene la negación, invisibilización, desvalorización y estigmatización de aquellos que fueron ubicados en la “otra cara de la moneda”, en el “agujero negro”. Los intentos de Ribeiro, de conceptualizar y comprender las dinámicas globalizadoras desde lo local/popular, también se revelan en las proclamaciones decoloniales que ponen atención a las prácticas basadas en el lugar.

Escobar (2007) critica la carencia de los trabajos e investigaciones sobre el desarrollo desde lo local y de los estudios que miren de qué manera el discurso del desarrollo es aplicado o asimilado a nivel local y desde las diversas localidades. Señala ejemplos empíricos como las comunidades de Nepal, haciendo referencia a Pigg (1992), la comunidad *Gapun* en Papua Nueva Guinea; y los campesinos de la costa del Pacífico colombiano. Estos ejemplos, claramente destacan, a través de sus particularidades y maneras diferentes, cómo han lidiado, asimilado y comprendido el desarrollo; también visibilizan que el discurso se ha impregnado en la mente y el ser de la población. No existe un “rechazo” o una “resistencia” directa, sino que los códigos y patrones se incorporan en su vocabulario y actuar. En este sentido, el autor señala que, en el caso de las comunidades de Nepal, las comunidades desarrolladas que muestran acceso a infraestructura, electricidad, tuberías, salud, carreteras, convertidas en *bikas*, tienen un estatus social mayor a aquellos que no han podido convertirse en *bikas* (en “desarrollo”). En el caso de Papúa, Nueva Guinea, la comunidad introdujo a sus fiestas tradicionales y a su vida diaria nuevos símbolos de estatus (arroz blanco y *nescafé*) y

productos importados. Acceder a estos productos conlleva un “aumento” en su estatus social. En el caso de los campesinos de la costa del Pacífico colombiano, el discurso se impregna de su lenguaje y de sus formas de expresión. El autor señala que los agricultores empezaron a “interpretar su vida antes de la llegada de los programas de desarrollo en términos de ignorancia y apatía (...), aprendieron el vocabulario de ‘eficiencia’ (mientras) que siguen conservando creencias y prácticas de los viejos tiempos” (Escobar, 2007: 96). Enfatizar en las realidades locales y la manera cómo integran el discurso desarrollista, hace abandonar la idea de un modelo discursivo universal e invita a entender las relaciones yuxtapuestas, su confrontación o interacción entre lo local y lo global, articuladas por una diversidad de esquemas simbólicos, económicos y políticos. Debido a lo planteado el autor señala:

Lo que es necesario estudiar en estos niveles son los mecanismos mediante los cuales el conocimiento y los recursos locales son absorbidos por fuerzas mayores (mecanismos como el intercambio desigual y la extracción de excedentes entre centro y periferia, país y ciudad, clases, géneros y grupos étnicos), y, en contraposición, los modos en que las ganancias e innovaciones locales pueden preservarse como parte del poder económico y cultural local (Escobar, 2007: 172).

Retomando las propuestas de Yehia (2007), quien destaca la necesidad de comprender la modernidad desde un carácter heterogéneo, porque puede significar diferentes cosas en distintos momentos y lugares, se quiere señalar lo siguiente: es la intención elaborar en el presente capítulo, una definición detallada del discurso desarrollista y ver cómo este deviene en prácticas concretas a través de las políticas públicas y reformas, examinadas más adelante, a través del caso de Ecuador. Así mismo, descubrir cómo esto se ha insertado en la vida y realidad comunera de la Costa ecuatoriana, en la provincia de Santa Elena. Además, dar a conocer cómo el desarrollo es comprendido, expresado y reproducido desde la lógica comunal, a más de mostrar que su significado y comprensión son diversos y se visualizan por medio de prácticas y propuestas concretas.

1.1. La génesis del discurso desarrollista en el Ecuador

El desarrollo como discurso tomó fuerza después de la Segunda Guerra y del “descubrimiento” de la pobreza. Ubicó a dos terceras partes de la población mundial en una posición de vulnerabilidad y estipulada como “carente” y “necesitada”. Se constituye así en

un sujeto social inferior; se fortalecen los vínculos de dependencia entre quienes están en la capacidad de “salvar” y aquellos que han sido declarados como un “problema social”. Esta dinámica es el hilo conductor desde el tiempo colonial y se articula a través de las políticas, leyes, normativas e intervenciones estatales a nivel local y nacional. Un ejemplo constituye el discurso indigenista, expuesto en el primer capítulo. Rivera Vélez (1998) señaló que el indígena fue concebido como un sujeto débil, carente de capital monetario y capacidad intelectual para asegurar su sobrevivencia; por ende, depende de “leyes” y normas que lo “protejan”.

Los parámetros del discurso desarrollista encuentran sus inicios en el siglo XIX y comienzos del XX, cuando los países de Latinoamérica empezaron a independizarse del coloniaje europeo, convirtiéndose en Estados-nación, política y económicamente independientes. Este periodo fue caracterizado por las relaciones e intervenciones que se generaron desde los Estados Unidos, que argumentaba, que “las estructuras gubernamentales que se habían constituido no son lo suficientemente fuerte y pueden derrumbarse en cualquier momento” (Escobar, 2007: 57). La promoción de la democracia, como señala el autor, fue concebida como un deber moral que debía ser ejecutado y promocionado por parte de los Estados Unidos. Bajo este panorama, Latinoamérica ha sido desautorizada en su capacidad de fortalecer sus estructuras políticas y económicas internas sin la intervención de las potencias. Escobar, en referencia a Nandy (1987), habla de la “infantilización del Tercer Mundo”, entendida como herramienta para poder implementar la “teoría secular de salvación” (2007: 60).

Detrás de este discurso, Estados Unidos escondía sus deseos e intentos de alcanzar la hegemonía ideológica, militar y económica a nivel mundial. Debido a la cercanía geográfica de América Latina, los países del sur se convirtieron en el foco de su atención. Para asegurar que su posición superior no fuera cuestionada, promovieron la creación y el fortalecimiento de vínculos de dependencia entre las dos esferas geográficas y debilitaron o sofocaron cualquier intento de sublevación, surgido especialmente de los partidos izquierdistas o comunistas de la época. Los países latinoamericanos apoyaron el desarrollo industrial, con el objetivo de fortalecer su independencia económica y consolidar la democracia. Esto, sin embargo, requería la inversión de capital extranjero en grandes cantidades. Para obtener ingresos existían dos políticas económicas viables: la exportación de productos primarios,

que pudieran competir en el mercado mundial, y entrar a los programas de préstamos otorgados a través de las grandes multinacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), creados a finales de los años 40; sin embargo, ambas políticas lo que hicieron fue fortalecer los lazos de dependencia sur-norte.

En 1944, en una conferencia económica mundial, 45 países se reunieron en Bretton Wood (Estados Unidos), con la finalidad de reformar el sistema monetario internacional. Esta fue presidida por el economista británico J. M. Keynes y el funcionario del Tesoro de Estados Unidos, Harry Dexter White. Allí se expusieron dos propuestas: el plan Keynes y el plan White. El plan Keynes, luego derrotado, tenía la finalidad de crear una organización supranacional, con el objetivo de generar estabilidad y control para las relaciones monetarias internacional, en donde debía haber reglas en común, que debían ser respetadas por todos los miembros que formaban parte de esa red global, y al mismo tiempo contar con flexibilidad para que los países miembros implementaran políticas económicas nacionales frente a las limitaciones colectivas impuestas. Esta propuesta otorgó autonomía a las políticas nacionales. En cambio el plan White, tenía la intención de impulsar el predominio del dólar. A esto hay que agregar que, en este momento, las exportaciones de los Estados Unidos se encontraron en niveles superiores con respecto a los demás países del mundo; además, mantenían dos terceras partes de los recursos mundiales de oro en su poder. Se proponía la interrupción de pagos externos, evitar el colapso de los sistemas monetarios nacionales y expandir el comercio internacional y el crecimiento económico (Nemiña, 2010: 4). Fueron estos los acuerdos que se formaron entre los países y que dieron pie para la creación del FMI y del Banco Mundial. El FMI se convertiría en la institución encargada del sistema monetario internacional a través de su función reguladora y crediticia.

El Banco Mundial fue el pionero de la industria del desarrollo y “agente del imperialismo cultural y económico al servicio de la elite global” (Escobar, 2007: 184). Escobar señala que mientras se destinan anualmente 60 mil millones de dólares de ayuda oficial hacia el sur, un 80 % se paga a los especialistas, consultores, directivos, para contratos y salarios. Tanto el FMI como el Banco Mundial son entidades económicas que responden en su mayoría a los intereses de los Estados Unidos, que controla el Banco Mundial con cerca de 21 % de poder de votación, junto a otras potencias (Reino Unido, Alemania, Francia, Japón), que controlan un 45 % de los votos totales. Así mismo, en el caso del FMI, los cinco países miembros más

grandes son Estados Unidos, Japón, Alemania, Francia y Reino Unido (Escobar, 2007: 180). Además, el autor señala, que en el 1948 el Banco Mundial:

definió como pobres aquellos países con ingreso per cápita inferior a 100 dólares, casi por decreto, dos tercios de la población mundial fueron transformados en sujetos pobres (y) si el problema era de ingreso insuficiente, la solución era evidentemente, el crecimiento económico (Escobar, 2007: 51)

A raíz de esta definición, se cristalizó una nueva calificación social, medible a partir del ingreso económico, es decir, en términos de dinero y posesiones materiales. La pobreza, en términos occidentales, se constituye en un imaginario definido por analogía con los patrones occidentales de riqueza.

La nueva “lucha” contra la pobreza abrió aún más las puertas hacia el sur, para que desde el occidente se pudieran realizar intervenciones y proyectos en pro del desarrollo. La primera intervención, señala Escobar, la realizó el Banco Mundial en el 1949 en Colombia. Llegaron 14 asesores que intervinieron en todos los campos sociales, culturales y económicos que constituían el país (comercio exterior, transporte, industria, energía, carreteras, servicios comunitarios, agricultura, salud y bienestar, finanzas, etc.). Según planteó la banca internacional (1950), “solo mediante un ataque generalizado de toda la economía sobre la educación, salud, vivienda, alimentación y productividad puede romperse el círculo de la pobreza, la ignorancia, la enfermedad y la baja productividad” (Escobar, 2007: 53).

La otorgación de préstamos a Latinoamérica, desde las entidades internacionales, potencias y banqueros del norte, inició con el siglo XX, durante la primera década de “modernización” del continente latinoamericano (Escobar, 2007: 128). Como señala el autor, los países latinoamericanos se vieron en la necesidad de adaptarse a las condiciones internacionales o enfatizar y continuar con el proceso de industrialización a través de la sustitución de importaciones, y desarrollar políticas estatales con el fin de proteger y desarrollar sus economías nacionales. Bajo el panorama de la “gran depresión” norteamericana de los años 30, los Estados Unidos siguieron enfocados en construir y mantener su hegemonía global, con una estrategia que consistió en encontrar mercados para los bienes norteamericanos, como fue el caso con la Unión Europea, y asegurar el control sobre las fuentes de materias primas, garantizando su acceso seguro, como con América Latina (Escobar, 2007).

Esta situación llevó, en el año 1948, al llamado Plan Marshall, que consistió en la entrega de 19 millones de dólares de ayuda externa a los países europeos. Entre los años 45 y 50 se repartieron bienes o regalaron productos de trabajo, sin que Europa tuviera que pagar por ello. En cambio, para Latinoamérica se privilegiaron los préstamos de capital privado y externo. Entre privatizaciones y préstamos en los años 50, y a través del “acta para el desarrollo internacional”, el Congreso de los Estados Unidos autorizó el financiamiento y la ejecución de diversas actividades en los países del sur. Se iniciaron así programas de modernización, liderados por el Banco Mundial, para producir internamente bienes de mayor calidad, siendo la única manera de erradicar la pobreza. A partir de este momento:

Los pobres del mundo se convirtieron en el blanco de prácticas cada vez más sofisticadas y de una multiplicidad de programas aparentemente ineludibles. Desde las nuevas instituciones de poder en Estados Unidos y Europa, desde las oficinas del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento y de las Naciones Unidas, desde las universidades, centros de investigación y fundaciones norteamericanas y europeas, y desde las oficinas de planeación recién establecidas en las grandes capitales del mundo subdesarrollado, este era el tipo de desarrollo que se promovía y que, al cabo de pocos años, penetraría todas las esferas de la sociedad (2007: 77-78)

La Alianza Para el Progreso se entiende como equivalente del Plan Marshall y se estableció a principios de los años 60 entre los Estados Unidos y Latinoamérica. Nació como respuesta al “primer grito de inconformidad” (Sepúlveda, 1967: 70) del presidente brasileño en 1958, debido a la pobreza que aumentaba en Latinoamérica durante ese tiempo. Con la necesidad de un plan para lograr el desenvolvimiento económico de América Latina, la estabilidad política y una mejora de las condiciones sociales, se firmó en Punta del Este, Uruguay, una carta de compromiso entre Estados Unidos y América Latina, en donde Estados Unidos se comprometió a entregar 20 mil millones de dólares a América Latina, si el sur estaba dispuesto a invertir cien mil millones en programa de desarrollo social y económico. A partir de este momento se creó la Alianza Para el Progreso. Sepúlveda (1967) señala que, más que una alianza, era una política cuya función principal era el desarrollo. En este acuerdo se diseñaron los siguientes objetivos: acelerar el desarrollo económico, alentar programas de reforma agraria, desarrollar programas de salubridad e higiene y estimular la iniciativa privada (Sepúlveda, 1967). Treinta años después, en los años 80 y 90, los países del Tercer Mundo se vieron sofocados por las presiones del FMI y del Banco Mundial. Se aumentaron las privatizaciones de empresas y servicios públicos y el desarrollo basado en el mercado, creando las pautas para el avance del mercado libre y las políticas neoliberales, establecidas

desde los años 50, a partir del discurso de la pobreza; siguió la modernización, el desarrollo del área rural y la revolución agraria, lo que terminó en las reformas agrarias de los países de América Latina.

Escobar especifica que lo agrario estaba enfocada en la liberación de la humanidad de la plaga del hambre. Se concentró desde los años 60 en estrategias del desarrollo rural, producidas por parte del Banco Mundial, manifestándose a partir de estudios sobre aspectos sanitarios, nutrición, botánica, alimentación, producción y procesamiento de los alimentos. En conclusión, se basaba en los mismos ejes que desde el principio definían el discurso desarrollista: el crecimiento, el capital, la tecnología y la modernización. Tamayo (2018), enfocado en las políticas agrarias del Ecuador durante 1965 y hasta 2015, señala que el desarrollo rural plantea el problema de tierra, nacido bajo la visión del Banco Mundial para ampliar el mercado y reproducir consumidores. Su objetivo consistía en intervenciones que convierten al campesino en propietario y la producción agrícola para el mercado nacional e internacional.

1.2. Una breve reseña de las coyunturas políticas y económicas en el Ecuador, a partir de los años 50

La Alianza Para el Progreso, consolidada a raíz de los compromisos firmados entre América Latina y los Estados Unidos, en 1961 en Punta del Este, inició un proceso de modernización y tecnificación del área rural. Como se ha señalado anteriormente, este acuerdo político nació por las inestabilidades políticas y económicas que hasta ese entonces caracterizaban también al Ecuador. Los años 40 en el Ecuador, estuvieron marcados por la gran depresión de Estados Unidos de los años 30. Las exportaciones de productos primarios, como el cacao, que, hasta ese momento sostenían la economía, fueron disminuyendo sucesivamente. La bonanza cacaotera iniciada en el siglo XIX entró en crisis en 1920. Mientras que una gran mayoría de ciudadanos vivía en situaciones precarias, los comerciantes, banqueros y terrateniente seguían obteniendo altas ganancias. Durante los años 50 la situación económica se comenzó a estabilizar. Los latifundios de cacao, que se situaban en su mayoría en las provincias de Guayas y El Oro, fueron transformados en plantaciones de banano. Durante esta época, Ecuador se había convertido en el primer exportador mundial de banano. La agroexportación

contrajo una ampliación de las fronteras agrícolas asentadas en las zonas costeras. El boom bananero inició una época de modernización y el desarrollo de la infraestructura pública. Larrea Maldonado (1987) señala que se construyó una extensa red de carreteras y se repararon numerosos caminos: el asfaltado de vías, la carretera Latacunga-Quevedo-Manta, pero además la vía principal que conectaba a las comunas de Santa Elena (anteriormente Guayas) con Guayaquil. Mientras que los gastos públicos y la deuda externa aumentaban, la exportación de café y cacao descendía. A finales de los años 50, Ecuador se encontraba nuevamente frente a un decrecimiento económico e inestabilidad política y social, situación que incentivó la necesidad de reformar los sectores agrarios y contrajo la consolidación de la Carta de Punta del Este.

Entre las políticas, se proponían la tecnificación y modernización del sector rural agrario; se hablaba de una “revolución verde”, de un “desarrollo rural”. La modernización del sector rural fue concebida por los expertos, como vía hacia la “desarrollalización”, como la llama Escobar (2007: 265) de los campesinos y medio rural. Desde el Banco Mundial se especificó que el desarrollo rural era una estrategia diseñada para mejorar la vida social y económica de la gente campesina. Significaba extender los beneficios del desarrollo entre los más pobres, entre aquellos que intentaban subsistir en áreas rurales. (...) las áreas rurales tienen mano de obra, tierra, y por lo menos algo de capital que, de movilizarse, podrían reducir la pobreza y mejorar la calidad de vida (World Bank, 1975: 3 en Escobar, 2007: 275).

La transformación agraria, así lo indicó la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal), requería del empoderamiento de los gobiernos y del desarrollo de programas para la modernización del sector agrícola. A través de un informe realizado por el Comité Interamericano de Agricultura, se determinó que en la Sierra existía una concentración territorial en manos de hacendados, mientras que en la Costa prevalecían las plantaciones bananeras. Las propiedades latifundios, las haciendas, mayoritariamente situadas en la Sierra ecuatoriana fueron vistas como formas de trabajo precapitalista. Había interés por eliminar las estructuras feudales que concentraban la propiedad y servidumbre en los hacendados, ya que esta estructura disminuía la capacidad del Estado como ente regulador del campo agrícola (Ibarra, 2016). Proponían, por lo tanto, así señala Ibarra (2016), la supresión de las relaciones feudales y la reestructuración de las propiedades territoriales; esto con la finalidad

de fortalecer los estratos campesinos, ampliar el mercado interno y responder a la migración rural urbana que se dio a raíz del descenso de la actividad agraria.

A esto hay que agregar dos puntos importantes: la distribución territorial que se dio por consecuencia, tenía como base la propiedad individual. Lo que predominaba era la relación entre desarrollo económico y agro. Es decir, que las antiguas formas de posesión territorial o su pertenencia étnica no había sido tomado en cuenta. En el caso de la Amazonía, cambiaron sus formas organizativas interétnicas. La finalidad que tenían las asignaciones territoriales consistía en un carácter modernizador: “integrará a la economía tierras desoladas cuyas sociedades, cuando se sabía algo de ellos quedan calificados de ‘atrasados’” (Gondard y Mazurek, 2001: 15). Es entonces que nace en 1964, durante el régimen militar (Junta militar de Gobierno), la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización, además de la Ley de tierras baldías y colonización. Se crea el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (Ierac), enarcado en el proceso de expropiación y distribución territorial, mientras que su énfasis consistía en aumentar la productividad y tecnificación del sector agrario. También se proclamaba una distribución territorial más igualitaria. La reestructuración de la desigual tendencia de la tierra nos lleva al segundo punto: las acciones y movilización colectivas de los grupos étnicos, campesinos e indígenas que tuvieron lugar desde los años 20.

Señala Ibarra (2016), que esta época se situó, como veremos más adelante, en una coyuntura política enmarcada en el paradigma liberal. Se habían creado vínculos entre la izquierda y los huasipungos campesinos de la Sierra. Se creó una contrafuerza política ante el poder de los terratenientes que finalmente se fue materializando en la promulgación de la Ley de Comunas de 1937 y, posteriormente, en la consolidación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en 1944. Era producto de una época, iniciada en los años 20, que definía a los países Latinoamericanas por su “crecientes nacionalismos” (Escobar, 2007). Las políticas de independencia económica fueron consolidadas con el boom bananero y el desarrollo de la industria interna. Hablamos de una época coyuntural en la que, además, la participación popular se hacía cada vez más presente.

Estas transformaciones que parecían cortar los vínculos económicos y políticos con los Estados Unidos, después de la gran depresión, no eran bien vistos para Norteamérica, que

tenía la intención de mantener su hegemonía ideológica, militar y económica, aquella que se fue consolidando todavía más después de la Segunda Guerra Mundial y que percibía a la izquierda creciente como amenaza. Era urgente la intervención en los países sur. En el caso de Ecuador, esta intervención (directa) se consolidaba a través de dos vías: competir la “inseguridad” por la cual establecieron bases militares en la Costa ecuatoriana, y la “guerra contra la pobreza”. Propagaban la idea de que si “se aceptaba que los países pobres no eran rescatados de su pobreza sucumbirían al comunismo” (Escobar, 2007: 70). Para 1940 se dio la creación del Comité Interamericano para el Desarrollo, que determinó propuestas para el desarrollo del agro y la distribución justa de las tierras agrícolas; sin embargo, no cumplieron con las promesas sociales.

Las reformas agrarias que se implementaron en el Ecuador llegaron a transformar el sistema de haciendas, que prevaleció en la Sierra desde el 1850 hasta el 1930 (Kay, 1998: 67). Esta reforma consistía en la entrega de tierras a los antiguos campesinos que vivían en las haciendas. La ley los convertía en propietarios de pequeñas parcelas que pasaban a ser propiedad privada. Fue un cambio ejecutado desde arriba, realizado sobre la base de los intereses de una minoría de grandes terratenientes, latifundistas que se quedaron con las tierras más fértiles y aptas para la producción. En este sentido “los terratenientes han pasado a otro tipo de contratación, el control de la mejor tierra” (Ramón, 1991: 171 en Tamayo, 2018: 95). Además, fueron ellos quienes se pudieron beneficiar de los créditos subsidiados para la compra de maquinaria agrícola, a fin de estimular la modernización tecnológica de sus grandes propiedades. Tamayo destaca la problemática que existe entre la productividad agrícola y el acceso y uso de la técnica. Señala que el problema está en que la tierra, el riego, los insumos y las maquinarias, no han sido propiedad del pequeño campesino, al que no le fue posible competir con los grandes latifundistas y compañías transnacionales. El autor especifica la desigual distribución a través del acceso al sistema de riego. Apunta que los pequeños minifundistas disponían de entre 6 y 20 % de los caudales de agua. Sin embargo, el 1 % a 4 % de los latifundistas ocupaba de entre 50 % a 60 % de estos (Senplades, 2009: 145 en Tamayo, 2018: 101). El pequeño agricultor estuvo destinado a vender su producto al mercado nacional, con poca rentabilidad pues no se podía competir con los bajos precios de los productos importados: “una buena porción de campesinos que inicialmente logró acceso a un pedazo de tierra no pudo mantener su pago sin financiar sus operaciones agrícolas y

finalmente tuvieron que vender” (Kay, 1998: 89). El autor, en este sentido habla de una “campesinización empobrecida” y “proletarización”.

Finalmente, es importante resaltar que, aunque la modernización agrícola estuvo enfocada en las haciendas situadas en la Sierra ecuatoriana, también tuvo impacto en la Costa. En la zona costera de Guayas (Milagro) y Los Ríos (Babahoyo), las transformaciones se dieron a raíz del Decreto 1001, que se promulgó con la segunda reforma agraria, durante el gobierno de Velasco Ibarra en 1971. En estas zonas, como resalta Ibarra (2016), se ubicaban haciendas y grandes plantaciones arroceras, además de las plantaciones de cacao, café y banano. Milagro, ubicada en la provincia de Guayas, se había convertido desde 1920 en un importante productor de arroz. Los trabajadores campesinos laboraron en las plantaciones bajo condiciones inestables y de explotación. Debido a estas situaciones laborales precarias, se conformaron los primeros sindicatos en la zona de Milagro, con el apoyo del Partido Socialista; querían negociar los cánones de arrendamiento, para que estos no fuesen aumentados de manera arbitraria por los hacendados. Adicionalmente, en los años 30 se incrementaron los precios de los principales productos agrícolas: cacao, banano, azúcar, arroz. Esto provocó no solamente el aumento de la renta cobrada a los arroceros y campesinos, sino que también contribuyó a la consolidación de empresas capitalistas en manos de pocos inversionistas. La movilización social campesina se dio a raíz de amenazas de desalojo a los trabajadores, quienes se tenían que enfrenar cada vez que una hacienda cambiaba de propietario. Por esto señala Ibarra que, “frente a la inminencia del desalojo, respondieron como campesinos, demandando la entrega de la tierra” (2016: 74). A partir de la promulgación del decreto 1001, los campesinos arroceros se organizaron en grupos (cooperativas) y tenían la posibilidad de apelar al decreto y pedir la expropiación de tierras arroceras.

En la región donde se sitúa el universo de estudio, la actual provincia de Santa Elena, la Reforma Agraria no tenía impacto. Según Álvarez (2001), entre el 1937 y 1990 existían en la provincia del Guayas 62 comunas con una extensión territorial de 515 106.13 hectáreas. Estaban conformadas en entidades legales llamadas “comunas”, según ley promulgada en 1937. Esta ley les otorgaba el derecho de posesión comunitaria a través de un título de propiedad, asignado a los grupos sociales organizados en comunas. Ya que el enfoque principal de la Reforma Agraria consistía en la modernización de las estructuras de hacienda,

“se consideró que la propiedad comunal no era importante y que eran agrupaciones minifundistas” (Ibarra, 2016). Entonces, mientras que desde los años 60 se iniciaron las primeras redistribuciones territoriales en la Sierra, y luego en los años 70 también en algunas partes de la Costa, las comunas de Santa Elena se enfrentaron a condiciones distintas: una sequía larga que inició en los años 50 a raíz de las prácticas extractivistas y los despojos territoriales, resultado de las plantaciones bananeras, y el Proyecto Hidráulico Acueducto Santa Elena (Phase).

En esta época, en la provincia del Guayas había comenzado una ola migratoria hacia las ciudades cercanas, debido a la mencionada sequía, que imposibilitaba el trabajo agrícola y ganadero, que hasta la fecha representaba su sustento diario. Los comuneros se enfrentaron a la necesidad de buscar nuevas fuentes de ingresos. Las comunas en este entonces todavía no contaban con infraestructura básica, como luz o agua potable. Así mismo, la carretera principal que conectaba la zona rural con la zona urbana estaba en condiciones precarias; vivían casi en aislamiento.

La sequía se supone, así señala Álvarez (2001), está relacionada con las prácticas extractivistas que tuvieron lugar en esta zona desde 1911, fecha en la que se descubrió el primer pozo petrolero en la zona. Junto a la instalación de la compañía petrolera inglesa-ecuatoriana, también se incentivó la extracción de carbón. La empresa petrolera se instaló en Ancón, cantón La Libertad. La explotación de carbón se inició para calafatear los barcos. Además, el carbón, se había convertido en uso obligatorio en la refinería de Ancón, ya que la leña, por sus llamas, fue prohibida (Álvarez, 2001). Desde ese momento se inició la tala de árboles que condujo a la deforestación, sobre todo en las áreas donde se habían instalado los pozos petroleros. La prolongada sequía contrajo una crisis agrícola y de producción ganadera, que condujo a la modificación de las “pautas de cultura alimentaria” (Álvarez, 2001: 87) y resultó en la elevación de índices de desnutrición y enfermedades causadas por la alimentación industrial. Una comunera de Olón lo recuerda:

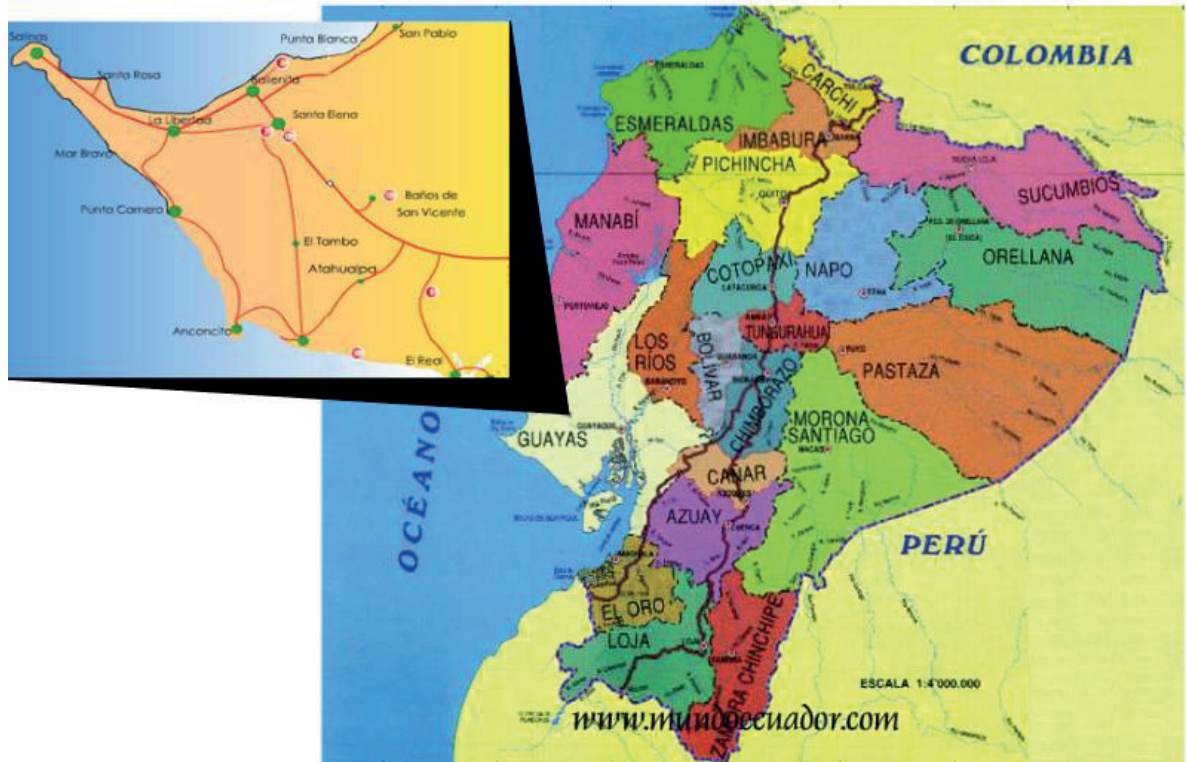
Antes no había tantas enfermedades como ahorita, porque antes todo era natural. Si yo comía un caldo de pescado era porque mi papá me traía una yuca, un verde; me asaba un pescado, una yuca, verde y todo. No había tantos químicos como hay ahorita; todos los jugos eran puras frutas naturales: jugo de naranja, jugo de maracuyá, jugo de limón; pero todo lo traía mi papá cultivado con sus propias manos; el sabor era diferente. Ahora todo es químico y la leche venía de la vaca mismo que la ordeñaban y nosotros tomábamos

leche, pero ahora todo es químico, entonces no había tantas enfermedades que ahora hay. Dice mi mamá que nosotros no nos enfermábamos, porque si queríamos un huevo, era huevo de una gallina; si era un caldo de pollo, era de un pollo criollo que yo mismo criaba; si era carne de chanco, era porque yo mismo criaba mi chanchito y lo matábamos, pero yo le daba pura comida de la montaña, de lo que era la yuca, el verde. Entonces todo eso ha cambiado (comunera, Olón, 2020).

El despojo y la expropiación territorial inició en las comunas a partir de los años 70, con el Proyecto Hidráulico del Acueducto de Santa Elena, con la construcción del trasvase Daule-Peripa hacia Santa Elena, para la irrigación de 62 mil hectáreas (Álvarez, 2001); y, además, por las camaroneras que comenzaron a instalarse en la provincia del Guayas, como actividad productiva para sustituir la caída del banano.

Para Ecuador, los años 70 se caracterizaron por una mayor apertura hacia el mercado libre e internacional a través de las exportaciones del agro, pero también de las petroleras. El auge petrolero, guiado y contralado por la oligarquía nacional e internacional, se inició en los primeros años de la década del 70 y duró hasta medianos de los años 80. Acosta define los 70 como la época de la “mundialización del capitalismo” en la que Ecuador entró “dentro de la lógica globalizante del capitalismo internacional” (2006: 120). Correas Quezada agrega que “el boom petrolero iniciado en este año [en la Amazonía] fue uno de los factores que determinaron el mayor dinamismo en el proceso de industrialización [...]. Entre 1973 y 1974 las exportaciones pasaron de 200 millones de USD a 1200 millones de USD (Yépez, 1999 en Correa Quezada, 2016: 157). Mientras que la explotación petrolera recién había iniciado en la Amazonía en los años 70, en Santa Elena, la “era dorada” de la explotación petrolera se sitúa entre 1939 y 1960. En 1971, con la creación de la Cooperación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) (hoy Petroecuador), los pozos petroleros anteriormente operados por la compañía inglesa Anglo Ecuatorian Oilfields Ltda., fueron revertidos al estado ecuatoriano. Desde ahí hasta los años 90 no se realizaron inversiones significativas. Recién en 1994, a raíz de un contrato entre Petroecuador y la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Espol), se incentivó la producción de hidrocarburos nuevamente a través del proyecto “reactivación de los campos petroleros Gustavo Galindo Velasco” (Velasguy y Veloz, 2007). El campo cuenta con 2822 pozos de los cuales hasta 2015, estuvieron operando 1265.

Mapa 3: Mapa de ubicación del campo Gustavo Galindo Velasco



Fuente: Velastegui y Veloz, 2007.

Para Ecuador, esta situación de prosperidad petrolera, sin embargo, no duró mucho tiempo. Con el boom petrolero en los años 70, los gobiernos militares de turno (1972-1979) iniciaron un agresivo endeudamiento, a través de las grandes cooperaciones multilaterales, para mantener el gasto público y continuar con obras de infraestructura (Correas Quezada, 2016). Los años 70 y comienzo de los años 80, en general en Latinoamérica, están caracterizados por la acumulación de la deuda externa. Las grandes potencias del mundo estuvieron buscando soluciones factibles que permitieran pagar las deudas. Entonces, para solventar la deuda externa, se inició una nueva coyuntura política basada en la liberalización de la economía, planes de ajuste de impuestos, programas de estabilización mediante control del gasto público del área social, inflación, restricción de importaciones, eliminación gradual de subsidios, aumento de tarifas en los servicios públicos y nuevas privatizaciones (Correa Quezada, 2016).

En los años 90 se diseñó una “fórmula”, copiada del Consenso de Washington, que tenía como objetivo transformar la deuda externa de impagable en pagable, sin importar los efectos sociales. “Luego de convertir, durante los años ochenta, a los países latinoamericanos en un laboratorio de experimentación de teorías desempolvadas, recién en 1990, a partir de

la publicación del trabajo del economista estadounidense J. Williamson, se aprueba por unanimidad, es decir, se impone el llamado Consenso de Washington” (Carrasco, 2005: 145). Se implementó un programa de reajuste neoliberal, cuyos mecanismos apuntaban a la transformación de las economías nacionales, mientras que aseguraban los mercados para los productos provenientes de los países centrales, y se recogía recursos financieros a través del servicio de la deuda externa, repatriación y fuga de capitales, remisión de utilidades y otros pagos como regalías (Acosta y Falconi, 2005: 20).

Este giro neoliberal se materializó en las políticas públicas y en el sistema jurídico del Ecuador. Bajo la Ley de Modernización del Estado (1993) se llevaron a cabo varias privatizaciones y modernizaciones. Así, los servicios de agua potable, riego, saneamiento, generación eléctrica, telecomunicación, vialidad, aeroportuarios y ferrovías, servicios postales y otros sectores fueron privatizados (Correas Quezada, 2016). Tamayo señala que, además, dentro del marco del desarrollo rural, se diseñó en 1994 la Ley de Desarrollo Agrario, aprobada finalmente en el 2003, ley que apuntaba hacia la liberalización del mercado de tierras rústicas y comunales para lo cual se creó el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA), que sustituyó al Ierac (Tamayo, 2018). La Reforma Agraria se transformó en una nueva política de titulación de tierras, apoyada por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), que había sido creado en el año 1959 con el propósito de financiar proyectos viables de desarrollo económico, social e institucional y promover la integración comercial y regional en el área de América Latina y el Caribe. Así mismo, el Banco Mundial apoyó en el canje de la deuda externa para financiar la compra de tierras para los campesinos (Cotecta, 2000: 104 en Tamayo, 2018: 104).

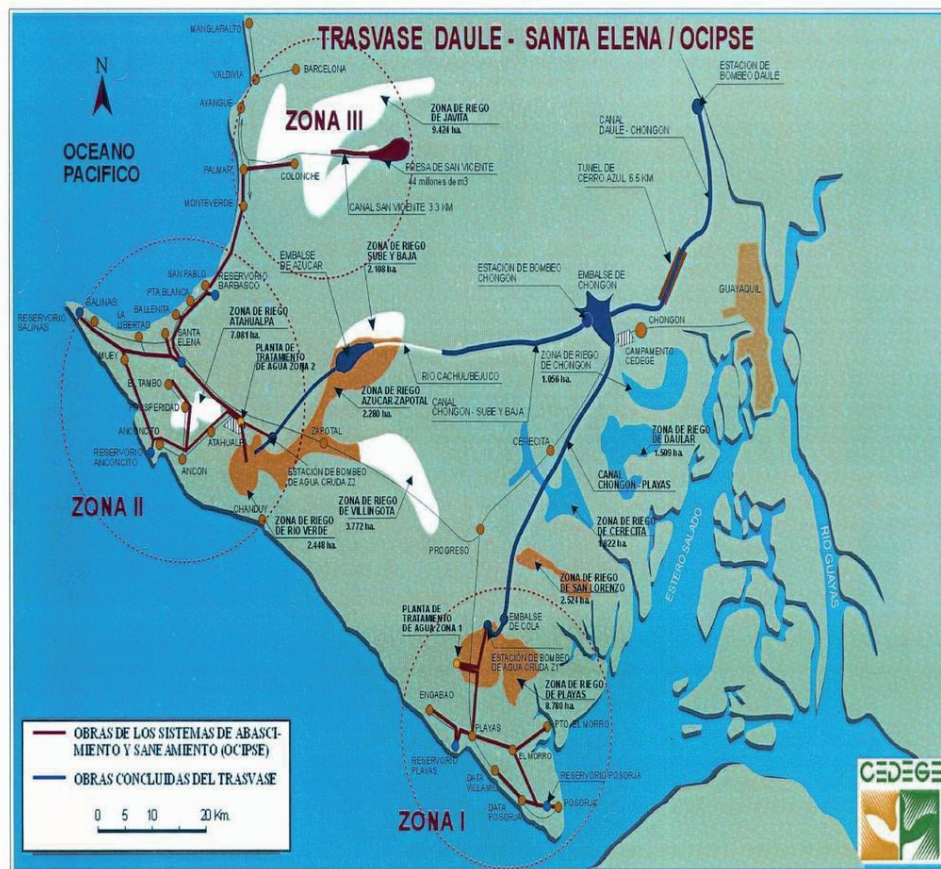
Tamayo también señala que se llevaron a cabo varios proyectos financiados y ejecutados por diversas ONG e instituciones multilaterales, representantes del moderno régimen hegemónico que operaba a través de proyectos. Se destacan tres proyectos financiados por parte del Banco Mundial, ejecutados y dirigidos por expertos externos contratados, e instituciones gubernamentales: el Proyecto Nacional de Desarrollo Rural (Pronader), que operó entre 1988 y 1999, a cargo del Ministerio de Bienestar Social, financiado en un 75% por parte del Banco Mundial y diseñado para campesinos con buenas tierras, cultivos mercantiles y experiencia en adopción de tecnologías. El Proyecto de Modernización de Servicios Agropecuarios (Promsa), que se implementó durante los años 90 y fue financiando

con 65.5 millones de dólares por el Banco Mundial; los recursos estuvieron enfocados a mejorar la productividad agrícola a partir de la ejecución de investigaciones, transferencias tecnológicas y sanidad. El Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine), que se ejecutó entre 1998 y 2004, en 288 parroquias rurales y también en algunas comunas de la Costa ecuatoriana; su objetivo consistía en el fortalecimiento de los pueblos, nacionalidades y organizaciones, la legalización de tierras y aguas, así como inversiones rurales; fue financiado por el Banco Mundial con 50 millones de dólares (Tamayo, 2018: 98).

Antes de especificar los impactos que Prodepine ha tenido en el universo del caso de estudio, vale la pena hacer una breve recopilación de los sucesos que se llevaron a cabo a partir de los años 70 en la provincia de Santa Elena (anteriormente provincia del Guayas). El Proyecto Hidráulico Acueducto de Santa Elena (Phase) había empezado con la construcción de la presa Daule-Peripa y la instalación de grandes piscinas camaroneras (estas últimas llegaron en los años 80), que incentivaron el proceso de despojo territorial en el caso de las comunas de Santa Elena.

El proyecto Phase comenzó en 1965 en Santa Elena. Fue un megaproyecto pensado y planificado por varias fases. Fue un intento estatal por incentivar el desarrollo agrícola también en la Península de Santa Elena. Esta zona, como ya se ha señalado, no ha sido afectada por las reformas agrarias, ya que el 90 % de las tierras se encuentra en posesión comunal. Su objetivo, sin embargo, ha sido aumentar la productividad territorial, a través de la irrigación de 62 mil hectáreas y de esa manera poder producir alimentos para la población ecuatoriana. Álvarez (2001) señala que se planificaba la irrigación de un 85 % de tierras comunales. La última fase del proyecto culminó en el 2014 con la inauguración de la presa San Vicente. Ha sido un proyecto ambicioso con la finalidad, así lo especificó el expresidente Rafael Correa, de convertir Santa Elena en el nuevo “granero de América”.

Mapa 4: Traspase Daule-Santa Elena



Fuente: Docplayer (s/f). La presa Duale-Peripa [Fotografía]

La primera fase inició con la presa Daule-Peripa para transferir los recursos hídricos desde la cuenca de Daule hacia la Península de Santa Elena. Específicamente desde el embalse de Chongón hacia la zona de Playas (zona 1) y desde la zona de riego Azúcar-Zapotal hacia Chanduy (río Verde) (zona 2), y así hasta cubrir toda la Península. Esto con el propósito de incentivar la producción agropecuaria. Con el último tramo, que debía haber sido cubierto por la presa San Vicente (zona 3), se planificaba dar agua a las comunas de la parroquia de Manglaralto. Sin embargo, después de su inauguración en el 2014 se rompieron los canales por fallas técnicas (Rosales, 2021), lo que ha imposibilitado la llegada de agua, hasta la actualidad.

Durante el 2019/2020 las comunas de Santa Elena se enfrentaron nuevamente a un periodo de sequía entre enero y mayo, ante lo cual, incentivadas por la comuna Libertador Bolívar, ha habido marchas y reclamaciones para que el Municipio posibilite la llegada de tanques

de agua para que las familias puedan llenar sus cisternas. Durante este tiempo se ha podido presenciar voces de comuneros que han reclamado la activación de la presa San Vicente. Sin embargo, también se presentaron opiniones contrarias por parte de las comunas.

Las comunas de Santa Elena, desde los años 80 han conformado sus propias juntas de agua, las cuales administran y gestionan el agua que extraen de los pozos, así como cuidan y protegen los caudales para que se pueda posibilitar su abastecimiento. Son organizaciones comunitarias sin fines de lucro que se administran a través de una organización interna y son financiadas por los aportes mensuales de sus usuarios. Lo importante en este sentido son los comuneros que gestionan, regulan y administran los recursos naturales de sus terrenos, en este caso la distribución del agua. Son instituciones autónomas que se manejan según sus propios códigos y lógicas internas. Su autonomía quedó afectada cuando se activó la presa de San Vicente. La distribución de agua se convirtió, entonces, en un asunto estatal. Es decir, es el Estado que construye, administra y gestiona los sistemas de agua. Un comunero señala:

Aquí tenemos nuestras juntas de agua potable, donde recibimos nuestra agua. Ellos tienen un trabajo hecho de más de 30, 40 años. El esfuerzo de la gente local, de las comunidades, ha logrado implementar redes de condición de agua. Eso financió la gente del pueblo; entonces, la pregunta es: ¿una vez que hacen la planta potabilizadora de San Vicente, por dónde va la conducción de agua, por nuestros pueblos? Obviamente va a ser por sistemas de las juntas regionales. Eso significa, si no nos paramos, si no nos defendemos, que mañana esa planta potabilizadora va a administrar Aguapen. Es una entidad que queda presentada por los tres alcaldes de los tres cantones de la provincia. Es la empresa potable de la Península que está obligada a dar agua a los tres cantones (comunero, Montañita 2019).

Hay que resaltar que el alcance del proyecto todavía no ha llegado hasta las comunas de Manglaralto. Su desafío en este caso consiste en la disolución de las juntas comunitarias de agua. En el caso de las comunas situadas en las parroquias de Chongón (zona 1) y Chanduy (zona 2), los resultados eran distintos. Herrera y Espinel (2008) señalan que el 90 % de las tierras comunales, que estaba bajo influencia, fue vendido a granjeros. Razón ven los autores en la información asimétrica que se dio sobre el proyecto de riego y las expectativas de convertir la zona en una potencia agrícola. Los comuneros desconocían de los beneficios prometidos de Phase. Por lo tanto, ante la sequía que imposibilitó el trabajo agrícola, la falta de agua y tierras sin producción, los comuneros optaron por venderlas a empresarios que

conocían del proyecto. Los autores señalan que únicamente 35 % de los usuarios son comuneros y estos solo poseen 1 % de las tierras irrigadas.

Los efectos que causó la gestión asimétrica a la población comunal se muestran en la actualidad a través de la comuna El Azúcar, situada en Santa Elena. Esta comunidad de 1111 habitantes, poseía alrededor de 8400 hectáreas de territorio y fue vendido casi en su totalidad, a las empresas bananeras. En la actualidad, en una casa viven entre tres y cuatro familias porque no poseen tierra para expandirse. La mayoría de los hombres trabajan como jornaleros en las ciudades más cercanas (La Libertad y Santa Elena) y como empleados de servicio en las comunidades turísticas (Olón y Montañita). Venden su mano de obra en las grandes haciendas bananeras. Su perdido territorio se ha vuelto fértil con el proyecto Phase, y a lo largo del tiempo las comunas contrajeron mayor dependencia con las haciendas para poder solventar su subsistencia básica. Esta dependencia se ilustró todavía más durante la pandemia del Covid-19. Mientras muchas comunidades regresaron al cultivo de sus tierras y “chacras” para poder sostenerse, la comunidad de El Azúcar dependía de la buena voluntad de los hacendados, que, durante estos meses, aportaron periódicamente con productos comestibles (Lager y Rivadeneira, 2020). La comuna El Azúcar no es un caso aislado. En muchas comunas, hombres y mujeres no tenían otra salida que vender barata su mano de obra en las empresas que comenzaron a consolidarse. Una comunera cuenta:

Las mujeres de las comunas están trabajando en las haciendas, algunas de colombianos, clasificando y empacando cebollas. Donde yo trabajo sí dejan que los hombres descansen un poco para comer, pero en otras haciendas casi no les dan respiro y están cargando bolsas de cebollas al hombro todo el día y les pagan 6 dólares. Con gestos de dolor dijeron: Es duro trabajar así para los hombres, las comunas deberían volver a la agricultura (Álvarez, 2016: 337).

El despojo territorial inició en los años 60 en la zona peninsular, ocasionado por el trasvase y las asimetrías señaladas en la transmisión de la información acerca del proyecto. Fue apoyado por el IERAC, que se encargó en la distribución y adjudicación territorial, y en convertir a los territorios en propiedades privadas con fines productivos. Es entonces cuando “los pretendidos propietarios que intentan usurpar tierras comunales, acuden al Ierac buscando su amparo e intervención” (Álvarez, 2001: 284). Esta dinámica se fortificó todavía más, cuando comenzó la instalación de las piscinas camaroneras en los años 80, que se dio en la provincia de El Oro primero y pronto se extendieron alrededor de la Península de Santa

Elena, aprovechando de las nuevas condiciones facilitadas por el trasvase. Pronto Santa Elena se convirtió, junto a El Oro, en la región que mayor producción de camarones registraba a nivel nacional. La instalación de la industria camaronera fue apoyada por el Ierac, que se encargaba de la adjudicación y distribución territorial, con el objetivo de convertir el territorio en propiedades privadas con fines productivos. Según relata Álvarez (2001), los propietarios que pretendían usurpar las tierras comunales acudieron al Ierac buscando su amparo y poder aprovecharse de los beneficios que contrajo el trasvase.

Durante ese tiempo, las exportaciones de camarones se convirtieron en pilar importante para la económica ecuatoriana. A consecuencia de ello se abrió “una nueva brecha en la disputa por la explotación de los recursos litorales, expresada ahora en los conflictos cada vez más intensos, por la intenta de apropiación de los territorios comunales” (Álvarez, 2011: 85). Actualmente son Chanduy y Colonche las parroquias donde mayor presencia camaronea existe (Mera, 2021), aunque la presencia de las camaroneras en la parroquia de Manglaralto es menor, comparada con lo que sucede en Chanduy y Colonche. Para ese entonces la población nativa vivía mayoritariamente de la recolección de la larva de camarón o fueron empujados en los laboratorios cercanos. Los comuneros relatan que fue una época dorada ya que la recompensa monetaria era relativamente alta comparada con otras actividades económicas. Durante la década de los 80 y noventa se convirtió en principal fuente de ingreso, mientras que paralelamente, desde los años 90, se comenzó a consolidar la actividad turística. Con la mancha blanca, virus que afectó a las crías de camarón, la industria disminuyó de manera drástica y junto a ello la actividad laboral. Se dio inicio a una nueva época, caracterizada por la presencia de las ONG en territorio comunal y el comienzo de la industria turística.

Hablamos de los años 90, cuando se presentaron tres campos que influenciaron en la vida de las comunas de Santa Elena: el turismo, las ONG actuando según los cánones de la modernización y bajo un modelo de desarrollo rural, y los movimientos sociales indígenas que se presentaron desde la Conaie para reclamar el reconocimiento e integración de los pueblos y nacionalidades indígenas en el marco de un Estado plurinacional. El movimiento indígena contribuyó a que en el 1998 se reformulara la Constitución ecuatoriana, que reconoce al Ecuador como Estado plurinacional e intercultural. Este cambio identitario a su vez contrajo programas desarrollistas enmarcados en el componente cultural y en la

“reconstitución identitaria“ (Álvarez, 2017) en las comunidades de Santa Elena. Adicionalmente, se incentivó el arribo de nuevos actores sociales, la consolidación de conjuntos residenciales y la entrega de tierras comunales a residentes externos por parte de los comuneros.

La presencia de las ONG inició en Ecuador desde los años 80, como respuesta al desarrollo rural, para empujar proyectos vinculados al mercado. Chiriboga (1995) entiende a las ONG como socias potenciales de las instituciones internacionales, del Estado y de las empresas, que amplían, a través de sus programas e iniciativas, los límites económicos, sociales y políticos del desarrollo. Sus intervenciones se han centrado en la reducción de la pobreza y el analfabetismo, y en proyectos sanitarios que, como veremos en el siguiente capítulo, transformaron la vida social comunitaria. Chiriboga (1995) y Martínez (2003) critican sus intervenciones porque consideran que se trata de programas que se generan desde la lógica occidental, sin tomar en consideración las realidades sociales locales. Martínez (2003) habla de tres enfoques que determinan los proyectos del desarrollo rural impulsado por las ONG: enfoques sectoristas, proyectistas y productivistas. Sectorista porque enfatiza sobre todo en el sector agropecuario sin tomar en cuenta la complejidad rural basada en actividades diversas como la artesanía, construcción y otros tipos de comercio. “No se considera que la realidad rural es más compleja y dinámica de lo que frecuentemente se admite, así, no existen únicamente actividades agropecuarias sino también otras como el comercio, servicios, artesanía, construcción, etc., que responden a los niveles de vinculación mercantil y de articulación regional de las zonas campesinas” (2003: 130). Esta observación sin embargo no coincide con las intervenciones que se dieron en la Costa, específicamente en la parroquia de Manglaralto. En este caso, su accionar se basó en propuestas sanitarias y en impulsar oficios que permitieran mayor conexión al mercado, a la artesanía y a la industria turística. Por otro lado, señala el autor los enfoques proyectista y productivista y critica, en este caso, que las propuestas se crean en los escritorios y desde una lógica ajena y eurocentrada, que responde a las modas en boga mas no a las necesidades y exigencias de la población local. En el caso de la comuna Libertador Bolívar, como veremos al detalle en el siguiente capítulo, es preciso señalar que la intervención de las ONG ha sido clave para el desarrollo turístico. En cambio, en el caso de Olón y Montanita, la influencia de estas organizaciones no gubernamentales pareciera haberse sustituido por la presencia de los actores externos,

quienes comenzaron a radicarse a raíz de las adjudicaciones territoriales y que va a la par del inicio de la industria turística, que luego comenzó a expandirse con mayor fuerza.

Adicionalmente, es importante señalar que las propuestas de las ONG y del Estado, que se dieron en la Península de Santa Elena, también respondían a la nueva coyuntura que estaba por iniciar: “la década multiculturalista” (Álvarez, 2017) y las formas de accionar colectivo que surgieron del movimiento indígena. El Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (Prodepine) operó entre 1998 y 2004. Breton (2007) lo entiende como un proyecto cultural del neoliberalismo, que nace en el marco de una nueva coyuntura desarrollista; es un “desarrollo con identidad” que tiene como objetivo la priorización del eje identitario. El autor lo ubica en el seno del postconsenso de Washington, que tiene lugar al final de la era de las reformas agrarias y que pone en un segundo plano las problemáticas agrarias del sector rural. La línea de intervención se basaba en la modernización desde lo identitario, y ofrecía recursos y financiamiento para las comunidades y pueblos indígenas. Breton lo entiende como un nuevo camino hacia la etnización que convierte la “indianidad” en un reclamo para obtener recursos económicos.

Álvarez (2017) analiza las insurgencias de Prodepine en la zona costera desde la Regional Costa Sur Prodepine. Señala que su interés consistía en la elevación del porcentaje de la representatividad de la multiculturalidad ecuatoriana, pero sin tomar en cuenta las problemáticas reales que enfrentaban las comunas. La Federación de Comunas del Guayas, nacida en el 1970 con la finalidad de organizarse frente a los conflictos territoriales que comenzaron a consolidarse desde los años 70, acudió a Prodepine con la intención de encontrar apoyo real ante las amenazas territoriales, las cuales son el resultado de las políticas públicas que favorecieron la privatización territorial, y en donde las instituciones estatales actuaron de manera (i)legítima para beneficiar a los intereses privados, lo cual llevó al fraccionamiento de las tierras comunales, como ha sido el caso de la comuna Montañita (Lager, 2016). Ante esta situación se pedía apoyo a los técnicos nacionales de Prodepine. Estos intentos se consolidaron en mesas de diálogo, que nunca llegaron a resultados concluyentes para solucionar las problemáticas reales de las comunidades de la zona. Más bien se inició un debate sobre la ambigüedad de su carácter étnico, debido a que estas comunidades no respondían a los cánones culturalistas que proclamaban una “imagen de tradición ancestral esencialista” (Álvarez, 2017: 332). A partir de este momento se

activaron procesos e iniciativas desde las comunas, para reconstruir su identidad étnica, para que así esta encajase en la concepción dominante; de ahí la búsqueda de un nombre que les identificara y la invención de prácticas y festivales culturalistas para corroborar su identidad étnica, como veremos en el siguiente capítulo.

El realce de lo cultural, como eje transversal, persistía e incluso se fortificaba en la nueva coyuntura política del 2008, a través de la reformulación de la Constitución de la República que reconoce al Ecuador como país plurinacional e intercultural. Durante esta época denominada “revolución ciudadana”, encabezada por el expresidente Rafael Correa, se promovía el régimen del “Buen Vivir”, basado, según especifica Herrera Camacho (2020), en una mirada neoprogresista, que promovía la transformación estructural del país enmarcada en la sustentabilidad, sostenibilidad, enfatizando en lo cultural como eje transversal de las políticas estatales. El Buen Vivir, como especifica Álvarez (2016), se basa en una filosofía alternativa al modelo desarrollista clásico, que promueve un vivir en armonía con la naturaleza, la cual está reconocida como un sujeto con derechos. La Constitución otorga un reconocimiento a los pueblos indígenas, le da importancia al eje ancestral-cultural, se dirige a propuestas y proyectos basados en la protección, salvaguardia y realce de las tradiciones, prácticas, saberes locales; proclama propuestas y políticas que empujan a un desarrollo sostenible y en concordancia con la naturaleza.

Bajo este nuevo paradigma del Buen Vivir, el turismo se convirtió en eje principal para mejorar la calidad de vida de los pueblos y comunidades indígenas y ciudadanía en general. Su énfasis entonces consistía en convertir al turismo en principal fuente de ingresos. Para esto, se incrementó el presupuesto para el Ministerio de Turismo, de 9 millones en 2006 a 23 millones en el año 2009 (*Expreso*, 2009). Las proclamaciones culturalistas convirtieron al turismo en un turismo étnico, un turismo con identidad. Para Comaroff y Comaroff (2011) el turismo étnico también impulsa la racionalidad de la modernidad y por consecuencia se generan procesos que convierten lo cultural en mercancía. Los autores hablan de una “industria de la etnicidad”. Es un nuevo modo de producción y reproducción, que sustituye la venta de mano de obra por la venta de “lo cultural” López y Marín (2010), en este sentido, enfatizan en el concepto de “economía simbólica”, al cual entiende como correlación entre inversión capitalista y significados culturales. El capital simbólico de las comunidades

rurales indígenas es realizado y adaptado a la mirada y exigencias del turista (Urry, 2005). De esa manera el capital simbólico consumido se convierte en mercancía:

La mercantilización del espacio como el proceso mediante el cual se sustraen las relaciones sociales del lugar en términos de experiencia histórica y social (de pertenencia, identidad, cotidianidad, vida material, o sentido sagrado, por ejemplo), para que un lugar y algunos de sus contenidos, pasen a convertirse primordialmente en producto para ser incorporado como mercancía al circuito del mercado cultural (López y Marín, 2010: 229).

Hechos concretos en Santa Elena se dan en las comunas Agua Blanca, a través de un turismo arqueológico (Ballesteros, 2007, Álvarez 2016, 2017) y la comuna Salango (Álvarez, 2016). En estas se descubrieron yacimientos arqueológicos y “las posesionaron en el mapa del turismo, la recreación y la educación (Álvarez, 2016: 293). En el caso de Montañita, las proclamaciones turísticas no se articularon a través de la mercantilización cultural. Montañita hasta hoy es un lugar internacionalmente conocido y la industria turística en esta comuna, y en comunas vecinas, como se describe detalladamente en el tercer capítulo, se instaló a raíz de las privatizaciones territoriales. En el contexto turístico, Montañita adquirió su fama por ser un lugar “sin ley ni orden”.

Desde las proclamaciones de un turismo sostenible, durante el Gobierno de Correa, se creó la figura de Áreas Turísticas Protegidas (ATP), amparadas bajo la Ley de Turismo, como instrumento para la mejora económica de la población local, en concordancia con un desarrollo amistoso con la naturaleza y la protección de sus recursos naturales (Lager, 2016). Sus propuestas se basaban en un ordenamiento territorial, promover la seguridad de las ATP, cumplir con los estándares sanitarios y la preservación ambiental. Esto se planteaba lograr a través de inversión pública y privada. Las ATP disponían que el Estado se convirtiera en ente regulador sobre las áreas asignadas. Implicaba que los recursos de la comuna caerían bajo el control y la administración del Ministerio de Turismo, limitando su administración territorial autónoma, adquirida a finales de los años 30 con la Ley de Comunas. La convención de Montañita en ATP se disolvió con el cambio de Gobierno en 2017, que regresaba a los planes y propuestas políticas de corte neoliberal, al firmar, en 2019, nuevamente acuerdos con el FMI, al apuntar a la reactivación productiva a través de las privatizaciones, despidos masivos a servidores públicos y flexibilizaciones laborales; además, esto generó nuevas propuestas en el campo turístico, para favorecer a las empresas

internacionales y facilitar el despojo territorial en el caso de las comunas de la parroquia Manglaralto. Este hecho se analizará en detalle en este capítulo, más adelante.

2. Constitucionalismo, modernidad y propiedad privada

En este apartado se quiere dar cuenta del marco jurídico y las transformaciones constitucionales en el Ecuador, para definir las bases sobre las cuales luego se analizarán las condiciones jurídicas que influyeron en el fraccionamiento de las tierras comunales y agudizaron las dificultades a las que se enfrentan las comunas ante los reclamos de privatización.

El Estado-nación ecuatoriano (primero república), se formó legal y oficialmente con la primera Constitución, publicada en el año 1830. Al ser redactada por una minoría, conformada por criollos, militares y religiosos, sus ejes centrales fueron la religión, la propiedad privada y una ciudadanía restringida. En referencia a Judith Schacherreiter (2014), la figura de la “propiedad moderna” inició en Europa con la disolución del feudalismo. Quinzacara y Lizana afirman que el “modelo de derecho de propiedad [de Ecuador] surgió en Europa [y] fue reproducido en los pueblos americanos. La asunción del poder de la burguesía tuvo el objetivo de configurar la propiedad como un derecho subjetivo fundamentado en la naturaleza de la persona humana” (Quinzacara y Lizana, 2008: 379).

Para comprender los inicios de la teoría de la propiedad liberal/moderna, Schacherreiter (2014) hace referencia a Hugo Grocio (1583-1645), fundador de la Ley Natural Secular (*säkulares Naturrecht*) y John Locke (1631-1704). Grocio plantea que la tierra no pertenece a nadie porque es parte de Dios que la dejó para el uso humano y comunitario. Todos pueden tomar lo que quieren y comer tanto como puedan, de acuerdo con sus necesidades. Aquello de lo que uno se ha apropiado, no puede ser quitado por otro, pero el derecho de uso se libera cuando el posesionario libera su posesión. Significa que en el estado natural no hay propiedad, sino posesión o, en otras palabras, el estado natural/original (antes de la civilización) se define a través de la posesión (comunitaria) mas no de una propiedad individual.

Contrariando el planteamiento de Grocio, John Locke (1631-1704), nos revela los elementos filosóficos jurídicos básicos de la teoría de la propiedad liberal y del concepto liberal de propiedad. La intención de Dios era que el hombre trabajase la tierra, que la hiciera productiva y que fuesen personas razonables con capacidad intelectual suficiente. La postura de Locke refleja el pensamiento evolutivo, que es trascender de un estado natural hacia un estado civilizado. Específica que la única manera de evolucionar es la disolución de la posesión y el uso comunitario. “Mientras que no hagas esto, tu tierra no puede ser considerada como cultivada y sigue siendo improductiva. Mientras que las tierras seguirán en el estado de bienes o tierras comunes, seguirá siendo tierra originaria, en mal estado y abandonada” (Locke, 1698 en Schacherreiter, 2014: 167). La colonización y ocupación territorial por parte de los españoles se justifica por su necesidad, su capacidad intelectual, por tener el conocimiento y las herramientas necesarias para convertir tierras improductivas en productivas, aptas para el cultivo y el mercado. Es además la única manera de transmutar desde un estado originario o “subdesarrollado” hacia un estado moderno y “desarrollado”.

En el mismo tono argumenta Immanuel Kant (1724-1804), quien se pregunta cómo se puede conciliar la libertad individual con la libertad del otro: hace una diferencia entre lo “tuyo” y “mío” interno y lo “tuyo” y “mío” externo. Entiende lo interno como innato (*angeboren*), mientras que lo externo es adquirido (*erworben*). El derecho a la integridad física y a la libertad de acción es parte del “tuyo” y “mío” interno. Entiende lo interno como innato (*angeboren*) mientras que lo externo es adquirido (*erworben*). Lo interno es considerado como el estado “original”, en el cual la ocupación se da por la posesión física (ocupación) de una parte específica de la superficie terrestre. Señala que la ocupación física unilateral no es suficiente para justificar la propiedad y adquirirla. La adquisición de propiedad se basa en una relación legal entre dos o más personas que llegan a un acuerdo mutuo. Asienta la base que convierte la tierra en un bien mercantil u objetivo negociable que, a través de un contrato, puede ser adquirida por cualquier persona que esté en las condiciones (económicas) de hacerlo. Lo expuesto también se visibiliza en los testimonios del juez de Manglaralto, encargado de resolver, entre otros, los conflictos territoriales entre comunas y actores privados:

La ley dice que todo inmueble debe tener dueño. Lo que no está en manos privadas, es del Estado. Entonces antes del Estado [de la conformación del Estado-nación y la primera Constitución] no había propiedad, había posesión. Entonces las comunas eran

posesionarias. La posesión es un hecho, no es un derecho. Lo mío [en referencia a lo planteado por Kant (lo “mío” y lo “tuyo” interno)] es un hecho que estoy construyendo; “quiero vivir aquí”, pero lo tuyo [lo adquirido] es un derecho; una propiedad registrada en el Registro de la Propiedad, que puedes hacer valer ante todos los otros (juez Manglaralto, 2020).

Kant plantea que la “ocupación” es una condición natural, un “prerrequisito” para llegar a la transformación territorial, un bien mercantil comercializado. Schacherreiter (2014) señala que “la idea de la posesión colectiva solo sirve para explicar y justificar el origen de la propiedad” (Schacherreiter, 2014: 179). El establecimiento de la propiedad, o de las propiedades, debe conducir a la eliminación y disolución de las posesiones y ocupaciones territoriales comunitarias y junto a estas, al comienzo de la civilización. Lo expuesto marca un hilo conductor en las políticas de tierras en el Ecuador, lo que se puede percibir durante la colonización, el momento de la conformación del Estado-nación ecuatoriano, y el surgimiento de los grandes latifundios. Sin duda, esto continuó con las reformas agrarias de los años 60 y 70, con políticas que favorecen las privatizaciones territoriales, hasta el momento actual de extractivismo e industria turística.

Las teorías de propiedad que se planearon, se basan en una lógica que describe un estado natural (precivilizatorio), articulado por ocupaciones, por la posesión territorial y por el uso y la administración comunitarios. Los grupos étnicos, en este caso, únicamente ocupan el espacio sin haberlo adquirido de manera legal o bajo la ley. Son sujetos sin derechos y están ocupando un espacio que aún no ha sido adquirido y no es propiedad de nadie. En este sentido, las áreas coloniales son áreas no legales que deben, por el bien de la civilización (y el desarrollo), ser legalizadas. A partir de esta ideología y discurso se conformaron las leyes y el cuerpo jurídico.

En la época del constitucionalismo liberal (1897-1906) se formó un Estado laico (Ávila Santamaria, 2012: 18). El autor señala que:

En la cúspide encontramos a los españoles, que eran los burócratas y los religiosos; le siguen los criollos, hijos de españoles nacidos en América y que eran grandes hacendados. El tercer lugar tuvo los mestizos que eran una mezcla de blancos, afros e indios. En el penúltimo peldaño estaban los indígenas y finalmente las personas esclavas, afrodescendientes que trabajaban en las minas en las plantaciones (Ávila Santamaria, 2012: 6).

Fueron ellos quienes escribieron la “ley madre”, la Constitución, que tenía como objetivo primario asegurar la hegemonía mediante un monopolio de fuerzas y normativas que reprimieran y excluyeran a la gran mayoría. Ávila Santamaria habla de un “constitucionalismo moderno” “elaborado por una minoría hegemónica y todo el poder político sometido a la ley. Los demás, la gran mayoría, no participaron porque no tenían la calidad de ciudadanos” (Ávila Santamaria, 2012: 8).

Así, desde la mirada legal se puede resumir que la clase privilegiada allanó el camino para acceder a una gran parte del territorio nacional. El discurso ideológico que existe detrás de la propiedad privada y la posesión territorial expandida por toda América, está ligado al pensamiento eurocéntrico y evolutivo que encuentra la modernización o civilización en la propiedad territorial privada. Poseer tierra era un símbolo de estatus, de riqueza y de poder, estrechamente ligado a la estratificación social, razón por la cual los terratenientes se unieron con españoles, criollos, militares y religiosos para fundar la república ecuatoriana. En contraste, las diversas formas de “ocupación” o uso comunitario eran vistas como algo “premoderno”, que debía ser erradicado en nombre de la modernización y desarrollo (Schacherreiter, 2014).

La propiedad territorial se concentraba en la cúspide, en aquellos que antes de la Constitución ya eran reconocidos como “ciudadanos”. En el Artículo 12 de la primera Constitución, se especificaba que las características necesarias para ser considerado “ciudadano”, eran: estar casado, tener 21 años, ser propietario, tener por lo menos 300 pesos, ser trabajador autónomo y saber leer y escribir. Es decir, solo podían acceder a la ciudadanía ecuatoriana las personas mayores de edad, hombres, propietarios, que no trabajaran en relación de dependencia, que hubiesen sido educados y profesaran la religión católica. Quien no era declarado ciudadano no podía participar en las decisiones políticas y carecía de voz y voto en cualquier elección; básicamente, no tenía derecho alguno. Con ello, es fácil deducir que los pilares (legales) del Estado-nación fueron puestos por apenas el 0.3 % de la población que reunía los requisitos necesarios (Ávila Santamaria, 2012: 10).

Recién 30 años después, con la Constitución del 1861, escrita en la época del pensamiento liberal, se eliminó el requisito de tener que poseer una propiedad para poder ser considerado ciudadano. Aun así, los indígenas y la plebe urbana fueron considerados como una amenaza

a la hegemonía establecida. Bajo este pensamiento se aseguró la dominación y control de los indígenas mediante el concertaje y en el caso de pueblo afro, mediante la esclavitud. Además, se nombraron párrocos para que ejerciera la función de tutores para los indígenas “en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable” (Art. 68 de la Constitución de Ecuador de 1830 en Santamaria, 2012: 11). En este sentido, señala Ávila Santamaria, que “el contraste de la vida europea que los criollos querían reproducir con el mundo andino era abismal. Los criollos se creían blancos, puros de sangre y superiores mientras que los indígenas representaban todo lo contrario” (2012: 10).

El autor especifica tres tendencias o épocas centrales que explican la evolución de los derechos en el constitucionalismo, que caracterizaron las veinte Constituciones que Ecuador hasta ahora ha tenido. La primera época constituye la antigua o premoderna hasta el año 1818, antes de la independencia. Este momento se caracteriza por su flexibilidad e informalidad con relación a los derechos constitucionales (que aún no existían), además, era meramente autoritario y vertical. La segunda época moderna, que dura, según el autor, desde la primera Constitución de 1830 hasta 1998, lo entiende como un “constitucionalismo reduccionista”, monocultural, jurídicamente monista y centralizado, estrechamente vinculado a la económica capitalista. El salto hacia la tercera, la posmodernidad, se fundamenta con la Constitución de 1998 que declara el Estado ecuatoriano pluricultural, condición que se fortalece con la última Constitución del 2008, que declara un Estado plurinacional e intercultural, proclama un camino hacia un modelo económico postcapitalista, propuesto y conseguido por los movimientos indígenas.

Ávila Santamaria hace énfasis en el carácter ideológico que opera detrás del constitucionalismo, que se deriva de la tendencia liberal y la tendencia igualitaria. La primera predominó en el Ecuador hasta el 2008, según el autor, incluso después de que Ecuador fuera reconocido pluricultural con la Constitución de 1998. Se define por “el predominio económico y político de grupos humanos identificables, que tienen mayores capacidades para ejercer sus libertades y predomina el individualismo como forma de vida y modelo económico” (2012: 8). Pone en el centro el individualismo, la libertad, la racionalidad y la propiedad privada. En cambio, la tendencia igualitaria lleva su enfoque hacia la colectividad, solidaridad y la jurisdicción plural.

Junto a la tendencia liberal se consolidaron corrientes como la conservadora, que se inició en el siglo XIX, marcado por su vínculo estrecho con la religión católica, la restricción ciudadana, a través de la exclusión, la consolidación del “proyecto nacional criollo” y el “Estado oligárquico terrateniente”; donde prevaleció la acumulación de riquezas y latifundios, como ha sido el caso de la Sierra; así como los derechos aplicados solo para una minoría que participó en la elaboración del constitucionalismo. En 1906 se dio un nuevo momento. El autor lo define como “liberal-laico”, separado de la Iglesia. Junto al auge liberal se sintió la modernización del Estado-nación, estableciéndose el libre flujo de los bienes de mercado y el sujeto burgués, un nuevo grupo en el escenario público, que compartió con los terratenientes los derechos a la propiedad. Desde 1929 hasta 1967 cambió la tendencia social cuando el movimiento obrero comenzó a adquirir fuerza. Se empezó a reconocer ciertos derechos sociales y económicos para los invisibilizados y excluidos del marco político, social y jurídico. En esta época, se ubica la primera reforma agraria, que tuvo como objetivo, la distribución y privatización territorial y el desarrollo del sector rural. Entre 1978 y 1998 se inició la tendencia neoliberal dentro de un contexto global. Prevalecieron los intereses privados hasta la actual Constitución de 2008, que proclamó la equidad, el reconocimiento profundo de la diversidad, la promoción de la igualdad, los derechos de la naturaleza y el Buen Vivir (Ávila Santamaria, 2012: 9-10).

2.1. Un resumen de las reformas constitucionales en el Ecuador

Después de la primera Constitución de 1830, en las tres siguientes constituciones (1835, 1843 y 1845) se planteaba que la única manera en la que la propiedad privada podía ser afectada, era en caso de utilidad pública. Treinta años después, la Constitución del 1878 estuvo marcada por el “boom cacaotero” y una nueva clase social: la burguesía comercial y bancaria. A finales del siglo XIX y comienzos del XX se inició la época del constitucionalismo liberal con el establecimiento de las primeras organizaciones obreras. Ávila Santamaria denomina “proyecto mestizo” y constitución de un “Estado oligárquico liberal”, definido “por la vigencia de una sociedad que cambia bajo el predominio de la burguesía, y la presencia de nuevos actores sociales como los trabajadores y grupos mestizos” (2012: 18). Además de introducir el Estado laico, la época se define por la inserción definitiva de un sistema mundial dominado por el capitalismo. En este sentido, el

autor señala que “en vez de una vía democrática de constitución de la sociedad moderna, en Ecuador se dio una lenta transformación y permanente compromiso con los grupos tradicionales” (Ayala, 2008: 44 en Ávila Santamaria, 2012: 18).

Con la Constitución de 1929, y como resultado de las políticas sociales, el Estado reconoce a la mujer como ciudadana y el Art. 158 hace énfasis en el derecho a la tierra y al agua: “Los pueblos que carecen de tierras o aguas o solo dispongan en cantidad insuficiente para satisfacer las primordiales necesidades domésticas e higiénicas, tendrán derecho a que se les dote de ellas, tomándolas de las propiedades inmediatas, armonizando los mutuos intereses de la población y de los propietarios” (Ávila Santamaria 2012: 22). Además, apunta hacia la protección de los obreros y campesinos y la posibilidad de tener una vida digna, comprendiendo “dignidad” como mayor posibilidad económica (Art. 151). También otorga derecho de protección especial a los grupos étnicos e indígenas, al señalar que “los poderes políticos deben protección a la raza india, en orden a su mejoramiento en la vida social, muy esencialmente en lo relativo a su educación y condiciones económicas”. Dicho discurso entiende al indígena como sujeto vulnerable que no es capaz de “sobrevivir” sin la protección de las instituciones estatales. Con la Constitución de 1945 en la que se reconoce el “derecho a dotar tierras a quienes carezcan” (Art. 146, en 2012: 26), finalmente se asentaron las bases jurídicas y políticas para la primera reforma agraria de los años 60, que se fortalecería aún más.

La Constitución de 1967 estuvo caracterizada por el “boom bananero”, la hegemonía de los terratenientes, la burguesía comercial y la burocracia estatal. Desde este momento se proclamaba que la agricultura, el comercio y la industria eran vías que llevaban al progreso. Así, el Estado tenía el “deber de corregir los derechos de la estructura agraria, a fin de lograr la justa distribución de la tierra, la más eficaz utilización del suelo, la expansión de la economía nacional y el mejoramiento de nivel de vida del campesino” (Art. 59, en 2012: 51). En el año 1998 se escribió la penúltima Constitución, caracterizada por un carácter neoliberal y hegemónico, que protege los intereses y las miradas de las elites bajo la fachada de un “proyecto nacional de diversidad”, mediante la aplicación de los derechos de ciudadanía y la integración de nuevos actores. Aun así, señala el autor haciendo referencia a Paz y Miño, “la balanza se inclinó a favor de los grupos de poder” (Ávila Santamaria, 2012: 30). Si bien el Ecuador se declaraba Estado social de derecho, reconociendo los derechos

colectivos y aprobando el derecho a vivir en un ambiente sano, ecológicamente equilibrado y libre de contaminación, la Constitución del 98 legitimaba una economía excluyente, la liberalización de la economía de mercado y se ajustaba a la globalización de la economía mundial, con el pretexto de atraer y captar inversiones extranjeras. Se constituyó así el sistema económico “social del mercado” que se “fundamenta en los principios de la empresa privada y el mercado libre” (2012: 32). Define al Estado ecuatoriano como pluricultural y multiétnico. Aunque reconoce además distintos tipos de gestión y propiedad territorial (privada, pública, mixta, comunitaria y autogestionada), aparece en su formulación como culturalista y estática frente a la Constitución de 2008, que enfatiza en la interacción cultural y política. Esta última apunta a la participación ciudadana, reconoce además y garantiza a las comunidades indígenas el derecho a participación en el uso, administración, y conservación de sus territorios y recursos (Grijalva, 2009).

Con la actual Constitución del 2008 inició un nuevo momento en el constitucionalismo ecuatoriano: la fase del constitucionalismo posmoderno. Ávila Santamaria expone que esta fase se caracteriza a través de una ideología descolonizadora e igualitaria en la distribución de recursos, que integra luchas emancipadoras y reconoce a la naturaleza como sujeto de derecho. El Estado ecuatoriano se convierte en un Estado plurinacional e intercultural, determina que los pueblos tienen derecho a su autodeterminación y reconoce la propiedad colectiva y su relación con el territorio como base fundamental de su vida y cultura (Art 57). Asimismo, reconoce los derechos de los distintos pueblos que coexisten dentro del Estado, el derecho de los pueblos a la resistencia y liberación de toda forma de opresión; promueve la conformación de un orden global multipolar y democrático y el fortalecimiento de relaciones horizontales con el objetivo de construir un mundo justo, democrático, solidario, diverso e intercultural (Ávila Santamaria, 2012: 35).

Sin embargo, siguen vigentes los conflictos y problemas territoriales a los que se enfrentan las comunas de Santa Elena ante las amenazas de privatización. En estos casos vemos dos lógicas distintas: la lógica privada occidental y la posesión y gestión colectiva. Dentro de estas disputas subyace un problema estructural vinculado a la lógica hegemónica del individualismo jurídico. Este, como ya se ha señalado, tiene sus raíces en el constitucionalismo europeo y en la época liberal-laica que empezó a otorgar derechos

territoriales (el derecho al territorio en el marco de la propiedad privada), a las comunidades, que hasta ese entonces únicamente habían sido posesionarias de grandes cantidades de tierra.

Pero las comunidades, como veremos en el siguiente testimonio, se manejan a partir de una lógica distinta. Aunque su territorio ha sido parcelado y en él se presentan una multitud de titulaciones privadas, desde la lógica comunal, siguen siendo tierras de la comuna. El título de propiedad otorga al propietario la libre decisión sobre el uso y usufructo de su parcela; es un derecho individual mas no colectivo, y por ende da prioridad al individuo mas no a la colectividad. Esta situación contrae discrepancias y conflictos entre población nativa y actores externos:

El punto es que nosotros, por ejemplo, en la comuna Montañita tenemos un solo territorio. Nosotros somos dueños de 1414 hectáreas y existe un solo título de propiedad que pertenece a la comuna y todas las 19 comunas [de la parroquia de Manglaralto] tienen un solo título que pertenece a la comuna. Significa que las personas nacionales o inversionistas o extranjeros que han adquirido un espacio de tierra dentro de la comuna Montañita, por decirlo así, esos espacios siguen siendo ancestralmente de la comuna. Porque, por ejemplo, si tú tuvieras 10 hectáreas de tierra y vendes cinco, tienes ya dividida esa parte y va a aparecer desde hoy un registro de propiedad que diga 5 hectáreas para mí y cinco hectáreas para ti. Ya no vas a seguir teniendo las diez hectáreas, ¿verdad?, porque me vendiste cinco. Y por eso a mí me va a dar el derecho de sacar escritura. En el caso de las comunas, de acuerdo al Art. 57 [de la Constitución], las tierras comunales son indivisibles, son inembargables, entonces siguen siendo propiedad. Nosotros seguimos siendo propietarios de las 1414 hectáreas. (comunero, residente, RP, Montañita, 2019).

La libre decisión sobre el uso y usufructo del territorio comunal, en el caso de las comunas, y el reconocimiento de la propiedad colectiva, son asuntos subordinados ante el sistema jurídico que vela por la propiedad individual. La razón descansa en el individualismo jurídico, en la producción capitalista y en un discurso histórico de carácter evolutivo que apunta a la destrucción y disolución de las formas de uso y usufructo comunitario en pro del desarrollo y la modernización. Según el Juez de Manglaralto, “los problemas de tierra son un asunto civil, entonces se basan en el Código Civil” (Juez Manglaralto, 2020). Este vincula la propiedad a un individuo, mas no a un colectivo; entiende la propiedad como un derecho natural del hombre, sagrado e inviolable.

Con la última reforma constitucional, tanto en Bolivia (2009) como en Ecuador (2008), inició un nuevo paradigma, una nueva propuesta enmarcada en la interculturalidad; el Buen

Vivir, o Sumak Kawsay, entendido como “forma de vida en armonía o vida en plenitud” (Cubillo- Guevara, et al., 2016), que recoge la concepción de vida inspirada en la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas. Propone disolver el poder centrado en la cúspide de la oligarquía ecuatoriana, la concentración de la riqueza y distribución desigual, así como la concepción antropocéntrica que comprende la superioridad del humano frente la naturaleza y frente a seres no humanos.

El Buen Vivir, como concepto, para Cubillo-Guevara et al. (2016) se basa en tres corrientes: el socialismo, el ecologismo o indigenismo y el postdesarrollo. Mientras que la propuesta indigenista enfatiza en la autodeterminación de los pueblos indígenas y resalta la dimensión espiritual, refiriéndose al *Sumak Kawsay* mas no al “Buen Vivir”, la corriente socialista también agrega aportes desde el pensamiento neomarxista y comprende el Buen Vivir como resistencia a la globalización y al desarrollo. Habla en este sentido de un “biosocialismo republicano” o “bioigualitarismo ciudadando” (Gallegos, 2012). La corriente postdesarrollista, así señala Cubillo-Guevara, et al (2016), es una propuesta que va más allá del desarrollo (Gudynas y Acosta, 2011); consiste, así como lo señala Acosta (2010), en una “utopía por construir”. Se basa en las propuestas decoloniales que no buscan otro desarrollo sino más bien hace hincapié en la diversidad cultural y sus estrategias múltiples que devienen de las versiones y miradas de los distintos pueblos y nacionalidades indígenas.

Tomando en cuenta las diferentes aportaciones teóricas, las tres propuestas enfatizan en la identidad, la equidad, la sostenibilidad y sustentabilidad, entendidas estas como ejes centrales que definen el Buen Vivir (Cubillo-Guevara et al. 2016). Sin embargo, las políticas y prácticas que se ejecutaron a nivel nacional durante la fase del constitucionalismo posmoderno, proclamando “un nuevo paradigma contra el desarrollo neocolonial basada en la cosmología de los pueblos y nacionalidades ancestrales” (Álvarez y Zulaica, 2017: 208), no lograron ejecutar las propuestas teóricas a nivel local, debido a la mirada monocultural que seguía manteniéndose, atravesando las estructuras e instituciones públicas y políticas. Se refiere a la incapacidad de construir nuevas categorías a partir de los insumos múltiples generados desde las otredades existentes, lo que implicaría, según Walsh (2008), la necesidad de impulsar procesos de intercambio y la creación de diálogos entre seres y saberes desde los distintos sectores.

Partiendo de la emergencia política de integrar y ejecutar procesos ecológicos y culturales, políticos y sociales, se determinaron cuatro dimensiones en el Plan Nacional del Buen Vivir, enmarcadas en la sustentabilidad: la dimensión sociocultural, la ecológica, la económica y la política, que determinan indicadores con el objetivo de preservar los recursos naturales, promover y mantener los valores y prácticas locales, y la integración de grupos sociales en los espacios políticos y públicos (Álvarez y Zulaica, 2017). A partir de indicadores presentados en el Plan Nacional del Buen Vivir, Álvarez y Zulaica (2017) analizaron y monitorearon el cumplimiento de estas propuestas señaladas. El análisis de las autoras se centraba en la provincia de Santa Elena, basándose en los datos obtenidos del Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC).

Mas allá de los resultados cuantitativos y numéricos que alojaron una mayor vulnerabilidad en las zonas rurales, las autoras generaron una reflexión crítica acerca de las categorías (indicadores) establecidas para medir el cumplimiento de los objetivos propuestos. Señalaron que no “captan toda la complejidad de los conceptos de bienestar y de carencias de algunos sectores de la población, ya que atienden a una visión convencional que interpreta a la pobreza en términos de ingreso, bienes de consumo, condiciones físicas de la vivienda y acceso a servicios sanitarios” (2017: 221). Es decir, las categorías e indicadores establecidos desde una mirada monocultural y eurocentrista, no reflejaban ni se basaban en las cosmovisiones y lógicas internas, y mostraron la vigencia de “avanzar en la búsqueda de nuevos indicadores que contemplen la realidad de las parroquias de la provincia de Santa Elena” (2017: 228). Por lo tanto, los resultados alojados no transmiten las condiciones vivenciales ni calidad de vida y, por ende, no es posible obtener conclusiones acerca del cumplimiento de las propuestas y objetivos propuestos en el Plan Nacional del Buen Vivir.

Señalan que la sustentabilidad política se mide a través del porcentaje de la población afro, indígena y montubia, integrada al sector público, para consolidar un Estado democrático en el marco de la plurinacionalidad e interculturalidad. Los resultados basados en el censo del 2010 afirman una escasez de la población indígena integrada en el sector público. Esto, porque según los datos del INEC no existe una población nativa en la provincia de Santa Elena, debido a que más de 79 % de la población se declaró mestiza (Álvarez y Zulaica, 2017).

La población nativa de Santa Elena en su mayoría tiene identidad étnica, ya que descende de los guancavilca, población precolonial que habitaba esta zona. Su etnicidad, se debe a un posicionamiento territorial ininterrumpido, pero no incorpora aquellos marcadores étnicos que imponen el estereotipo del “indio”, basado en la vestimenta y su lengua originaria. Esto, debido a procesos de adaptación y negociación que también, como veremos en el siguiente capítulo, son elementos fundamentales para la construcción de una identidad colectiva. De manera anticipada, se puede señalar que su percepción y autoidentificación se enmarca en la “situacionalidad”, es fluida y cambiante por lo cual se usará el concepto de “identidad fronteriza” confrontando así las categorías fijas y establecidas de identidad étnica.

Así mismo, las políticas ejecutadas desde una concepción sustentable, participativa y democrática, conllevaron a la descentralización política y a la creación de los gobiernos autónomos descentralizados (GAD). A través del surgimiento de los gobiernos parroquiales y cantonales (municipios), a los que se les fue entregado autonomía económica y política, se proclamó el incentivo a la participación directa de la población local nativa. Por otro lado, les han sido otorgadas competencias que llevaron, como veremos en este capítulo, a la disminución de la autonomía comunal, dada la intervención en la gestión y control de tierras comunales, y a la promoción turística desde el desconocimiento de la lógica comunal interna y régimen comunal.

Finalmente, el aumento de la industria turística vista como alternativa para resolver problemas económicos en el marco de la sustentabilidad, es otro ejemplo de los impactos causados por la nueva coyuntura política. Nos muestra la necesidad de nuevas propuestas no solamente enfocadas en un cambio de la matriz productiva sino también cultural, que, desde la declaración de un Estado intercultural y plurinacional fue promovida a través de la riqueza cultural y natural que ofrece el país. Sin embargo, esto también trajo efectos negativos que serán explicados en este y en el siguiente capítulo: la creación de nuevas dependencias, así como conflictos territoriales alrededor de despojos, privatizaciones y segregaciones.

3. La Ley de Comunas en el contexto de las políticas liberales

El siguiente apartado tiene como objetivo profundizar en un momento histórico específico de la época liberal, cuando nació la Ley de Comunas, que convirtió a las comunidades rurales e indígenas en sujetos legales en el contexto del Estado-nación. Se hace énfasis en los antecedentes y discursos predominantes de la época que han llevado a la consolidación de dicha ley. Se esbozan las discrepancias entre “protección” y “control” a partir de la consolidación de un nuevo sujeto jurídico: las comunas.

La conversión de las comunidades en organizaciones jurídicas está ligada al usufructo comunitario del territorio. Con la Ley de Comunas se reconoce la propiedad comunal y se prohíbe su fraccionamiento; sin embargo, hoy en día, una gran mayoría de tierras comunales se encuentran en manos privadas, hecho que en el caso de las comunas de Manglaralto, muestra una problemática presente y en expansión. En el siguiente capítulo vemos cómo la parroquia de Manglaralto, que contempla a 18 comunas, se ha convertido en una zona de inversión para empresarios nacionales e internacionales, residentes y extranjeros, jubilados norteamericanos. El mercado de tierras junto a los precios del suelo, ha aumentado drásticamente en los últimos años y lleva a preguntarnos si las comunas están o no al borde de la desaparición, dada la pérdida de su territorio, sustento de vida y elemento primordial que justifica la existencia de su identidad jurídica. También preguntarnos acerca de la vigencia de las comunas en tiempos actuales.

La Ley de Comunas se constituye oficialmente en el año 1937, durante una época que Ávila Santamaria (2012) define como “liberal con tendencias sociales”. Esta tendencia liberal logró sustituir la tendencia conservadora, que dominaba desde la constitución de la Republica hasta la transformación liberal. Erradicó aquellas proclamaciones que fueron representadas por los terratenientes tradicionales y poderes católicos. Estas, según especifica Paz y Miño (2012) se resistían a la abolición de la esclavitud y servidumbre campesina y defendían a la Iglesia y a sus valores y prácticas católicas.

El autor especifica que la transformación liberal inició a raíz de la Revolución Liberal, dirigida por Eloy Alfaro, hijo de un comerciante español y una manabita (provincia de Manabí). La revolución liberal tuvo lugar entre 1895 y 1912, influenciada por las propuestas

de la Revolución Francesa. Paz y Miño (2012) señala que dicha revolución se originó en la ciudad de Guayaquil, en 1895, a raíz de una congregación del pueblo que consideró que “las ideas liberales estaban más en armonía con la civilización y el progreso moderno y que eran las llamadas a hacer la felicidad de la república” (Paz y Miño, 2012: 17). Proclamaciones que contrajeron el desconocimiento del Gobierno de turno y el nombramiento de Eloy Alfaro como jefe supremo de la república.

El autor sostiene que las tendencias liberales deben ser considerados como las más progresistas de esa época, pues apuntaron hacia un cambio estructural profundo. Entre estas transformaciones, la libertad de “los indios” de la servidumbre y la enseñanza gratuita y laica. Las proclamaciones de Alfaro, que gobernó desde el 1896 hasta el 1911, año de su asesinato, son considerados las más radicales dentro del ala liberal. Su ascenso fue apoyado por agroexportadores y la oligarquía costeña. La revolución proclamaba la toma de poder desde la elite guayaquileña, la burguesía comercial costera, que se enfrentó a la oligarquía clerical. Tanto la elite costeña como el jefe supremo compartieron las aspiraciones capitalistas y modernizadoras. “El capitalismo se experimentaba como una economía moderna, digna de los tiempos, a la que había que arribar, pues los países industriales, con amplio comercio, inversiones, gigantes capitales y una dinámica empresarial capaz de influir sobre todo el mundo, parecían ser el futuro de una economía a la que también podía acceder el Ecuador” (Paz y Miño, 2012: 28). Esta ideología apuntó a la economía empresarial, y al fortalecimiento de los vínculos entre Ecuador y el mercado externo, abriendo las puertas para la inversión privada y extranjera. A las proclamaciones económicas y políticas, además, estuvieron presentes las propuestas sociales, como es la garantía de los derechos individuales de carácter civil y político (Paz y Miño, 2012). Contrajo, como señala el autor, una nueva institucionalidad civil que respondía a los intereses del pueblo.

Bajo este panorama, en 1913, luego del asesinato de Alfaro, se introdujo una nueva iniciativa legislativa que trataba de establecer criterios básicos para la administración de las comunidades y territorios, que “aún no estaban lo suficientemente sujetos a las autoridades estatales, por lo que han sido declarados una suerte de territorios autónomos” (Prieto, 2004: 144). La interrogante principal, que contrajo opiniones contradictorias, consistía en cómo administrar, regular y organizar el territorio comunitario y “la discusión se enfocaba en su administración y uso, estatutos y contratos territoriales” (2004: 137). Mientras que por un

lado se argumentaba promover la propiedad privada, la disolución de los territorios colectivos y el manejo de las tierras, según el código civil, por otro lado, se promovía la otorgación de una ley que reconocía oficialmente la propiedad colectiva, derechos de uso y usufructo comunitario. Entonces se planteaba la necesidad de que las comunidades fuesen administradas de acuerdo a las “leyes coloniales de indios”, que reconocían el acceso colectivo a los recursos, y no de acuerdo al Código Civil, que tenía como base la propiedad privada. Sin embargo, el trasfondo de esta discusión y discurso ideológico, era que se veía al indígena como “esqueleto viviente” (Prieto, 2004), que sin ser incorporado en las estructuras sociales, políticas y jurídicas del Estado atrasaría el progreso del país:

Se señalaba un procedimiento para dividir las tierras comunales y promover en su lugar la propiedad privada entre los indios como objetivo para la disolución de las comunidades y la construcción del indio hacia un sujeto moderno y contemporáneo. (...) Se manifestó que la modernidad requiere de la disolución de las comunidades ya que esta institución (...) se había convertido en un “esqueleto viviente”. Por otro lado, se hablaba de la posibilidad de que los indios podían evolucionar poco a poco y como “ley natural”, la propiedad comunal se va a convertir en propiedad privada como resultado y efecto del proceso civilizatorio (Prieto, 2004: 141).

Esta discusión llevó en 1927 a la consolidación de la Ley de Patrimonio Territorial, de la que se derivaría, finalmente, la Ley de Comunas. En 1913 “se introdujo una nueva iniciativa legislativa en la agenda del Congreso que buscaba establecer criterios básicos de administración de las comunidades, incluido el reconocimiento de los derechos propietarios colectivos” (Prieto, 2004: 123), acordándose establecer un “cuasi contrato comunitario”, que reconocía los derechos propietarios colectivos de las comunidades. En simultáneo, se convertía a sus miembros en personas jurídicas y parte integral del Estado-nación ecuatoriano, bajo normativa pública. Para las comunidades se estableció una “autonomía parcial” o “autonomía limitada”, con la cual se les permitía la administración comunitaria sobre un territorio delimitado, mientras que estaban sujetas a las normativas y reglamentos del Estado.

Para consolidar la Ley de Comunas, el Ministerio de Previsión Social pidió la realización de un informe ministerial, que tuvo como objetivo inspeccionar los territorios comunitarios y escribir etnografías de las comunidades ecuatorianas, y encontrar un nombre que integrara a estos grupos heterogéneos. Prieto señala que, durante las jornadas investigativas, los funcionarios públicos se dieron cuenta del carácter diverso que conformaron las

comunidades por lo cual especificaron tres grupos sociales: los indígenas del páramo, los indígenas del pueblo y los blancos, que eran los indios “evolucionados”, dicha evolución se medía mediante marcadores materiales como el uso de vestimenta “tradicional”. Esta heterogeneidad englobaba a todos, otorgándoles la denominación de “comunidades campesinas” (Prieto, 2004: 150), lo que borró la conexión directa con su ancestralidad e indianidad.

La Ley de Comunas es un ejemplo palpable de las primeras reformas del sector rural, que responden a las aspiraciones de la modernidad. Aunque la burguesía comercial costera se inclinaba hacia la sociedad obrera y presentaba propuestas socialistas, su énfasis consistía en la modernización estatal, garantizar condiciones favorables que permitieran mayor vinculación al mercado internacional (Novillo, et al. 1999; Ayala, 2020). Novillo, et al. (1999), sostienen que solidificar el proyecto de la modernidad requería transformaciones en el sector rural, para concebir relaciones capitalistas, un libre mercado de tierras, la productividad del agro y la fuerza de trabajo rural. En este contexto surge la Ley de Comunas, como propuesta que responde a las formas heterogéneas de organización social que no alcanzaban la categoría de parroquia. A la clasificación de “campesino” se impone la variable económica con el objetivo de transformar las comunas en cooperativas de producción bajo la tutela del Estado y ocultar su carácter étnico y ancestral. De esa manera se pensaba superar las formas tradicionales de organización territorial, la tenencia de tierras colectivas vinculadas a un Estado precivilizatorio.

Los intereses mercantiles se escondían detrás de la retórica que giraba en torno a la “protección del indígena, pero sin cuestionar su carácter inferior” (Prieto, 2004: 40). Enfatizaba en la educación y el trabajo remunerado, para mejorar las condiciones económicas, sociales e intelectuales, para así llevarlos hacia la prosperidad y civilización. Este discurso preparó el terreno para las reformas agrarias, que luego de la Ley de Comunas iniciaría el desarrollo rural. La ley, así se proclamaba, protegía a los más vulnerables, a los indígenas. Pero en realidad se trataba de acciones que permitirían la adaptación de una “raza decadente e inferior” hacia estructuras nacionales que se consolidaban al mando de una minoría oligarca, que construía en ese momento el “proyecto nacional criollo” y el “Estado oligárquico liberal” (Ávila Santamaria, 2012).

Rayner habla de un proyecto regional de “aculturación” hacia una cultura nacional mestiza: “integrar a las comunidades dentro de un marco administrativo y al mismo tiempo permitir las existencias de instituciones distintas de gobierno y relaciones de propiedad” (2019: 44). Sobre esto argumenta Daza que la Ley de Comunas se articula mediante mecanismos de regulaciones y disciplina de sus prácticas, con el objetivo de “administrar las poblaciones por medio de la tendencia a la homogenización del sentido de propiedad y el ocultamiento de las diferencias étnicas” (Daza, 2019: 223). Al respecto se puede rescatar tres elementos esenciales de la Ley de Comunas: la integración, el control y la propiedad.

La integración no se refiere al reconocimiento de la diversidad cultural, sino a la adaptación de los códigos, normativas y prácticas dominantes. Para que esto sea posible se necesitaba la elaboración de un marco jurídico y el sometimiento de los sujetos y grupos, hasta ese momento, ubicados “fuera” de las estructuras estatales, jurídicas y políticas. Para ello se asignó a un agente político superior que regulara, controlara y supervisara a estos grupos, el Ministerio de Agricultura⁵, el ente regulador. El Art. 4 de la Ley de Comunas especifica que “administrativamente las comunas dependen del Ministerio de Agricultura y Ganadería [y que] los derechos que esta Ley concede a las comunas estarán supervisados y dirigidos por el indicado Ministerio” (Ley de Organización y Régimen de Comunas, 1937). Además, fueron designados tenientes políticos para su supervisión. Álvarez (2001) detalla que los tenientes son el enlace entre la población local y el municipio. Actúan con significativa autonomía en los sectores subalternos, mientras que representan los intereses de los grupos dominantes. Crean un puente que permite al municipio avanzar e “incidir en los espacios de influencia indígena” (2001: 257). La inserción de las organizaciones sociales ancestrales contrajo, como especifica Daza (2019): “la anexión de los territorios sin jurisdicción a la nueva lógica del espacio nacional”. De esta manera, las comunidades fueron convertidas en organizaciones supervisadas bajo los regímenes de las parroquias urbanas o rurales. Así, “la lógica que impone la nueva administración territorial permitirá el control poblacional para avanzar con el ‘desarrollo’ del país, facilitando por un lado la localización y por ende el acceso a mano de obra, y por otro, a los recursos productivos” (Daza, 2019: 222). Para poder conformarse legalmente en comunas, la Ley de Organización y Régimen de Comunas (1937) especifica que:

⁵ Anteriormente el Ministerio de Previsión Social y después reemplazado por el Instituto de Desarrollo Agrario (INDA).

Todo centro poblado [con más de 50 habitantes y] que no tenga la categoría de parroquia, que existiera en la actualidad o que se estableciere en lo futuro, y que fuere conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, o cualquiera otra designación, llevará el nombre de comuna, a más del nombre propio con el que haya existido o con el que se fundare (Art1). [Así mismo] Los bienes que posean o adquieran en común, serán patrimonio de todos sus habitantes; su uso y goce se adecuarán, en cada caso, a la mejor conveniencia de cada uno de ellos, mediante la reglamentación que se dicte, libremente, para su administración (Ley de Organización y Régimen de Comunas, Art. 7, 1937).

Convertirse en comuna no requería la posesión de bienes colectivos. Respondía a intereses enmarcados en la productividad agrícola y los cánones de modernidad. El ocultamiento y la invisibilización de su carácter étnico y posesión ancestral de sus territorios se debe a la negación de su pasado precolonial. Responde a una lógica eurocéntrica que entiende lo precolonial como época precivilizatoria, mientras que el campesinado ligado a la producción agrícola pretende ser el tránsito hacia la modernidad y modernización. La figura de comunas fue desligada de su pasado e identidad étnica. Es por esto por lo que en Ecuador hay más comunas que comunidades (Bretón, 1996 en Álvarez, 2001). En este sentido se debe diferenciar entre “comunidades de propiedades ancestrales” y “comunidades con tierra adquirida de forma colectiva” (Daza, 2019). La existencia del segundo grupo se puede observar sobre todo en la zona serrana (Figuerola, 2014) y su conformación está estrechamente ligada a las reformas agrarias: “Se impone un imaginario en el cual prevalece como referente central de estas el derecho de propiedad pluripersonal o colectiva, relegando las relaciones culturales intrínsecas de lo inmaterial fácilmente superadas por el sentido de usufructo de la tierra en su carácter productivo” (Daza, 2019: 222). Mientras que, en la zona costera, las 68 comunas que hoy se asientan en la provincia de Santa Elena son de carácter ancestral.

Martínez (1998) especifica que la transformación de las comunas se dio en tres momentos: con la constitución de la Ley de Comunas durante la época liberal, en los años 60 y 70 con las dos reformas agrarias y, finalmente, con los proyectos ejecutados en el marco del desarrollo rural durante los años 90. La Ley de Comunas influyó en los debates y prácticas sobre la comunidad hasta la Reforma Agraria de 1964 (Figuerola, 2014). Aunque el objetivo de la Reforma Agraria fue la “liberación” del huasipungo y la eliminación del trabajo precario, tenía como condición la organización colectiva para que los campesinos “liberados” pudieran acceder a la compra de tierras. Este fue el momento de expansión de las comunas serranas (Rayner, 2019, Figuerola, 2014), donde en varios casos los campesinos

se agruparon primero con el objetivo de conseguir la tierra, para después administrarla de manera colectiva. Figueroa, con relación a las comunas serranas constituidas, señala el fracaso a causa de las políticas públicas y la ideología desarrollista, razones, estructurales y morales por las que muchas de las comunas de la Sierra desaparecieron. Las comunas serranas no lograron competir con las haciendas y latifundios. Lo expuesto ejemplifica Figueroa a partir de dos casos específicos: los campesinos de Alaspungo y Alambi.

Los campesinos de Alaspungo formaron su comuna en 1975, como requisito de la Reforma Agraria y con el objetivo de construir unidades agrícolas económicamente rentables y competitivas. Sin embargo, era notable que las estructuras familiares estuvieron por encima del modelo comunal y sobre ellas recayó la verdadera acción comunal. Según el autor, esto se reflejaba en la forma como se organizó el trabajo en la comunidad:

Para la extracción de carbón, cada familia se organizaba de acuerdo con el número de disponibilidad laboral de sus integrantes y las familias que tenían más miembros en edad productiva sacaban mayor cantidad de carbón. El beneficio que llegaba a la comunidad resultaba de una especie de impuesto que entregaban las familias por cada bulto de carbón que producían. El resto era vendido por las familias y para sus propios ingresos (Figueroa, 2014: 149).

En el caso de Alambi, se formaron en comunas también durante las reformas agrarias, pagaron por las 240 hectáreas que conformaban la hacienda y la convirtieron en propiedad comunitaria. La problemática consistía en no poseer escrituras individuales, lo que imposibilitaba o dificultaba el acceso a créditos para comprar insumos y herramientas, aumentar la producción agrícola y competir con los grandes latifundistas. El autor ve una contradicción administrativa y jurídica en el ejemplo. Señala que para tener acceso a los créditos se requería de escrituras individuales mientras que para comprar las tierras era suficiente la conformación comunal. Finalmente, la fragilidad económica de los campesinos indígenas fue aprovechada por comerciantes que les otorgaban préstamos personales. El endeudamiento les impuso condiciones en el pago del carbón y productos agrícolas, entrando nuevamente a establecer relaciones precarias y de dependencia con nuevos agentes económicos “análogas a las que existían en el periodo de las haciendas” (Figueroa, 2014: 150). La diferencia con las comunidades de la Costa fue que la vida comunal en dicha región se estableció “desde tiempos inmemorables”, pues ellas administraban y usufructuaban de estas tierras comunitariamente (Álvarez, 2001). En el caso de la Costa, como veremos más

adelante, existen tres pilares fundamentales para el sostenimiento del proyecto comunal: una memoria compartida y ligada al territorio, el parentesco (los lazos familiares) y las relaciones con agentes externos, que dan un nuevo sentido a la construcción comunitaria.

Para las comunas de Santa Elena, señala Álvarez (2001), la ley contrajo el fraccionamiento de las grandes comunidades étnicas que se habían consolidado durante el tiempo colonial. Acudieron a las subdivisiones para obtener un cuerpo legal que les protegiera de las invasiones territoriales. Sin embargo, los artículos 17 y 21 de la Ley de Comunas han permitido la venta de las tierras comunales y la extensión de escrituras públicas con la aprobación de dos terceras partes de los comuneros afiliados:

En caso de fraccionamiento de predios comunales se requerirá la resolución adoptada por las dos terceras partes de la asamblea general, siendo prohibido el fraccionamiento de los páramos, así como de las tierras destinadas a la siembra de bosques. (Art. 17 de la Ley de Organización y Régimen de Comunas, 1937). Ningún notario podrá extender escritura pública que diga relación con los bienes colectivos de las comunas, sin previa comprobación de que se hayan observado fielmente las disposiciones constantes en el Art. 17. (Ley de Organización y Régimen de Comunas, Art. 21 ,1937).

Estos dos artículos facilitaron el fraccionamiento de las tierras comunales y el ingreso de agentes externos. La problemática está en cómo ha circulado la información sobre las ventas de tierras en las comunas. Muchas veces se realizaron transacciones comerciales y registros prediales sin el conocimiento de la mayor parte de los socios comuneros, ni las aprobaciones de las ventas por parte del ente regulador, el Magap. Se señala como el responsable a la corrupción intercomunal y a los intereses estatales, que es desde donde se origina esta problemática (Lager, 2016).

A esto hay que añadir que los conflictos territoriales son considerados asuntos civiles y por ende son resueltos según el Código Civil. La conformación de las comunas llevó a su legalización en el Registro de la Propiedad. Con esto formalizaron la propiedad sobre sus tierras comunales, el territorio comunal. Según el Art. 715 del Código Civil, en poseedor se convertiría aquel que justificara su posesión por más de 15 años. De acuerdo con el Código Civil, eres poseedor mientras otra persona no justificara serlo. Caso contrario, se abría un proceso de juicio extraordinario que indicaba que una persona había usado y usufructuado las tierras por más de 15 años, entonces podía contar con un título legal. Esto sucedía en las

comunas. Es decir, a actores externos se les podía reconocer una posesión regular, aunque esta se encontrara en el territorio comunal. Los poseionarios externos a la comunidad, que proclamaban haber adquirido la posesión regular (a través de la venta, la adquisición o donación entre otras), tenían derecho a reclamar su dominio si mantenían una posesión mínima de 15 años (Art. 2411 del Código Civil, 2005).

Antes de que la comuna obtuviera un solo título sobre un territorio determinado, previamente se dio un periodo donde personas externas tuvieron la posibilidad de reclamar el llamado “derecho de justo título”, que tomaba en cuenta la posesión regular que convertía al poseionario en dueño legítimo. El justo título según el Art. 718. del Código Civil es constitutivo de dominio. El Código Civil no elabora una definición clara de lo que se entiende como “justo título”. Señala que podía ser aquel documento o título (ejemplo compra-venta), que buscaba trasladar el dominio. Es el requisito para configurar la posesión regular. Las clases de justo título, como señala el Art. 765, son constitutivos de dominio; se puede obtener por ocupación, accesión y prescripción y son transferibles por dominio; se consigue a través de la compra-venta o la donación. En todo caso, se dio un plazo de varios días para reclamar estos títulos por parte de actores externos que reclamaban su posesión legítima. Una vez cumplido dicho plazo las personas ajenas perdían la posibilidad de reclamar cualquier derecho de propiedad y el dominio del territorio comunal quedó legalmente registrado. El expresidente de la comuna Montañita y de la Federación de Comunas de Santa Elena explica el proceso señalado en el caso de Montañita:

En el diario nacional, en *El Universo*, dice “se cita con carácter obligatorio con todos los conflictuarios con justo derecho de título que tengan territorio de la comuna de Montañita para que hagan válida su titulación, y que no se los perjudique”. Se puso un corto plazo de tiempo donde supuestos propietarios, que habían obtenido terreno en los últimos años, podían reclamar su derecho de propiedad. Entonces dicen que llegaron varias personas que antes compraron tierra, y reclamaron propiedad dentro de los límites comunales. En su mayoría las titulaciones no eran válidas, porque en ese entonces los comuneros mismos no tenían papeles o titulaciones sobre su territorio (Lager, 2016: 97).

Hubo varios casos, como en las comunas Montañita y Olón, donde se dejaron a salvo el derecho de terceras personas con justo título. Quiere decir que aun después del vencimiento del plazo, la adquisición de dominio por parte de las comunas y el registro de su titulación en el Registro de la Propiedad, actores ajenos a la comuna tienen la potestad de reclamar su justo título, sea porque reclaman su posesión o porque reclaman la compra-venta. “Diciendo

esas palabras deja un vacío legal en la declaración y da derecho a cualquier persona a reclamar (entrevista a comunero en Lager, 2016: 97)". En este sentido "El derecho de justo título de terceras personas se puede entender como medida ubicada en el marco progresista, asignado para facilitar el acceso y el fraccionamiento de las tierras comunales" (Lager, 2016). Adicionalmente, Rayner (2019) hace énfasis en la discrepancia entre el marco jurídico y leyes que supuestamente plantean la protección de los grupos, pueblos y nacionalidades étnicas e indígenas, y la manera en cómo esto se aplica dentro del plano práctico y empírico.

Desde la Constitución del 98, y por primera vez, se declara a las tierras comunales inalienables, inembargables e indivisibles, lo que fue reiterado en el artículo 57 de la actual Constitución de 2008. A partir de este momento se fortalecieron las bases legales de la propiedad comunal. Además, la Constitución de 1998 insta la acción de amparo constitucional. Es un recurso que puede ser interpuesto cuando se atentan o cuando se violan derechos consagrados en la Constitución o en los instrumentos internacionales vigentes (Guaranda, 2016). De igual forma, con la Constitución actual de 2008 se declaró, en el artículo 424, que la Constitución es la norma suprema y...

prevalece sobre cualquier otra del ordenamiento jurídico. Las normas y los actos del poder público deberán mantener conformidad con las disposiciones constitucionales; en caso contrario carecerán de eficacia jurídica. La Constitución y los tratados internacionales de derechos humanos ratificados por el Estado que reconozcan derechos más favorables a los contenidos en la Constitución, prevalecerán sobre cualquier otra norma jurídica o acto del poder público (Constitución de la República del Ecuador, Art. 424, 2008).

Se introduce así, el carácter jerárquico que ubica a la Constitución en la cúspide del derecho interno. Significa que los actos jurídicos públicos y privados tienen que cumplir con los principios constitucionales (Guerra, 2014). Estas transformaciones jurídicas que se llevaron a cabo desde 1998, regularon las adquisiciones legales en tierras comunales. Establecen, según especifica la abogada del MAG de Santa Elena, que las propiedades adquiridas en tierras comunales son legales antes del 1998 mas no después:

El 10 de agosto de 1998 salió una Constitución, donde ya existen varios derechos para las comunidades que sean comunidades indígenas, y uno de esos derechos consta que la propiedad comunitaria no se podía dividir ni fraccionar. Entonces básicamente que digamos desde esa línea de base para atrás, las comunas que habían sido legalizadas

podían fraccionar su territorio o venderlo, pero después del 98 a la fecha ya no (Abogada MAG, 2019).

La prohibición de registrar derechos de uso y usufructo en tierras comunales en el Registro de la Propiedad contrajo una nueva modalidad, que permitió a los poseionarios externos, ajenos a la lógica comunal, asegurar su dominio legítimo (la “marginalización”). Según la abogada del Registro de la Propiedad de Santa Elena, la marginalización es una “nota”, un “adjunto” que convierte al actor que marginalice su terreno en poseionario legítimo dentro de la propiedad, “el lote madre”, es decir del territorio comunal. Hace falta recalcar que las marginalizaciones son prohibidas, pero sin embargo se llevan a cabo. Es la manera de registrar su derecho de uso y usufructo otorgado por el cabildo comunal en el Registro de la Propiedad. Con este procedimiento, los poseionarios desvinculan el lote de la propiedad comunal, se contraponen a la autoridad comunal y desconocen su propiedad que les ha sido legítimamente otorgada a través del dominio comunal, inscrito en el Registro de la Propiedad.

3.1. El fraccionamiento de los territorios comunales: ¿la desaparición del proyecto comunal?

La Ley de Organización y Régimen de Comunas únicamente reconoce a las comunas el derecho colectivo de administración de uso y usufructo de sus bienes comunales. Su deber consiste, como se especifica en el artículo 17, en “velar por la seguridad y conservación de los bienes comunales”. Pero la administración y el ordenamiento territorial dependen del MAG, siendo esta entidad estatal el ente regulador. También los gobiernos autónomos descentralizados (GAD), como municipios y prefecturas, a los cuales están sujetas las parroquias urbanas y rurales y las comunas, tienen competencia para intervenir en tierras comunales. Rayner (2019) hace referencia al Código Orgánico de Organización Territorial (Cootad), que desde 2010 funciona como base jurídica del ordenamiento territorial para los GAD.

El Cootad constituye el órgano legislativo que regula la organización, competencia y funcionamiento de los GAD, que representan al Estado a nivel cantonal, provincial y

parroquial. Aunque se les reconoce una autonomía política administrativa y financiera, la normativa específica que “en ningún caso el ejercicio de la autonomía permitirá el fomento de la separación y la secesión del territorio nacional” (Cootad, 2010). Estas unidades establecen políticas, jurisdicciones, leyes y normativas sujetadas a la unidad jurídica macro que es la Constitución y como unidades económicas reciben del Gobierno central una asignación. Las funciones de los GAD están especificadas en el Art. 29: a) legalización, normatividad y fiscalización; b) ejecución y administración; c) participación ciudadana y control social. Estas funciones están plasmadas dentro de los “planes regionales del desarrollo” y del “ordenamiento territorial”, que deben ser elaborados y ejecutados por las instituciones descentralizadas y en concordancia con los objetivos expuestos en la Constitución y planes a nivel nacional.

Aunque en el Cootad a las comunas se les reconoce sus derechos colectivos y territoriales, existen varios artículos que facilitan la intervención de las instituciones gubernamentales dentro de los territorios comunales, limitando su autonomía de administración territorial. Los GAD están autorizados para intervenir en la gestión y uso del suelo con fines urbanísticos: “el régimen de uso del suelo y urbanístico, para lo cual determinará las condiciones de urbanización, parcelación, lotización, división o cualquier otra forma de fraccionamiento de conformidad con la planificación cantonal, asegurando porcentajes para zonas verdes y áreas comunales” (Cootad, Art. 54, 2010). Tienen la función de regular, controlar y promover el desarrollo de la actividad turística, que también compromete las áreas comunales. Podrán, “en consulta con los comuneros” (Cootad, 2010: 242), definir la forma cómo utilizar la tierra comunitaria o los bienes colectivos, cambiar de categoría los bienes y áreas verdes y comunales a favor de las instituciones públicas: “para consolidar equipamientos tales como seguridad, educación y salud de conformidad con los casos y porcentajes, que establezca en su normativa el Gobierno Autónomo Descentralizado” (Cootad, Art. 424, 2010). Para ello, la institución pública que se beneficia tiene como obligación compensar el equivalente al valor del bien que recibe.

Las comunas están sujetas a las entidades descentralizadas dentro de los diferentes niveles territoriales: parroquiales, cantonales, provinciales y nacionales. El Código Orgánico de Organización Territorial es un ejemplo de la negación a la autodeterminación y autonomía administrativa de las comunas, lo que constituye una problemática mayor a la que tienen que

enfrentarse. También se visibiliza la ausencia de mecanismos de financiamiento, pues no existe un presupuesto asignado a las comunidades que pueda invertirse en la administración territorial. Daza menciona que “se ha permeado en los líderes de algunas comunas el imaginario de la obra pública como indicador de su gestión” (2019: 225) y señala el peligro de caer en una lógica de clientelismo político. Con ello, las obras que se entregan y se construyen en territorios comunales son la materialización del desarrollismo y la urbanización y su propósito va de acuerdo con la ideología predominante. A las comunidades, aunque tienen derecho de intervención, no les es posible proponer o ejecutar acciones, proyectos o planes con relación al ordenamiento territorial, sin estar regidas por los estatutos de la modernización, urbanización y desarrollo. Por lo tanto, se genera y se fortalece una relación de dependencia con el aparato estatal y se facilita el control sobre las áreas comunales, objetivo que se ha mantenido desde la época colonial, como se ha venido mostrando. Siempre la consigna desde la colonia hasta hoy ha sido despojarlos de todo lo que tienen y que sean solo cuerpos al servicio del mercado.

El autor sostiene que esta problemática está relacionada con la personaría jurídica de las comunas, que reconoce su existencia como organización y forma de administración territorial (con relación a los derechos de uso y usufructo comunitario) pero “las resoluciones tomadas en los cabildos y las asambleas no son consideradas por los planes de ordenamiento territorial de las autoridades municipales” (Daza, 2019: 227). Esto se debe a la incompatibilidad del modelo cultural hegemónico que apunta hacia las privatizaciones territoriales, el individualismo y la urbanización, dentro del marco progresista y desarrollista; y a estructuras estatales que se rigen bajo patrones hegemónicos. De ello se deriva otra problemática: la invisibilización y desconocimiento del régimen comunal por parte de los actores públicos y políticos. La falta de reconocimiento de la autoridad del gobierno comunal produce políticas de regularización de la propiedad privada y facilita la comercialización territorial. Rayner señala que “aunque la propiedad comunal está reconocida en la Constitución, junto con la propiedad pública y privada, esto no ha sido traducido a la ley o política pública. A los funcionarios municipales se les dificulta comprender las relaciones de propiedad en las comunas” (Rayner, 2019: 60). Por lo tanto: “las instituciones que tienen un poder considerable sobre las comunas, pero [...] de manera frecuente desconocen o no quieren reconocer la autoridad legal de las comunas, provocan [entonces] que el reconocimiento de estas sea discrecional y sujeta a negociación” (Povinelli, 2002 en Rayner,

2019: 52). Esta invisibilización producida también por el desconocimiento de las lógicas internas y regímenes comunales por parte de las instituciones estatales y funcionarios, hace evidente la emergencia de una nueva matriz cultural. Pensar propuestas interculturales que incluyan otras lógicas. Muchas veces los funcionarios desconocen las leyes y estatutos que protegen a las comunas, lo cual se añade a la corrupción, imperante en los procesos administrativos dentro de las instituciones públicas.

La invisibilización y el desconocimiento se puede apreciar en la Unidad de Catastro, en la Subsecretaría de Tierras y en el Ministerio de Agricultura (MAG). En el Registro de Propiedad y en la Unidad de Catastro del Municipio de Santa Elena, es conocido que se registra de manera fraudulenta predios comunitarios como propiedades individuales. Para ejemplificar esta situación, presentamos el caso de la Unidad de Catastro, que tiene como objetivo registrar/catastrar los predios urbanos y rurales que son de propiedad privada. Aquí se registra las titulaciones privadas y sus propietarios hacen un pago anual a la municipalidad. El catastro divide zona urbana de zona rural. Desde 2008 sistematiza los predios rurales y desde 2001 los predios urbanos (Lager, 2016). Según el acuerdo ministerial 029-16 (2016) “dentro del territorio de las comunas ancestrales no proceden inscripciones catastrales a nombre de otra persona o entidad, salvo que exista previo título de propiedad legalmente inscrito en el Registro de la Propiedad” (Ministerio de Desarrollo Humano y Vivienda, 2016). La Ley de Comunas prohíbe a los notarios y registradores de la propiedad “extender escritura pública que diga relación con los bienes colectivos de las comunas (Ley de Organización y Régimen de las Comunas, Art. 21, 1937). Sin embargo, la realidad es otra, como señala un funcionario de esa dependencia: “el derecho de uso y usufructo sirve para ir al Registro de la Propiedad y recibir una escritura, y esta escritura se hace catastrar en el Municipio. Ya he catastrado títulos de uso y usufructo” (Registrador catastro, Municipio Santa Elena, 2020).

En la comuna Olón, actualmente se encuentran registrados 814 predios urbanos y 1059 predios rurales; una totalidad de 1873 dominios. En cambio Montañita registra un total de 888 predios. En 2014 se registraron 103 predios urbanos (Lager, 2016). Este número subió actualmente a 555 predios. Es decir, durante los últimos seis años el número de lotes registrado se incrementó en 452. En la zona rural se registraron 171 predios en 2014, mientras que para el 2020 se registraron 333 predios. Contamos con un aumento de 162

dominios en los últimos seis años. Además, vale recalcar que los predios registrados en el Catastro no coinciden con el número de propiedades registradas en el Registro de la Propiedad. El número en el Catastro es mayor al número en los historiales de dominio. De igual manera, aparecen nombres de comuneros fallecidos o comuneros que aparentemente han catastrado sus predios sin que tengan conocimiento sobre estos registros. Las razones de las divergencias no están claras. Sin embargo, un integrante de la Federación de Comunas señaló que los notarios de la Unidad de Catastro están conscientes de que existe un número mayor de predios catastrados, comparados con los que constan en el Registro de la Propiedad. Lo explica por el hecho de que se han realizado múltiples catastros sobre un mismo predio. “Hace dos o tres años tuvimos una reunión en el Municipio de Santa Elena, en donde estuvo el notario. Los que catastran las tierras y él, decían que la provincia de Santa Elena es como una mesa, pero con tres pisos que se han catastrado. Hay por tanto, títulos sobrepuestos. No es correcto que el Municipio, por recaudar impuestos, venga y catastre” (activista social, Federación de Comunas, 2019).

Actos de corrupción encontramos también en el Registro de la Propiedad de Santa Elena. La registradora dio a entender su disposición de registrar predios comunales a cambio de una alta remuneración económica, debido al riesgo legal que corre (funcionario, Registro de la Propiedad, Santa Elena, 2020). Comenta que hay una alta demanda de marginalizaciones por el miedo a que en algún momento “las comunas les quiten las tierras” y las intenciones de poder convertirse en propietarios. Se recauda aproximadamente 500 dólares por las marginalizaciones, debido a que son prohibidas, porque “¿quién me va a pagar el juicio? ¡Tú no!”

Hay dos situaciones que caracterizan la realidad de las comunas de Santa Elena y que contribuyen a los problemas territoriales:

1) Registros arbitrarios y sobrepuestos de propiedades en el sistema de catastro, como ya se ha señalado. Respecto a esto, la abogada del MAG señala que la Unidad de Catastro en el Municipio de Santa Elena fue registrando propiedades privadas, sin que estas constasen con un sustento legal:

Cuando nosotros procedíamos a que nos indiquen con qué fecha estaba inscrita en el Registro de la Propiedad, bajo qué escritura, etcétera, no nos podían justificar. Ahí, de cierta manera, pudimos también detectar que había georeferenciaciones que constaban o

constan en el Municipio de Santa Elena, pero que no tenían un sustento legal. Entonces, ellos nos manifestaban que lo único que hacían era georeferenciar, pero básicamente no se responsabilizan de la documentación de respaldo (abogada MAG Santa Elena, 2020).

2) El MAG, ente regulador de las comunas, no cuenta con un registro exacto que refleje la realidad de la situación territorial; es decir, no se conoce cuáles son, pero sobre todo, dónde se sitúan con exactitud los predios vendidos, las tierras comunales y los predios públicos. Esta situación, como señala Laforge (2011), fue descubierta a raíz del programa Plan Tierras, adscrito a la Subsecretaría del Ministerio de Agricultura, que empezó a llamarse Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (Magap). Tiene como objetivo conocer la cantidad, ubicación, y extensión de tierras que el Estado todavía tiene en su poder para que estas puedan ser redistribuidas. Su necesidad se dio a raíz de un estudio llevado a cabo por parte del Magap en el área influenciada por el Tránsito y por la crisis bancaria del 2000. Respecto al primer momento, el Magap ha detectado “que existen unas 12 000 has, pertenecientes a 200 propietarios que han estado incultas por más de dos años cayendo entonces en el casual de expropiación vigente en la Ley de Desarrollo Agrario⁶” (Laforge, 2011: 7). Respecto al segundo momento, el Banco Central posee tierras productivas situadas en la provincia de Santa Elena, evaluadas entre 20 y 50 hectáreas (Laforge, 2011: 7). Una abogada del Ministerio de Agricultura y ganadería MAG agrega:

Anteriormente no existía un catastro rural en el cual ya se podía tener identificadas las tierras comunales; entonces, más o menos en ese año (casi 2014 fue), también nosotros comenzamos a elaborar un bosquejo de cuál es la ubicación de cada una de las comunas. Las comunas lo tenían en papel. Ellos tienen su informe de linderación: ellos ya saben de qué punto a tal punto, y el territorio, ellos también lo conocen, pero nosotros, como Estado, aún no teníamos alimentado un global de todos esos espacios (abogada MAG Santa Elena, 22.1.2020).

Especifica que las coordenadas de los predios comunales, que en su debido momento fueron inscritas en el Registro de la Propiedad, han cambiado por las privatizaciones territoriales. La mayoría de las comunas de Santa Elena ha perdido grandes cantidades de tierras comunales. El fraccionamiento territorial se debe, según señaló la abogada, a la situación

⁶ Las tierras rústicas de dominio privado podrán ser explotadas; c) Cuando las tierras aptas para la explotación agraria se hayan mantenido inexploradas por más de dos años consecutivos y siempre que no estuvieren en áreas protegidas, de reserva ecológica, constituyan bosques protectores o sufran inundaciones u otros casos fortuitos que hicieren imposible su cultivo o aprovechamiento (Ley de Desarrollo Agrario, Art. 43, 1997).

jurídica que hasta la Constitución de 1998 no prohibía la venta de las tierras comunales y por el “derecho de terceros a presentar su justo título”.

La obligación del MAG es la adjudicación de tierras públicas rurales. Es decir, se encarga de la adjudicación del patrimonio rural del Estado ecuatoriano. Con la Ley de Tierras, promulgada en el 2016, se exigía que el MAG debía contar con un registro exacto que determinara la situación territorial de las comunas, “identificando todo el tema de propiedad comunal, privada, estatal, mixta... es decir, todas las clases de propiedad, incluida la rural, que en teoría se supone que ya deberíamos tenerla identificada” (abogada MAG, 2019). Esta situación es causada por una coordinación e interacción insuficiente entre el Municipio y el MAG, que se agrava por la situación fraudulenta que se refleja en los catastros. A más de esta problemática, se ha señalado que los registros y adjudicaciones pasadas, realizadas por el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) y el Ierac, fueron realizados a través de un “sistema que era de rumbos magnéticos, o algo así, que no se podía identificar con exactitud la ubicación del predio (...). Ahí nos definen cómo son los linderos, ‘al norte, el río tal’, ‘al sur, la loma no sé cuánto’. Así se especifica en los documentos, pero no da las coordenadas ‘X, Y, tanto, tanto’”. Se vuelve imposible, por tanto, la definición exacta de los predios adjudicados, y no se conoce con exactitud el patrimonio estatal en la provincia de Santa Elena:

Hay dos espacios donde aún tenemos algo para legalizar: la parroquia de Colonche en Manglaralto: allí hay unos espacios, pero ¿qué resulta?: el tema de las adjudicaciones del INDA, que no determina la ubicación exacta. Por ejemplo, en Colonche hay varias adjudicaciones de esa época, pero dice “ubicada en la parroquia Colonche”, que es grande, y que actualmente está conformada también por varias comunas, en donde hay un espacio que queda libre. Entonces dice: “ubicado en la parroquia Colonche, sector tanto”, pero no especifica las coordenadas. De ahí tenemos un problema, porque nos preguntamos: ¿cómo legalizamos? Y si estamos legalizando, además, ¿de qué área? (abogada, MAG Santa Elena, 2019).

Para que el Plan Tierras del Magap pueda legalizar (adjudicar) predios rurales, la Unidad de Catastro del Municipio debe certificar que esa área es pública y que no afecta a terceros; es necesario que consten en un plano exacto que delimite las coordenadas de las áreas comunales, así como los predios privados. Sin embargo, según el funcionario de Catastro, el Municipio no cuenta con información sobre las coordenadas comunales. Únicamente registra los predios catastrados dentro de un plan que consta con límites referenciales de los

territorios comunales. Actualmente el Municipio está en proceso de actualizar los mapas, para lo cual pidieron al MAG la información del Plan Piloto. “Adicional que ellos [Unidad de Catastro] ya cuentan con todos los privados, lo que asumo yo es que ellos van a sobreponer ese polígono grande [territorio comunal] encima de los pequeños [propiedades privadas]” (abogada MAG, Santa Elena, 2020). Durante el desarrollo de un Plan Piloto, que inició en 2016 pero quedó inconcluso, se pudo reunir información sobre 20 de las 68 comunas de Santa Elena. “Hay muchas comunas que ahora quieren que continuemos con ese tema, pero ya no hay recursos” (abogada MAG Santa Elena, 2020). No existe el registro de más de dos terceras partes de las áreas comunales de la provincia de Santa Elena; el trabajo ha quedado inconcluso y no hay información que revele con exactitud sobre las áreas comunales, predios privatizados y propiedades públicas.

Lo que aquí se ha presentado dibuja el escenario en el cual las comunas intentan negociar su persistencia y autonomía administrativa. Los registros territoriales arbitrarios, la nula transparencia e inexistencia de un mapa que refleje la situación territorial actual, es resultado de los intentos de insertar a las diversas realidades heterogéneas dentro de la matriz dominante, sin tomar en consideración la lógica comunal. Es decir, los conocimientos y formas organizativas comunales han sido y siguen siendo excluidos de los procesos públicos. Sobre la base de la memoria transmitida, las comunas conocen los linderos, predios vendidos, adjudicados y posesiones comunales; llevan su propio catastro comunal o están en el proceso de sistematizarlo y actualizarlo. Sin embargo, esta información no se toma en consideración. Así mismo, los actos de corrupción reflejan las intenciones de fraccionar las tierras y bienes colectivos, facilitando la inserción de las propiedades privadas.

Daza (2019) especifica que, tanto la jurisdicción comunal como las prácticas estatales, están caracterizadas por un discurso autoritario y de control, que desconoce el régimen comunal, mientras que las comunidades luchan por el reconocimiento de su autonomía administrativa. Esta negociación, según Rayner, se ejecuta en un contexto de expansión urbana capitalista, lo que implica “gobernar de tal forma que los comuneros conciban a la comuna como una alternativa válida para tener una vida plena, y buscar el reconocimiento de su propia autoridad y de sus instituciones” (2019: 67). Las instituciones que tienen como objetivo la administración de las entidades comunales, actúan y se manejan dentro de la lógica hegemónica que choca con las realidades comunales. Debido a esto, Daza menciona que no

existe una institución que “atienda conociendo el régimen comunal, una institución especializada” (2019: 227), lo que pone en vigencia la necesidad de construir nuevos mecanismos de diálogo entre lo estatal y lo comunitario.

Tomando en cuenta el alto fraccionamiento y la pérdida territorial que enfrentan las comunidades, particularmente las comunas de Santa Elena, surge la pregunta sobre la vigencia del proyecto comunal y su persistencia ante la expropiación territorial. La relación entre territorio y sobrevivencia comunal amerita una reflexión sobre su enfoque hacia el uso de las tierras. En otras palabras, lo que se supone que está en “peligro de extinción” es la propiedad comunal y el uso y usufructo comunitario, que es el pilar central que sostiene el proyecto comunitario. En el momento en que la propiedad comunal se ve afectada, limitada y/o muy restringida, la consecuencia es la inmediata desaparición del proyecto comunal o, mejor dicho: la comuna como institución está en peligro de desaparecer. Considerando las presiones que existen (las privatizaciones, el mercado global y financiero, el discurso desarrollista, las políticas y proyectos de modernización y urbanización, etc.), el proyecto de “los comunes”, como fue presentado durante el tiempo feudal europeo, ha sido un proyecto destinado a desaparecer. Su desaparición puede ser comprendida como inevitable desde la mirada eurocentrista y hegemónica. Sin embargo, el desafío de este trabajo es la construcción y el diseño de una “forma otra” de ver y comprender el mundo y las realidades que lo conforman.

Daza propone un “desplazamiento de la propiedad comunal como elemento que da sentido a la comuna [lo que] permite la incorporación de otras formas de tendencia de la tierra en un marco de reconocimiento más amplio de las particularidades de lo comunitario” (2019: 229-229). Esto nos lleva a la necesidad de ubicarnos en los intersticios de una cotidianidad, que tiende a romper con el esquema fijo y estático de lo jurídico y político, así como de “lo comunal”; implica ampliar el concepto de propiedad y desplazarlo hacia la noción de territorio. Es decir, no se trata de pensar lo comunal únicamente desde la existencia de bienes comunales administrados de manera colectiva. Los bienes comunales constituyen “una parte” de lo comunal. El territorio en este sentido es más que la posesión colectiva sobre un espacio asignado; constituye un referente ancestral de la identidad colectiva; representa, como señala Ibarra (1990), un espacio cultural autónomo en el cual se produce la vida social-

organizativa y cultural (Álvarez, 2001); significa el reconocimiento de lo cultural, económico, político y social, ubicado en un espacio diverso y diversificado.

Esta vida social-organizativa debe ser pensada desde los intersticios de realidades complejas, desde su carácter fronterizo y desde el entrecruzamiento de lo “tradicional” y “lo moderno”. Así, integra formas comunitarias y una organización de la propiedad diversificada; concibe y comprende las diversas formas de tendencia de la tierra: tierras ancestrales, propiedad individual, uso y usufructo, propiedad comunal y otras formas “mixtas”. Veremos más adelante que, en el caso de las comunas de Santa Elena, las propiedades privadas (en manos de actores externos no comunales), que se encuentran dentro de los predios comunales, aún siguen siendo vistas por los nativos comuneros como propiedad comunal, por el hecho de que están ubicadas dentro de las delimitaciones territoriales comunales. Esto implica comprender lo comunal desde una heterogeneidad, lo cual requiere una comprensión de la realidad y estructura de las comunas, desde el interior de cada una de ellas. Entonces, el “territorio”, más allá del usufructo comunitario, incluye tenencias territoriales diversas, prácticas cotidianas, relaciones sociales y formas administrativas (territoriales), que desde sus expresiones diversas arrojan luces hacia una nueva comprensión de lo comunal.

La reconceptualización cobra importancia para nuestros casos de estudio, en los cuales prevalece la propiedad privada, mientras que los bienes comunales fueron disminuidos a raíz de su mercantilización. Es decir, si entenderíamos lo comunal únicamente desde la posesión y propiedad colectiva, las propias comunas tenderían a disolverse. En cambio, aquí se plantea que el proyecto comunal se matiza a partir de momentos colectivos, que se representan en el día a día, interconectados con la lógica dominante.

Un ejemplo es la gestión y administración comunal del cabildo a favor de la colectividad, condicionado por la presión social. El cabildo tiene el deber de “servir” a la colectividad, es su función principal. Si cumple con esta función, encontrará apoyo en los socios comuneros, caso contrario, no será reelegido. La “presión social” es una herramienta importante que controla intereses personales, que pueden influir en la toma de decisiones y gestiones que se generan desde los representantes de la comuna. Por otro lado, el compromiso con los trabajos colectivos como son las mingas, presupone un incentivo económico para los socios comuneros que los ejecuten. Con relación al territorio es notable una conexión que remite a

un pasado compartido y transmitido, que determina la identidad colectiva; es además visto como espacio de (re-)producción social, que debe ser salvaguardado para las siguientes generaciones, mientras al mismo tiempo es comercializado. Son ejemplos que se analizarán de manera detallada en el siguiente capítulo y que muestran las intersecciones entre lo colectivo y lo individual, cuyo carácter fronterizo también toma cuerpo a través de las distintas formas de tenencia territorial. Lo que en este caso es importante resaltar es que estas intersecciones, con presencia de lo individual y con una lógica monetaria capitalista (comercialización del territorio e incentivos económicos que comprometen al comunero con los trabajos colectivos), no disminuye su carácter comunal. Nos invita más bien a considerar que el proyecto comunal se expresa de forma diversa y heterogénea, y está situado entre lo comunitario y lo individual.

4. Turismo, desarrollo y sustentabilidad

Las presiones ante las privatizaciones territoriales han aumentado en los últimos 20 años, en el caso de las comunas de Santa Elena. Esto debido a una industria turística en expansión. Tal situación se fortaleció aún más a raíz de las políticas que proponían un cambio en la matriz productiva, declarando al turismo como nueva forma sostenible que permite estabilizar la situación económica interna. Así, desde sus orígenes, se quiso mostrar a la industria turística como nueva estrategia desarrollista, esta vez bajo el paraguas de la sustentabilidad y cómo esta se incierta en el caso de las comunas de Santa Elena.

4.1. Definiciones y antecedentes de la industria turística

Es común usar los términos “turismo” e “industria turística”, para expresar lo mismo, pero existe una diferencia. Mientras que el turismo es la acción de desplazamiento hacia un lugar diferente al de residencia, para la recreación, el descanso o la diversión (Ledhesma, 2014), la industria turística se refiere a las actividades que genera el turismo; es decir, los productos característicos del turismo como son: servicio de alojamiento, alimentos y bebidas, transporte, así como agencias de viaje, servicios culturales, deportivos y recreativos, entre otros. Se entiende a las ofertas de servicio presentes en un espacio determinado.

Mientras que existe una gama amplia de diferentes formas de turismo, el “turismo residencial”, es una forma turística reciente que se fue estableciendo en las comunidades de la zona norte de la parroquia de Manglaralto, aunque, según la Organización Mundial de Turismo (OMT) no es considerado como turismo”, pues excluye el pago de alojamiento, no trae turistas ni ofrece servicios turísticos, pero sí produce suelo urbanizado y construye viviendas y las mercantiliza (García Andreu, 2005). Sus clientes con frecuencia son extranjeros jubilados de Canadá y Estados Unidos (Jurado Arrones en García Andreu, 2005: 5). En resumen, las características principales que definen al turismo residencial, consisten en la compra-venta de inmuebles y suelo: la construcción de urbanizaciones y una clientela que se destaca por ser mayoritariamente jubilada y extranjera en búsqueda del ocio, un clima cálido y alejado de los grandes espacios urbanos.

El comienzo de la actividad turística para Lash y Urry (1994) está relacionado con el comienzo de la modernidad en Europa, que trajo una transformación del tiempo. Los autores sostienen que la modernidad aparece mediante la estructuración de la cotidianidad en función al tiempo laboral. Cuando se culmina las horas de trabajo, empieza el ocio. El consumo y el mercado empezaron a predominar, a dictaminar la cotidianidad y también el tiempo dedicado al ocio, que a partir de este momento está destinado al consumo (Bauman, 1999), en consecuencia, se facilitaron las posibilidades de poder viajar. Con relación a lo expuesto, en los años 30, gracias a los movimientos y luchas sociales, se redujo la jornada laboral de siete a cinco días semanales y la jornada de trabajo bajó a 40 horas semanales. Además, se implementaron coberturas sociales y el derecho a vacaciones pagadas (Christin, 2018). A raíz de estas modificaciones, se ofrecieron las condiciones necesarias para poder viajar y conocer lugares lejanos. De esa manera, el uso del tiempo libre fue destinado a la actividad turística y el turismo se convirtió en una norma, pero no para todos.

Según Bauman (1999) una de las características de la modernidad consiste en una constante insatisfacción y la “búsqueda” de cumplir deseos. Esta insatisfacción, señala el autor, da el impulso para viajar, motiva el viaje. Se fundamenta en la idea de encontrar satisfacción en “lo otro”, lo ajeno, lo exótico, en una realidad que se diferencia de su propia cotidianidad reglamentada. Domina la sensación de escaparse de la rutina y restricciones que lleva la vida diaria (Bauman, 1999). Durante esa búsqueda, el viajero se convierte en consumidor, pues prevalece el consumo de nuevos lugares, imágenes, sujetos, aunque “todos quieren ser

consumidores y disfrutar de las oportunidades que brinda el estilo de vida (...) no todos pueden ser consumidores” (Bauman, 1999: 106) o tienen la capacidad de elegir los lugares donde quieren vivir o que desean conocer.

Así, el turismo se convirtió en una actividad, sobre todo, en un “lujo occidental”, consumido por una minoría, aunque afecta a la mayoría. La actividad turística se ejerce, por lo general desde los países occidentales (Christin, 2018). Según Urry (2005), la actividad turística se inicia en casa, antes del viaje, a través de imágenes transmitidas y compartidas por guías turísticos, foros de Internet o revistas internacionales como *International Living* (Viteri, 2015), —que flotan alrededor del mundo y entran a cada rincón (Appadurai, 2001) —, en donde se proyecta una imagen y se construye un imaginario en la mente del consumidor. Ligada a estas imágenes está la mirada eurocéntrica, que visibiliza lo diferente y lo exótico (Augé, 1998, Torres y Momsen, 2005, Swords y Mize, 2008). Hawaii es promocionado por sus playas infinitas, arena blanca, palmeras y mar azul. Desde las imágenes, se conquistan espacios y la industria turística se apropia del mar, de la playa, de las montañas, de los paisajes culturales y naturales; se adapta el paisaje a las expectativas del turista.

A nivel paisajístico se generan cambios y transformaciones en concordancia con la mirada y las expectativas que tiene el turista: el *tourist gaze* (Urry, 2005). Se crean espacios de escape que rompen con los ritos y deberes cotidianos, se da un ideal de paisaje, un paraíso exótico, una imagen a medida del consumidor (Bauman, 1999). Se trata de espacios ficticios que venden paisaje, naturaleza, seguridad, lujos, “lo exótico”, el paraíso. También venden sujetos: el “nativo” que visibiliza su otredad a través de espectáculos folclóricos. El turismo construye y vende un estilo de vida, adornado como pautas de comportamiento, emociones o colores hasta transfigurarlos y convertirlos en una forma de ser, en un paisaje manufacturado y frívolo, en aras del beneficio económico (Santana Talavera, 2001). De esta manera el espacio se convierte en un producto, en un objetivo mercantil, que quiere cumplir con las demandas del turista.

Bianchi (2003) y Domínguez, et al. (2018) hablan de los cambios socioculturales que se generan dentro de una localidad/comunidad, debido a la influencia turística. Sostienen que estos cambios espaciales deben comprenderse dentro de un cuadro jerárquico de poder, que se expresa con la dominación y apropiación del territorio y bienes culturales y naturales, lo

que termina en una resignificación del patrimonio local. Las personas, lugares, la naturaleza y cultura se convierten en un objeto consumible, en un “atractivo de ocio recreativo para los urbanistas” (2018: 116). Es el resultado de una relación de poder asimétrico, en la cual los procesos de apropiación monopolizan el uso de ciertos recursos, que terminan creando situaciones no favorables para la comunidad. “Habitantes de la comunidad quedan al margen de la planeación y operatividad de los proyectos” (2018: 116). Bianchi señala que la producción y el consumo de experiencias turísticas llevan automáticamente a la apropiación espacial y a las transformaciones del medio ambiente, la cultura y la economía (2003: 19). En este sentido, hace una diferencia entre *exploitative economic oppression*, *non-exploitative economic oppression* y *self exploitation*. La *exploitative economic oppression* se genera cuando el “explotador”, a través del “explotado”, consigue mano de obra barata. La *non-exploitative economic oppression*, en cambio, surge cuando el “explotador” no depende de la mano de obra de la gente local y nativa, pero sí de sus tierras. Es decir, se apropia de sus tierras para su propio bienestar y acumulación económica. La tercera categoría, en cambio, hace énfasis en la manera cómo la propia comunidad se explota a sí misma. Esto, según el autor, se presenta cuando el “explotado” se convierte en un “otro”, un objeto consumible que se adapta a los imaginarios de los turistas extranjeros. Habla de una *economic performance* (2003: 20), que consiste en la “patrimonialización” y comercialización de sus manifestaciones culturales propias.

4.2. La industria turística como estrategia del desarrollo

Desde la formación de los Estados-nación, hasta la intervención de las instituciones transnacionales, como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, el turismo y su industria han sido vistos como “panaceas del desarrollo” (Santana Talavera, 2001) y *miracle of economic activities* (Lapointe, et al, 2018: 26), porque requieren poca inversión y prometen un futuro sustentable y un desarrollo efectivo (Saarinen, 2020). Existe una fuerte relación entre desarrollo y turismo. Efectivamente, no existe otra industria con un crecimiento tan acelerado, es por ello que se reconoce al turismo como la primera actividad económica mundial.

La Organización Mundial de Turismo (OMT) señala que para el 2019, se registró la movilización de 1500 millones de turistas internacionales. Para el 2020 se esperaba la llegada de 1600 millones de turistas internacionales (Christin, 2018). Los datos del Ministerio de Turismo de Ecuador revelan que en 2019 arribaron 2 107 692 turistas internacionales a este país (Ministerio de Turismo Ecuador e Instituto geográfico militar, 2020). Y aunque la pandemia impactó fuertemente, su recuperación ha sido notable en el 2021, registrando en enero un 10.5 % de llegadas internacionales y su aumento a un 25.1 % en el mes de julio (Ministerio de Turismo, 2021).

Según la OMT, esta actividad da trabajo a un 8 % de la población mundial, es decir a alrededor de 200 millones de personas. Saarinen (2020) especifica que cada décimo trabajo en el mundo se basa en turismo. Por lo tanto, es visto como industria que promueve sustentabilidad, crecimiento económico y reducción de pobreza. *[It is] seen as a force that can be used to poverty alleviation through the creation of income and employment particularly in rural areas of the south* (Saarinen y Rogerson, 2013: 2). El turismo está considerado como posible alternativa para resolver los problemas económicos en los países del sur, que aún se encuentran en “vías del desarrollo”, y una alternativa para erradicar la pobreza existente. Sin embargo, es válido preguntarse ¿a quién ofrece trabajo y qué tipo de trabajo se puede obtener? El turismo debe aportar en la reconstrucción de las economías internas y debe ser promovido por las instituciones internacionales (Lapointe, et al, 2018: 26). Tanto es así, que la United Nation World Tourism Organization (Unwto), el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), en 2016, señalaron que la industria turística debe ser considerada como herramienta importante para el desarrollo de las economías locales y nacionales. Esta declaración generó como respuesta a la United Nation Millenium Declaration, que en el año 2000 estableció objetivos para el desarrollo: *development goals*, proponiendo hasta el año 2030 vías y acciones que aporten a la erradicación de la pobreza y el hambre, una educación primaria universal, igualdad de género y empoderamiento de las mujeres, la reducción de la mortalidad infantil, salud maternal, la lucha contra el VIH, malaria y otras enfermedades; la sustentabilidad medioambiental, así como la construcción de nuevas relaciones globales que actúan a favor del desarrollo, (Saarinen y Rogerson, 2013).

En el caso de los gobiernos de los países latinoamericanos, sus políticas públicas están orientadas hacia la industria turística, porque permite la modernización de los sectores aledaños y rurales, sin que requiera mayor inversión por parte de los gobiernos nacionales, mientras que promueve *the greatest possible level of currency earning* (Bejót, 1987: 265 en Lapointe, et al, 2018: 26). En este sentido, los autores Lapointe, et al. señalan que:

Tourism has often been a key sector for implementing structural adjustment in Southern countries (...) given to the reasons of the impossibility to generate savings and the failure of industrialization policies based on specialization [and] problems related to financing development (2018: 26).

Latinoamérica cuenta con condiciones climáticas y naturales favorables, que permite atraer turistas en búsqueda de climas cálidos, paisajes exóticos, y acceso directo al océano. Además, los precios y costos de los servicios y bienes turísticos, comparados con los países del norte, son más accesibles para el turista. Es una ventaja que genera mayor competencia en el mercado internacional de turismo. *Southern countries have an advantage over the comparative costs of tourism goods and service; as prices are lower, these countries can be more competitive in the international tourism market* (Lapointe, et al, 2018: 26).

En el caso de Ecuador, el turismo es uno de los sectores priorizados para impulsar la matriz productiva e incentivar una economía postpetrolera. Esto implica diseñar estrategias para externalizar costos y apuntar hacia la inversión privada. Internamente, el discurso oficial por parte del Gobierno y el Ministerio de Turismo, sobredimensiona los beneficios: una mejor calidad de vida con nuevos puestos de trabajo que incentiven el desarrollo local y nacional. Ecuador, desde el 2008, fue declarado plurinacional e intercultural, por lo que basa su oferta turística en su patrimonio cultural y natural. El Ministerio de Turismo promociona al país como un paraíso donde “se viven experiencias únicas a través de sus cuatro mundos, relacionadas con la megaconcentración de diversidad cultural y natural, no masificada, exclusiva y sostenible” (Tourism & Leisure, 2009: 57). Así mismo, las agencias de bienes raíces, que en los últimos años se establecieron en la provincia de Santa Elena, promocionan los lugares a través de la riqueza que ofrece su naturaleza.

Sin embargo, varios autores (Lapointe, et al, 2018, Saarinen, 2020, Santana Talavera, 2001, Harvey, 2004) mencionan los aspectos negativos causados por la industria turística a nivel

local. Desde sus análisis críticos, resaltan las relaciones de dependencia que se generan y fortalecen entre los países del sur y los países de norte. Harvey (2005) habla de un “imperialismo” y Santana Talavera (2001) entiende esta dinámica como “neocolonización”. Ambos se refieren a las dependencias creadas que actúan dentro de un marco de poder y orden jerárquico, que se muestra en la distribución desigual de los recursos y bienes existentes. La manera cómo se visibiliza el “imperialismo” y la “neocolonización” se articula en el testimonio del vicepresidente de la empresa Edgar Rice Burroughs Inc, quien señala su interés de apropiarse de un país entero para fines turísticos y comerciales:

No se trata de algo inalcanzable. Hemos estado hablando sobre esto con la Banca Rothschild en París. Hay un cierto número de países africanos muy pequeños que no tienen absolutamente nada. Ni economía, ni nada. Todo lo que tienen es su independencia y sus embajadores en la ONU. Y la idea es comprar el país entero, tomarlo y cambiarle el nombre (Crick, 1989 en Marín, 2015: 6).

El turismo actúa dentro de un marco neoliberal que implica la iniciativa empresarial y crea un entorno favorable para la inversión extranjera, que conduce a una “acumulación por desposesión” (Harvey, 2004), y la segregación y mercantilización de los grupos locales e indígenas. La preparación del territorio para que la actividad turística sea efectiva lleva a la apropiación y privatización de la tierra, lo que termina en conflictos territoriales entre comunidad y actores externos. Para Bianchi (2003), son las distribuciones desiguales de territorio y bienes naturales la base que causa la disminución o incluso pérdida de derechos territoriales adquiridos por ciertos grupos sociales, como son las comunidades de nuestro estudio.

Lapointe, et al. (2018) analizan la relación entre desarrollo y turismo, a partir del concepto *empire* de Hardt y Negri (2000). Sus propuestas tienen como ejes principales: el cambio de roles y poderes desde los actores y gobiernos nacionales a las instituciones internacionales (*stakeholders*); y, la creación de un *smooth space of power*. Los autores señalan: *Nation states are transformed into tools of coordination of production and accumulation [which means] working toward the hegemonic power of stakeholders* (Lapointe, et al, 2018: 23). Lo que debe ser resaltado en este sentido es que los autores no se refieren a una imposición forzada sino a un sistema piramidal cuya ideología dominante deviene en práctica concretas y es ejecutada desde los diferentes niveles. Los autores dividen el sistema piramidal en tres caracteres: monarquía, aristocracia y democracia. A cada uno de estos caracteres son

asignadas entidades organizacionales e institucionales. Las entidades monacales se sitúan en la cúspide, y según los autores son representados por los Estados Unidos, el G8, el Banco Internacional y el Fondo Monetario Internacional. Estas entidades persiguen a la lógica neoliberal y a las reglas establecidas por el Consenso de Washington. Esta lógica hegemónica penetra los niveles menores y es situada en las esferas aristocráticas y democráticas. Las entidades aristocráticas son representadas por los Estados-nación y cooperaciones multinacionales. Actúan y ejercen bajo el dominio de las entidades superiores. Por otro lado, las ONG, (entidades democráticas) funcionan en representación de la sociedad civil, mientras que transmiten los estándares, normas y moralidades de la aristocracia y monarquía:

The monarchical bodies include the United States as hegemon, the G8, international organizations like the IMF and the World Bank, and the implementers of the Washington Consensus. The aristocratic entities are primarily multinational corporations, but also nation-states, particularly those with average or weak power that can be restructured by the rules of the monarchic body and for the action of multinationals. Finally, the democratic bodies, the UN and international NGOs are in the role of representing an international civil society. (Weiss, 2015 en Lapointe, et al, 2018: 24).

La transmisión de esta ideología dominante, para los autores, consiste en tres momentos: incorporación, diferenciación y administración. La incorporación consiste en la integración de las diferencias dentro de un *smooth space*, definido desde la universalidad hegemónica, el cuerpo legal y el poder económico, sostenido por ciertos grupos. Este espacio se “suaviza” porque hace creer que los “pobres”, “subordinados” y “marginalizados” están en la capacidad de tomar decisiones. *Aims to empower the poor to decide their own path for development [in-between a space of] international principals (those qualifies what is and what means poor (Hardt y Negri, 2010 en Lapointe, et al, 2018: 24).* La “diferenciación” se basa en la “celebración” de la diversidad, al reconocer las realidades y expresiones diversas y apoyar su integración *within the set of rules, giving them a frame to exist (Hardt y Negri, 2010 en Lapointe, et al, 2018: 24).* Es la manera de integrar las realidades diversas segregadas en el marco del poder, articuladas por regulaciones y reglamentaciones a nivel nacional e internacional. Finalmente, “la administración” se basa en la integración de las diferencias dentro de un sistema global económico. *[Managment] operates by managing differential fluxes. (...) [It is not to] negate or attenuate these differences, but rather to affirm them and arrange them into an effective apparatus of command (Hardt y Negri, 2010 en*

Lapointe, et al, 2018: 24). Desde esta postura, los autores entienden la industria turística como una fuerza de la expansión capitalista. Señalan que la industria turística contribuye a integrar dentro del orden neoliberal a los Estados-nación. Su objetivo consiste en la creación de utilidades privadas apoyadas por los agentes transnacionales. *[This leads to] privatization of development in the continuity of neo-liberalism where global deterritorialized corporations' profits being the main impetus of development* (2018: 29). Así mismo, especifican que la razón por la cual las agencias transnacionales promueven la industria turística y aportan en su crecimiento y expansión, es porque genera condiciones favorables para ellos. Es decir, es considerado una herramienta que fundamenta su posición hegemónica. El mantenimiento de su superioridad, por otro lado, deriva de la relación de dependencia que se ha creado entre los países del sur y los países del norte:

Tourism development as promoted by these international institutions is done through the relationship of which countries from the South accept the hegemony and sacrifice part of their independence and sovereignty. (...) Tourism creates excessive dependence at all stages on outside force; from the development of reception infrastructure to management of resources in the marketing of hotel and tourism products of the training of labor (Lapointe, et al, 2018: 25-26).

Sostienen finalmente que la implementación de la industria turística conlleva la pérdida de una independencia y soberanía nacional, y concentra el poder en las agencias transnacionales (Lapointe, et al, 2018).

4.2.1 La sustentabilidad en el turismo como táctica del desarrollismo

Como ya se mencionó, la industria turística debe ser comprendida como producto del discurso desarrollista, que desde los años 50 se convirtió en una certeza global, una normativa que terminó en el colonialismo de seres y saberes. Fue en este momento que los grandes poderes transnacionales y nacionales (Estados Unidos y la Unión Europea) empezaron a establecer, planificar y ejecutar proyectos para erradicar la pobreza en el mundo. Al respecto se elaboraron críticas en las décadas de los 60 y 70, que no fueron suficientemente fuertes para deconstruir aquello que se había convertido en un paradigma global y hegemónico.

El discurso desarrollista trajo controles monetarios, privatizaciones de empresas e infraestructura pública, reducción de importaciones y, sobre todo, apertura del libre mercado. A raíz de las mencionadas críticas y el incumplimiento de las promesas que acompañaron el discurso desarrollista, el Banco Mundial, en los 80, lanzó una “nueva” estrategia basada en una conciencia ecológica y sustentable: un desarrollo con la naturaleza. El viejo discurso desarrollista se convirtió en desarrollo sustentable y sostenible, en un “lobo disfrazado con piel de oveja”. *Sustainable development starts in 1980. Roots in a shift from conservation of “nature” to conservation o “growth with nature”. Offers a new narrative to sustain development policies within global politics [but] does not challenge the basis of liberal order, marked expansion and growth* (Lapointe, et al, 2018: 25). A raíz de esta “nueva” narrativa se desarrollaron, por parte de las Naciones Unidas, en el 2015, los United Nations Sustainable Development Goals (SDG). El resultado fue la Agenda del 2020 para un desarrollo sustentable. El turismo se vio como la herramienta adecuada para la creación de un *sustainable future for all of us* (Saarinen, 2020: 2), un futuro sostenible para todos. La relación entre sustentabilidad y turismo, sin embargo, se fortaleció aún más en 2017, durante el International Year of Sustainable Tourism for Development (2020: 2). En este año la OMT, junto al Banco Mundial nombraron al turismo como *designated tool for achieving the SDG and benefitting communities in destinations around the world* (World Bank Groups, 2017: 5 en Saarinen, 2020: 3).

La sustentabilidad proporciona al turismo un enfoque participativo, con autogestión por parte de las comunidades. Los grupos locales deben ser integrados en los procesos de la toma de decisiones y mantener su posesión y propiedad territorial. El turismo indígena forma parte del turismo sustentable. Desde el siglo XX es asumido como alternativa para los grupos étnicos, pues permite que se obtengan ingresos y beneficios a favor del desarrollo local. Es planteado como una estrategia viable y sostenible, que se caracteriza por ser comunitario, es decir, inclusivo, de distribución igualitaria y poseedor de un componente ecológico (Domínguez y González, 2018). En este sentido:

Los pueblos originarios gestionan establecimientos de alojamiento y restauración, diseñan rutas y actividades turísticas, manejan programas de los centros turísticos, controlan el acceso a sus recursos patrimoniales y sobre todo son los dueños de las tierras, los recursos y sus propios destinos (Espeso-Molinero y Astor-Alfonso, 2017: 48 en Domínguez y González, 2018: 114).

El ejemplo empírico de Domínguez y González (2018), sobre una comunidad indígena en México, mostró que *community participation represents a highly romanticized view of comunal responsiveness and cohesion* (Bianchi, 2003: 15). La comunidad San Francisco Oxtotilpan, descendiente de los matlatznica, logró conservar ciertas características, como su lengua, prácticas alimenticias, celebraciones de las fiestas patronales y fieles difuntos, y su territorio con una extensión de 2262 hectáreas, que habitan y explotan de manera colectiva. En el 2012, esta comunidad inició la gestión para la elaboración de un proyecto turístico y solicitó apoyo a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que opera en el marco del programa de Turismo Alternativo en Zonas Indígenas. Los autores sostienen que entre los años 2014 y 2018 han sido visibles algunas problemáticas en relación con la organización social, la apropiación del territorio y con actores externos. La actividad turística fortaleció las relaciones de dependencia entre comunidad y actores foráneos, debido a la necesidad de incrementar la inversión privada y externa, para conseguir equipos e instalaciones. También ha sido notable la fractura de las relaciones sociales entre los habitantes de la comunidad, por las competencias generadas al convertirse en prestadores de servicios. Finalmente, mencionaron un mayor interés por parte de los jóvenes en las tradiciones culturales y prácticas alimenticias. Según los autores, este interés generó una revalorización y permitió que el conocimiento se siga transmitiendo. En este contexto, sin embargo, es necesario señalar que esta “revalorización” resignificó prácticas y saberes, lo que debe ser comprendido en el marco de la mercantilización cultural y patrimonial.

4.3. Inversión y negocios en el sector turístico del Ecuador

Ecuador inició en el año 2018 el proyecto Inversión y clima de negocios en el sector turístico, 2018-2021 (Ministerio de Turismo, 2018). Su objetivo era incrementar las inversiones turísticas para fortalecer el sistema económico del país. El Gobierno estaba interesado en mejorar las condiciones para las inversiones extranjeras y de esa manera generar nuevos puestos de trabajo. Es decir, la sustentabilidad se medía a través de las ofertas laborales que se generaban a partir de la inversión extranjera. El proyecto se basaba en la inversión privada y extranjera y el aumento de empleo, regulado por el Ministerio de Turismo en coordinación con el Ministerio de Economía y Finanzas. El tiempo estimado para la ejecución del proyecto era de 48 meses, desde comienzos de 2018 hasta finales del año 2021. El monto total que se

estimó para el proyecto consistió en más de 6 millones de dólares, cuya fuente provenía de recursos fiscales.

En el Ecuador, el petróleo es la mayor fuente de ingresos de divisas, seguido de la industria del banano y del camarón. En cuarto lugar se ubica la industria turística. Desde el Ministerio de Turismo se planteaba ubicar al sector turístico, hasta el 2020, como primera fuente de ingresos no petroleros (Ministerio de Turismo, 2018), ya que de acuerdo con la Organización Mundial de Turismo (OMS), el turismo “es un sector clave para el progreso socioeconómico, a través de plazas de empleo y de empresas, la generación de ingresos de exportaciones y la ejecución de infraestructuras” (OMT, 2015: 19 en Ministerio de Turismo, 2018: 39). Esto requiere incrementar la información para la toma de decisiones de los inversionistas, incrementar y mantener la atracción de inversiones en turismo, promover la conectividad con fines turísticos, y mejorar la imagen de Ecuador como destino atractivo para inversiones, mediante la promoción focalizada y el seguimiento a la evolución de potenciales inversiones turísticas y desarrollo de la colectividad (Ministerio de Turismo, 2018: 101). Con el desarrollo de la industria turística, a través de la inversión extranjera, se propuso generar 1996 empleos directos y 20 721 empleos indirectos hasta el 2021. Se estimó que los recursos monetarios se aumentarían a un 150 %, lo que implicaba el ingreso de 387 434 071.50 dólares hasta 2021. En el proyecto se señaló que los empleados que se beneficiarían de estos nuevos puestos de trabajo debían contar con un sueldo básico de 386 dólares al mes (6000 dólares al año), mientras que la canasta básica familiar se estipulaba en 716.14 dólares por mes (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos [INEC], s/f).

El proyecto jurídicamente se enmarca en el Plan Nacional de Desarrollo (2017-2021), el Código Orgánico de la Producción, el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, y en el Reglamento Espacial de Turismo de Áreas Naturales Protegidas, que tienen en común la priorización de temas turísticos (mecanismos, herramientas y planificación de inversión). Sus principios generales consisten en un trato no discriminatorio, la inversión en el sector turístico con la finalidad de ampliar la oferta de servicios turísticos, para generar mayores ingresos de divisas y fomentar inversiones para el desarrollo de nuevas iniciativas turísticas. El Derecho de Propiedad aseguraba la protección de las propiedades de los inversionistas, por tanto, no se decretarían ni ejecutarían confiscaciones a las inversiones nacionales o extranjeras. Se marcó su objetivo en la

ejecución de planes de desarrollo social, manejo sustentable del ambiente y de bienestar colectivo, siguiendo el procedimiento legalmente establecido, de manera no discriminatoria y previa a la valoración y pago de una indemnización justa y adecuada de conformidad con la ley (Ministerio de Turismo, 2018: 15).

Del proyecto surgieron problemáticas relacionadas con la inversión extranjera, identificadas por el Banco Mundial. Se especificaron una serie de inconvenientes y dificultades que impidieron mostrar resultados positivos en las políticas y acciones de atracción de inversión. Se analizaron las falencias por parte del Estado ecuatoriano; la limitada atracción de inversión turística que influye en el desarrollo del sistema económico del país, y, sobre todo, se examinó la escasa información acerca de oportunidades de inversión en el país. También se señalaba un sustento estadístico insuficiente que permitiera facilitar la toma de decisiones al sector privado sobre la elección de invertir en Ecuador. También se mencionó la falta de incentivos para estimular la inversión foránea y se resaltó sobre la percepción negativa que tienen las inversiones del Ecuador, siendo poco atractivas para los inversionistas.

El estudio *doing business* fue realizado por parte del Banco Mundial con el objetivo de situar a los países en un orden jerárquico, desde el punto de vista empresarial e investigar las regulaciones que permitan o limiten la actividad empresarial. “En este ranking, Ecuador ocupa el número 114 a nivel mundial y el puesto 19 sobre 32 economías en América Latina y el Caribe “(Ministerio de Turismo, 2018: 22). Se plantearon varias estrategias en función a las principales problemáticas que fueron presentadas. Estas consistieron en el desarrollo de *benchmarking* con la competencia directa de Ecuador, el desarrollo de incentivos atractivos para la inversión turística, la actualización, segmentación y priorización del “portafolio de oportunidades de inversión”; la simplificación de trámites para el inversionista, el desarrollo de acciones de promoción del Ecuador como un destino atractivo, así como la atención, información, acompañamiento y seguimiento controlado a inversionistas nuevos y a aquellos que ya se encontrasen invirtiendo en el país (Ministerio de Turismo, 2018: 33). Para esto se especificaron como componentes específicos: el incremento de información para la toma de decisiones por parte de los inversionistas, mediante una investigación de mercado, que permita la identificación de oportunidades de inversión y el desarrollo de perfiles de inversionistas. Esto implicaba la actualización del “porfolio de inversión a nivel nacional” y una base de datos para identificar áreas y regiones

estratégicas de inversiones de alto impacto. “El portafolio de oportunidades de inversión” es una base de datos de proyectos, terrenos, establecimientos, etc., enfocados al sector turístico, que posean necesidades de financiamiento, venta de acciones, venta directa, alianza público-privada, concesión, Joint Venture, entre otros” (2018: 54). Es una plataforma digital en la que se listan y sistematizan terrenos, y establecimientos (viviendas u hoteles) puestos a la venta por sus propietarios. Actualmente, a nivel nacional, se encuentra 142 establecimientos que están en venta, sumando un valor aproximado de 129 millones de dólares. En toda la Costa existen 51 lotes y 24 establecimientos en el mercado. Once lotes y once establecimientos se ubican en la provincia de Santa Elena, específicamente en las comunas de Montañita, Olón, Las Núñez, Ayangué, y La Entrada. Esta plataforma es una herramienta para atraer cadenas internacionales y promover el fraccionamiento territorial, desconociendo las realidades colectivas y comunitarias que se asientan alrededor de la fila costera de la provincia de Santa Elena.

Otro punto tratado en el informe fue el incremento y mantenimiento de inversión en turismo mediante la implementación de estrategias para la asistencia a inversionistas, el acercamiento con potenciales inversores. “Desarrollar la colaboración entre inversores extranjeros y empresas ecuatorianas para el desarrollo y ampliación de actividades turísticas en Ecuador y su posicionamiento como plataforma global de negocios turísticos e inversiones internacionales, que cuenta con condiciones muy competitivas para la inversión y el acceso a los mercados de Sud América” (Ministerio de Turismo, 2018: 58). Implica una simplificación de los trámites para facilitar la instalación de un negocio turístico. El acompañamiento técnico y prospecciones por parte de funcionarios.

Así mismo, se propuso un mejoramiento de la imagen de Ecuador como destino atractivo para las inversiones foráneas, mediante la promoción focalizada y “el seguimiento a la evolución de potenciales inversiones turísticas y desarrollo de la conectividad” (Ministerio de Turismo, 2018: 42). La promoción focalizada consiste en *merchandising* y la presencia en eventos nacionales e internacionales con el fin de conocer potenciales inversionistas. Se señalaron eventos como Mediterranean Resort & Hotel Real Estate Forum y International Conference on Tourism Investment and Finance. Para esto se creó el subproyecto “inversión inversa”, enfocado en la promoción y búsqueda directa de inversionistas, ejecutado por el Ministerio de Turismo, porque “no vamos a esperar a que vengan los inversionistas, sino

que nosotros vayamos a buscarlos” (Socialización de “Inversión y clima de negocios en el sector turístico”, 2019).

Las propuestas se basan en la privatización territorial, dentro de una provincia (Santa Elena), cuyo territorio ha sido declarado como comunal en un 97.4 %, aunque muchas tierras fueron y han sido vendidas y privatizadas en el transcurso de los últimos veinte años. El fraccionamiento se presenta en la zona sur, a través de las grandes plantaciones bananeras, resultado del boom bananero de los años 30 y posteriormente de las reformas agrarias. En la zona norte, es decir en la parroquia de Manglaralto, ciudadelas, condominios y hoteles marcan el escenario. La mayoría de estos establecimientos “de alto impacto” tienen escritura pública y están en manos de actores foráneos. Las políticas públicas del pasado prepararon el terreno para la inversión privada y foránea que pone al comunero en una situación complicada, pues no obtiene suficiente capital económico para poder competir con actores externos, propietarios de negocios turísticos y, debido a la privatización territorial, el comunero tampoco tiene influencia en la toma de decisiones sobre los nuevos negocios que se implementaron en su territorio. Con esto se ve afectada y delimitada su autogestión y control comunal y comunitario. Asimismo, el valor de suelo se ha incrementado y las condiciones económicas difíciles, en las cuales la mayoría de los comuneros se encuentran, empuja al nativo hacia la venta de sus tierras con el objetivo de obtener dinero que puede ser invertido en negocios turísticos.

Más allá de los 11 terrenos y 11 establecimientos turísticos de la parroquia Manglaralto, que están enlistados en la plataforma del Mintur, el “portafolio de oportunidades de inversión”, con el objetivo de atraer a cadenas internacionales, que se publicó en el mes de agosto del presente año, señala la fusión del mayor hotel ubicado en la comuna Montañita y la cadena Wyndham, a nombre de Howard Johnson Montañita. Según el vicepresidente de Operaciones de Wyndham Hoteles & Resorts para Latinoamérica y el Caribe, Ecuador puede ser considerado como un país en constante crecimiento, que tiene un desarrollo y atrae la inversión extranjera. A la fecha, muchos establecimientos turísticos locales, regional y nacionales, buscan la fusión con cadenas internacionales que son promovidas y apoyadas por el Ministerio de Turismo:

¿Cuál es el objetivo de nosotros, del Mintur? Es formar un plan integral del desarrollo planificado de turismo de la Costa de Ecuador, traer inversión extranjera y nacional, crear nuevas fuentes de empleo, mejorar servicios básicos existentes, mejorar inversión económica. (...) Tratamos de promover a inversionistas extranjeros [y] el portafolio para que vengan a invertir. Los inversionistas que estamos buscando, mayoritariamente son extranjeros. Nos enfocamos [en obtener] inversiones, pero con los mismos establecimientos que tenemos aquí [porfolio]. Todas las personas que están aquí [en el porfolio] ponen sus establecimientos a disposición (Socialización “Inversión y clima de negocios en el sector turístico”, 2019).

En el siguiente capítulo se mostrará cómo lo aquí planteado se expresa en los casos estudiados. Se enfatizará en sus similitudes y diferencias y en sus prácticas sociales por sostener el proyecto comunal, a pesar de las presiones y despojos vividos. La intención de este capítulo ha sido situar las comunidades en un marco más amplio: el contexto nacional ecuatoriano, mostrar las transformaciones, coyunturas políticas y económicas a partir de los años 50, época en la que nace el discurso desarrollista; mirar cómo este discurso se ha insertado en las políticas públicas y estructuras jurídicas, entender el desarrollo como discurso que se incorpora en un cuadro más amplio, que es la modernidad/colonialidad, definirlo como un paradigma que direccionó las políticas públicas y el marco legal desde la creación de la República ecuatoriana. Se vio cómo las políticas se convertían en propuestas concretas, condicionando las vidas y realidades locales. En este caso, se enfatizó en la región Costa, y en mostrar sus transformaciones en comparación con la región Sierra. Se detallaron las problemáticas que surgieron al respecto, basadas en la pérdida y fraccionamiento de las propiedades colectivas.

Ha quedado en evidencia que las últimas transformaciones proclaman un cambio en la matriz productiva y responden a la identidad plurinacional e intercultural del Estado-nación ecuatoriano, pero sin lograr ofrecer cambios estructurales significativos. Las propuestas basadas en el reconocimiento de las formas y vidas heterogéneas y tendencias territoriales, así como el énfasis en políticas y prácticas sustentables, y la industria turística, seguían enmarcadas en la matriz cultural dominante. Una matriz que enfatiza en el carácter productivo, favoreciendo la propiedad privada, mientras que marginaliza y desconoce otras formas de posesión y administración territorial.

Se ha expuesto que la transformación de las comunidades étnicas en comunas campesinas borró e invisibilizó el carácter ancestral y cultural que determina su administración y

posesión territorial, el cual ha quedado oculto ante las pretensiones económicas y mercantiles. Debido a los cambios políticos iniciados por la nueva Constitución del 2008 lo cultural y lo identitario comenzaron a cobrar importancia en el contexto de los cambios productivos, con políticas que se alejaron de las proclamaciones clásicas de desarrollo, al añadir la variable de la “sustentabilidad” y de lo “cultural”. Su objetivo consistía en promover y mercantilizar las entidades sociales, recreando su carácter alterno precivilizatorio; sin embargo, las imposiciones desde los años 50, primero a través del trasvase, luego por las camaroneras y finalmente por la expansión de la industria turística, llevaron, en el caso de las comunas de Santa Elena, a la pérdida y privatización de los territorios comunales.

Se crearon espacios en donde hoy conviven dos lógicas distintas, reflejadas en las tendencias territoriales: la propiedad privada y la posesión colectiva. Estas condiciones poco se parecen a la imagen de “comuna ancestral”, fue promovida y proclamada desde los años 90 por los proyectos culturales del neoliberalismo. Las comunas de Santa Elena se situaron en el intersticio entre lo moderno y lo étnico. Una situación, que desde la mirada dominante ha proclamado la pérdida de aquellas características, asociada a lo étnico-comunal, los bienes y las gestiones colectivas. Desde este lugar actúan y negocian. Pero es justamente esta identidad fronteriza, como veremos en el siguiente capítulo, lo que limita el alcance de sus reclamaciones al referirse a los derechos constitucionales otorgados a los pueblos y comunidades indígenas. Se hace por lo tanto evidente, la necesidad de repensar la matriz cultural, tomando en cuenta e incluyendo las propuestas y prácticas, que surgen desde las realidades diversas y heterogéneas del Ecuador.

CAPÍTULO 3

“De grano en grano llena el buche la gallina”.

La lógica comunal y el proyecto comunitario

1. Presentación de los casos de estudio y su devenir histórico

Mapa 5: Parroquia⁷ de Manglaralto



Fuente: León, et al. 2020: 1117.

Saliendo de Guayaquil⁸, por la carretera principal de la Ruta de la Spondylus, en más o menos tres horas se llega a Libertador Bolívar, pueblo de la comuna Atravesado, de la provincia de Santa Elena. Los 150 kilómetros que existen entre Guayaquil y esta comuna

⁷ División política-territorial de rango menor.

⁸ Guayaquil es la ciudad más grande de Ecuador, originalmente capital de la provincia del Guayas, de la cual formaban parte las comunas, hasta el 2008, cuando se creó la provincia de Santa Elena. Hasta ese momento los comuneros de la actual provincia de Santa Elena tenían que hacer sus trámites en dicha ciudad.

—gracias a las buenas condiciones que ofrece la carretera hoy en día—, se dejan atrás con rapidez.

Imagen 1: Mural



Mural en la comuna Atravesado.
Fuente: Estudiantes UArtes Guayaquil, 2018.

Imagen 2: Simón Bolívar



Estatua Simón Bolívar en la comuna Atravesado.
Fuente: La autora, 2021.

Libertador Bolívar es un pueblo con casas y negocios coloridos, construidos con cemento, que se asientan alrededor de la carretera principal. La comuna cuenta con 1476 hectáreas y 100 negocios, entre tiendas, artesanías, hostales, comedores, cabañas y restaurantes, que en su mayoría se encuentran al borde de la carretera, la cual parece dividir el pueblo en dos partes. La parte céntrica, es la parte comercial. El constante ruido y tránsito de camionetas, autobuses y vehículos que pasan por la comuna diariamente, desde tempranas horas de la mañana hasta la noche, ya se ha vuelto costumbre para los moradores.

Imagen 3: Calle principal



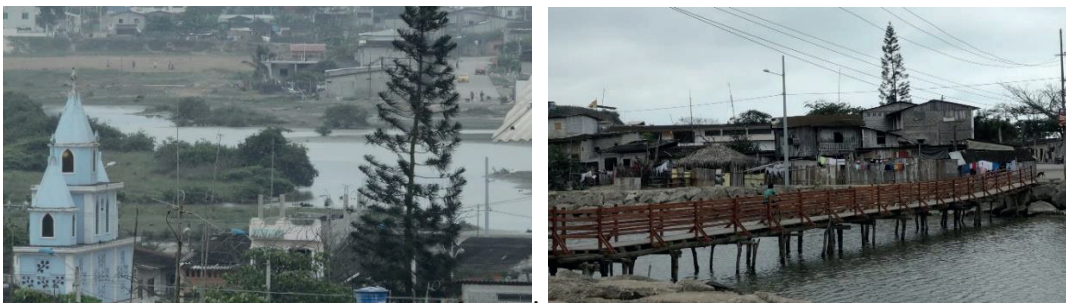
Calle principal de la comuna Libertador Bolívar.
Fuente: Estudiantes UArtes Guayaquil 2018.

Durante los fines de semanas, las cabañas del malecón, los comedores y artesanías, reciben visitantes nacionales. Entre semana son los jóvenes quienes frecuentan el malecón, se reúnen

para fumar marihuana, andar en bicicleta o pasear. Aunque no hay clientes, los negocios se mantienen abiertos durante toda la semana. Es poco común toparse con extranjeros de Europa o de Estados Unidos. Por ello, es de gran atracción que una “gringa” se hospede por cierto tiempo en la comuna. Al caminar por las calles las miradas te acompañan y pronto dejas de ser una desconocida. Las noticias corren, sobre todo si gente “de afuera” se asienta en la comunidad. De repente todos saben dónde se está alojando y cuál es el propósito de su visita. Con amabilidad, interés y reserva, los comuneros reciben a los desconocidos en sus casas y negocios.

Durante el día, las amas de casa se juntan afuera de sus hogares para conversar, mientras tejen la paja toquilla y hacen artesanías que luego venden en las tiendas. Es imposible perderse en la comuna, porque todos se conocen: “...el señor Rodríguez vive más abajo, en la casa amarilla. Aquí viven los Rodríguez, al lado de los Floreanos”. Por cierto, los Floreanos son muchos; parece ser la familia más numerosa entre las 700 familias que habitan la comuna. Aunque a simple vista el pueblo es pequeño, la comuna es extensa, pues posee 1476 hectáreas.

Imágenes 4 y 5: Río Atravesado



Imágenes del río Atravesado de la comuna Libertado Bolívar.
Fuente: La autora 2021.

Lindera al este con la cordillera Chongón-Colonche, al norte con las comunas Sitio Nuevo, Sinchal, Barcelona, San Antonio y Cadeate; al sur con Valdivia y al oeste con el océano Pacífico. El centro urbano es una pequeña fracción comparado con los extensos bosques silvestres y fincas donde los comuneros aún mantienen sus cultivos. El río Atravesado divide la comuna en dos mitades que se juntan gracias a un puente de madera y cade. Saliendo de Libertador, y yendo hacia el Norte, se pasa por Sitio Nuevo, Cadeate, Río Chico y la cabecera parroquial Manglaralto, antes de arribar a la comuna Montañita. “Lo que pasa en Montañita,

se queda en Montañita” es el lema que acompaña a esta comuna y resume su fama como pueblo turístico.

Imagen 6: Pegatina



Imagen 7: Fiesta Montañita



Pegatina “lo que pasa en Montañita”. Una noche de fiesta en una discoteca de Montañita.
Fuente: La autora, 2016. Fuente: Anónima (2021)

Cada fin de semana llegan jóvenes de Guayaquil para disfrutar de la vida nocturna que ofrece Montañita. Aunque el territorio comunal abarca 1414 hectáreas, que equivale a 2000 canchas de fútbol, el centro urbanizado se limita a una pequeña fracción donde viven alrededor de 4000 habitantes entre residentes y población nativa. El río Chicharrón divide al pueblo entre dos sectores; el sector céntrico y el sector de La Punta, que se presenta como un ambiente “alternativo” y es la zona mayoritariamente habitada por actores externos, que a partir de los años 90 construyeron cabañas y hostales.

Imágenes 8 y 9: La Punta Montañita



Imágenes del sector “la Punta”, en la comuna Montañita.
Fuente: Casa de Sol, Montañita (2021) Fuente: Balsa Surfcamp, Montañita (2021)

Las Punta brinda opciones de alojamiento para viajeros interesados en mantener una imagen rústica y natural. Son construcciones mixtas, de cemento y caña, con techados de paja toquilla o cade. Los hoteles adornan paredes y ambientes con mandalas y ofrecen retiros espirituales, clases de yoga y comida orgánica. Al otro lado del río, en la parte céntrica, se amplía la oferta e infraestructura turística; alrededor de 500 hoteles y hostales, y una variedad de restaurantes y comedores que ofrecen comida nacional e internacional se encuentran ahí. Además, cuenta con seis discotecas principales que abren sus puertas entre martes y domingo, y suena el centro con música pop y reguetón. El núcleo turístico se concentra en dos calles que se cruzan y forman un “L”. En la primera se elevan los restaurantes que destacan por su alta inversión económica y su oferta culinaria internacional. Los restaurantes son amplios y están contruidos de cemento y caña. Las instalaciones son modernas, coloridas y los adornos introducen al turista en un ambiente exótico, casi paradisiaco.

Imágenes 10 y 11: Vida nocturna Montañita



“Calle de las luces”, comuna Montañita.
Fuente: Anónima (2021)



Fiesta en *Lost Beach Club*, Montañita.
Fuente: Lost Beach Club, Montañita, (2021).

Al llegar hasta el final de esta calle y girar a la izquierda, se llega a la Calle de los cocteleros. Tal como especifica su nombre, en ella se encuentran varios puestos de cocteles enfilados, cuyos propietarios son gente nativa de Montañita. Durante los fines de semana, esta calle se llena de visitantes que desean disfrutar de la música que sale de los altoparlantes, y tomar unos cocteles antes de entrar a las discotecas que se encuentran cerca. El núcleo turístico es meramente comercial. Unas calles más adelante se presenta un escenario distinto.

Imágenes 12 y 13: La otra cara de Montañaíta



Fuera del centro turístico, comuna Montañaíta.

Fuente: La autora 2016.

Se trata de los pequeños negocios, tiendas y hostales, dirigidos en su mayoría por nativos comuneros. Hay locales comerciales que han sido construidos para arriendo, como parte de las viviendas; son de cemento y caña y están ubicados en el centro del pueblo, cerca del parque, la casa comunal y la iglesia de San Isidro, en donde por las tardes juegan los niños de la comuna. De vez en cuando se ve gallinas caminando en las calles. Frente a las casas se sientan las familias a conversar y los hombres a jugar cartas. “Lainez aporta con 2 dólares, de la O aporta con 0.50 centavos”, se escucha desde los altoparlantes de la comuna. Frente a la casa comunal, se ve una pequeña mesita de madera y a tres comuneros sentados alrededor, con una caja chica. El comité comunal de Ayuda Solidaria recolecta fondos para comuneros con problemas de salud o proyectos sociales. Las familias aportan y sus aportaciones son anunciadas a través de los altoparlantes: “El señor Francisco Yagual con tres dólares” y así sucesivamente.

Entre semana, el pueblo parece “vacío”. Los que permanecen ahí, son los residentes extranjeros y nativos comuneros. Es imposible caminar en la calle sin saludar a las caras conocidas o desconocidas. El saludar es importante, porque al residir en la comuna, se forma parte de la comunidad y es interpretado como gesto de amabilidad. El que no saluda es solo un visitante que desconoce las “reglas” internas. Los fines de semana, la playa parece un mar de parasoles coloridos, transitados por turistas y vendedores ambulantes. Entre semana, la playa se vacía y es probable toparse con una horda de vacas, reliquias de aquella época ganadera y agrícola que fue sustituida por el turismo.

Imágenes 14 y 15: La playa Montañita



Imágenes de la playa de Montañita
Fuente: La autora, 2016.

Fuente: Marlon Matías, comunero y fotógrafo, 2018.

Desde la carretera principal, con el autobús o un taxi de la cooperativa de Montañita, se llega a la comuna vecina. Pasando un cerro, con un mirador que ofrece una vista espectacular hacia el océano, se arriba luego de pocos minutos a Olón.

Imágenes: 16 y 17: Comuna Olón



Sello de la comuna Olón.
Fuente: Comuna Olón, 2020.

Olón en letras en el malecón de la comuna.
Fuente: Comuna Olón, 2020.

“Olón lo tiene todo”, es la frase emblemática que adorna la casa comunal; se refiere a la biodiversidad natural, a las ofertas culinarias y turísticas que, gracias a la afluencia de residentes nacionales e internacionales, se ha incrementado en los últimos seis años. La comuna es conocida por su ambiente tranquilo, contrario a la imagen de Montañita, por lo que ahora hay alrededor de 400 residentes jubilados de Estados Unidos y Canadá que se han radicado en esta comuna. Para los inmigrantes, la comuna es promovida y conocida como: *a quiet beach town with a beautiful long stretch of white sand beach [and] perhaps one of the fastest-growing villages on the coast, (...) rapidly becoming a favorite expat location* (International Living, s/f).

Imagen 18: Biodiversidad Olón



Bosque de Olón
Fuente: Residente, Olón, 2020.

Imagen 19: Ofertas culinarias



Restaurante tailandés en Olón
Fuente: Restaurante Mali, 2020

Pertencen a Olón 5724.55 hectáreas, cuatro veces más que Montañita, pero ambas comunas tienen un número similar de habitantes: 4000 personas entre comuneros y residentes. El núcleo turístico se concentra alrededor del parque y de la iglesia, es decir en el centro del pueblo, donde se disfruta de ofertas diversas, gastronomía de alta calidad: comida tailandesa, hindú, italiana y comida nacional. Alrededor del borde de la playa se encuentran varias cabañas dirigidas por nativos comuneros que ofrecen platos típicos a la carta o almuerzos. Para el alojamiento, el visitante puede elegir entre un hotel de tres estrellas, hostales o cuartos en casas de los comuneros. Alejado del centro, al filo de la playa y al otro lado de la carretera, se extienden las grandes urbanizaciones, algunas aún sin finalizar. En ellas se encuentra un gran número de casas con patios.

Imágenes 20 y 21: Urbanización Olón



Urbanización “Ventura Resort”, por la carretera principal, comuna Olón.
Fuente: La autora, 2022.

Desde la carretera principal solo se pueden ver las garitas de entrada y los guardianes, a los que hay que dar aviso para entrar a la zona residencial. La playa es larga, abarca cinco kilómetros y colinda con la comuna vecina Curia. Sin embargo, solo en una pequeña parte de la playa, frente al sector céntrico, se ha instalado el comercio: los parasoles y las cabañas rústicas que ofrecen almuerzos, platos a la carta y cocteles. Alrededor de la parte céntrica se ubican las ciudadelas privadas, donde generalmente los propietarios de las casas lujosas son los que ocupan la playa frente a sus inmuebles.

Caminado por las tres calles que constituyen el centro, uno se puede topar con extranjeros que van con su tabla de surf o se desplazan en bicicleta, mientras que los *expats*, retirados de los Estados Unidos y Canadá, se encuentran reunidos en las cafeterías o restaurantes para conversar en la tarde, y en las noches para jugar *poker*. La comuna Olón colinda con la cordillera de Chongón-Colonche, área donde se encuentra el “bosque protector”, que guarda una variedad de plantas, árboles y animales silvestres; parece “otro mundo”, no tocado jamás por la mano humana. Grandes cerros verdes se expanden hacia el infinito y la neblina que se cuelga en los árboles, crea un ambiente místico. El bosque protector se ubica al otro lado de la carretera. Es ahí donde además se encuentra el barrio de Las Palmeras y el barrio Los Ramírez, sectores habitados por nativos comuneros y migrantes laborales a quienes los comuneros rentan sus inmuebles. Las casas en esta zona son construcciones de cemento y sus fachadas exteriores coloridas entre amarillo, azul y verde. Construcciones parecidas se encuentran en la parte céntrica y generan un contraste frente a las casas vacacionales de los residentes nacionales y extranjeros.

En Olón aparecen 241 propiedades legamente registradas en el Registro de la Propiedad, escrituras públicas que pertenecen a actores externos, residentes nacionales e internacionales. Dos veces más de lo que registra la comuna Montañita con 106 propiedades inscritas, mientras que en Libertador Bolívar aparece solo una. Es esta la razón, la comercialización territorial y la inversión de capital foráneo lo que transformó a estas comunidades anteriormente agrícolas en sitios turísticos, nacional e internacionalmente conocidos. En 2018 y 2019 Ecuador recibió 1.5 millones de turistas internacionales, 38 % entre 20 y 40 años, el rango de edad que responde a las ofertas que proporcionan Montañita y Olón: un turismo de playa y diversión. Adicionalmente, estas comunas recibieron durante

2018, 1.2 millones de turistas nacionales, la mayoría de los visitantes, provenientes de la ciudad de Guayaquil (Ministerio de Turismo e Instituto Geográfico Militar, 2020).

Figura 2: Mapa comparativo

	Libertador Bolívar	Montañita	Olón
Extensión territorial	1476 hectáreas	1414 hectáreas	5724.55 hectáreas
Número habitantes (número aproximado)	4000	5000	4000
Número familias (según testimonios)	950	1000	750
Afiliados (según registros)	812	1181	680
Asistencia a asambleas (según testimonios)	100-200	100	50-100
Fecha de constitución	1938	1938	1938
Propiedades registradas (Registro de la Propiedad, Santa Elena)	1	106	241
Registro establecimientos turísticos (Ministerio de Turismo, Santa Elena)	2	78	22

Mapa comparativo de los tres casos de estudio.

Fuente: La autora, 2022.

Lo que interesa mostrar en las siguientes páginas es el camino de la transformación que experimentaron las comunidades desde el tiempo colonial hasta la actualidad. Para ello, se enfatizan dos etapas temporales: la primera modernidad, el tiempo colonial, y la segunda modernidad, desde los años 30 hasta los años 80. A partir de estas épocas, se mostrarán los hitos principales que causaron cambios estructurales en las vidas y economías de las comunidades. Estos momentos históricos constituyen los antecedentes que conducen a la situación actual, el desarrollo y la expansión turística, resultado de la intervención de actores externos, inversiones, residentes y luego agentes políticos. Igualmente, cómo se acercaron las comunidades, anteriormente autónomas y básicamente aisladas, a las urbes, a los nuevos patrones y parámetros hegemónicos, creando espacios jerárquicos y desiguales basados en

la articulación de nuevas dependencias, que terminaron confrontando su autonomía comunal y territorial.

1.1. La primera modernidad (el tiempo colonial)

A partir de la primera modernidad, que se inicia con la conquista española, comienza lo que Mignolo (2000) determina como la “misión civilizatoria”, la imposición y expansión de valores y patrones eurocéntricos y occidentales. Lo que aquí y en las siguientes páginas interesará rescatar en relación con nuestro caso de estudio, será las herramientas que se activaron por parte de las comunidades de la Costa, para enfrentarse a los cambios y transformaciones.

Gracias a las investigaciones de la antropóloga Silvia Álvarez (2001), que analiza de manera extensa y detallada el devenir histórico de las actuales comunas desde el tiempo precolonial, percibimos entidades que se enfrentan a las construcciones binarias, a través de las que comprendemos nuestra realidad. Así, por un lado, desafían las representaciones del “indio”, al cual se lo reduce a una “naturaleza animal” (Fitzel, 1994), y su clasificación que se debe leer en contraste a su contraparte que es el mestizo/blanco “civilizado”; y, por otro lado, su capacidad de negociación, que se deriva de la adaptación hacia patrones y parámetros occidentales y predominantes para “resistir” (Álvarez, 2001).

Este es el hilo conductor que atraviesa las distintas épocas y coyunturas históricas. La negociación, según la autora, son “aquellos elementos que les permiten interactuar con el mundo de los blancos, para sus negocios o para su defensa legal, pero mantienen los principios de adscripción a la comunidad para conseguir un mayor control sobre sus condiciones de vida” (Álvarez, 2001: 227). A través de la capacidad de negociación, las comunidades lograron expandir y mantener una “autonomía relativa” que, para Álvarez, consiste en la coexistencia con un sistema que los tolera o no los logra absorber (Álvarez, 2001).

Se mostrará cómo, a través de la negociación, se solapa autonomía y dependencia, así como adaptación y resistencia o distanciamiento, condición que ubica a las comunidades en el

marco de los estudios decoloniales como ejemplo empírico. Desafiar las polaridades, sin embargo, no implica no haber vivido y sufrido la experiencia colonial del subalterno. El pueblo comunero peninsular está ubicado desde “afuera” en un limbo, por no ser tan “otro” como el otro, pero que es demasiado “otro” para ser “nosotros”. Genera, como veremos más adelante, el no reconocimiento de su condición étnica en el ámbito político y jurídico por parte de los actores externos. Condición que en los conflictos territoriales lleva a la negación de derechos especificados en el marco de la protección territorial de comunidades, pueblos y nacionalidades étnicas. El desafío de aquí en adelante consiste en la creación de un diálogo entre las percepciones y dinámicas “externas”, que condicionaron las prácticas y comportamientos “internos” y las experiencias y miradas locales de aquellos que “viven la experiencia colonial y asumen el lugar del enunciado” (Mignolo, 2000). Esto a través de una tercera voz, la persona que escribe estas páginas, que interpreta la información obtenida.

Hidrovo (2005) señala que los pueblos indígenas de la Costa, desaparecieron de los registros y crónicas de los conquistadores, pese a que existen “hallazgos arqueológicos y la datación de restos [que indican] con claridad que estaban activos cuando los españoles llegaron a esta zona” (Ballesteros, 2007: 455). Ballesteros habla de una “invisibilización de los pueblos indígenas”, resultado de la obsesión española por encontrar a los incas, y el obvio desinterés por los habitantes de la Costa del Ecuador. El autor explica su presencia marginal como “más laxa y beneficiosa para los indios” (2007: 455). Esta condición particular, como señala Álvarez (2001), unida a la capacidad de negociación, permitió mantener cierta autonomía en los espacios de reducción y expandirlos, aún más, hasta que los espacios de reducción, finalmente, se transformaron en “grandes territorios étnicos”.

Mapa 6. Grandes comunidades étnicas



Mapa de los grandes territorios étnicos durante el tiempo colonial.
Fuente: Álvarez, 2001: 219.

Durante el siglo XVI, el impacto colonial se sentía en la zona costera, debido al fraccionamiento de las unidades mayores precoloniales, habitadas por los guancavilcas. Estos espacios, que se extendieron desde la isla Puná hasta las provincias de Guayas y Manabí, fueron regulados a través de la figura del cacicazgo (Álvarez, 2001).

Las reducciones respondieron a las políticas de segregación que permitieron la creación de límites geográficos y simbólicos y mayor control sobre los pueblos indígenas. Subsumidos en el término “costeños” o “indígenas de la Costa”, a partir del siglo XVI, se convirtieron en productores y comerciantes, primero del tejido de algodón y luego de ganado. Su oferta, como señala Álvarez, se orientaba a las demandas del mercado colonial y permitía articular un sistema mercantil colonial con la producción de textiles de algodón. Primero fue el algodón y su comercialización lo que les facilitó la paga de tributo. Luego, con la abolición del sistema de encomiendas en 1580 y el ganado como principal mercancía, se creó la necesidad de acceder a los pastizales y a los antiguos pozos de agua, ubicados fuera de las reducciones (Álvarez, 1985). De esa manera, hasta el siglo XVIII, las poblaciones lograron recuperar y expandir su territorio de convivencia, espacio sociocultural en el cual se

mantuvieron las formas organizacionales tradicionales del cacicazgo. Las antiguas reducciones se convirtieron en cinco “grandes comunidades étnicas” y persistieron hasta la etapa republicana, a finales del siglo XIX. Las extensiones territoriales se consiguieron con la compra directa a otros propietarios o a la corona. Lo que demuestra, por otra parte, el alto grado de liquidez monetaria con el que contaba el grupo, que lograba “manipular” los términos de la lógica mercantil a su propia conveniencia y se permitía “aprovechar disposiciones jurídicas que los favorecen en las compras de las tierras (Álvarez, 2001: 243).

La transformación en “comerciantes” tuvo como consecuencia la recuperación y extensión de su territorio. Requería, sin embargo, la adaptación de los patrones y códigos predominantes. Esto trajo la “pérdida” de parámetros culturalistas, como son el lenguaje, una vestimenta “propia” u otros marcadores legitimados como propios. Sin embargo, tenía como efecto el recuperar y expandir el territorio, su espacio de producción, de convivencia y de reproducción (Álvarez, 2001). En este caso, se habla de un proceso de “aculturación” o “adaptación” hacia parámetros dominantes, lo cual sería una forma de “resistencia encubierta”, que consistía en una “coexistencia negociada” (Álvarez, 2001), o “resistencia creativa” (Ballesteros, 2007), contraria a otros grupos étnicos de la Amazonía o de la Sierra, que resistieron a través de rebeliones, escondiéndose o en refugios. Esto implicaba, según Hidrovo (2005 en Ballesteros, 2007), camuflar su esencialidad, adaptarse a los códigos dominantes y desarrollar un proceso interactivo con los grupos de poder. Ballesteros hace énfasis en crónicas de la época que se enmarcan en la “desindianización”. Según Bernardo Recio, misionero jesuita “estos indios de Guayaquil y de muchos pueblos que hay en su jurisdicción, son muy ladinos. Ellos visten a la española, aunque por el calor de la tierra andan sin pelo. Ellos hablan bien el romance... parecidos en esto y otros modales a los andaluces” (Ballesteros, 2007: 458).

1.2. La segunda modernidad y la modernización (desde los años 30 hasta los años 80)

Desde finales del siglo XIX hasta los años 80 ocurrieron dos sucesos que transformaron las estructuras sociales y productivas de las comunidades: la sequía, que inició a mitades del

siglo XX y la remodelación de la carretera principal (finales del siglo XX), actualmente llamada Ruta de la Spondylus, que conecta a las comunidades rurales con las zonas urbanas.

Mapa 7. Ruta de la Spondylus



Ruta de la Spondylus, carretera principal
Fuente: Tripadvisor, s/f.

Además, fueron estos dos sucesos a partir de los cuales se fortalecieron las interconexiones entre “dos mundos”: el mundo hegemónico-urbano-moderno y el mundo comunitario. El segundo, que subsistía a través de redes comerciales, que se habían consolidado desde tiempos coloniales y que funcionaban y seguían reglas internas locales. Álvarez (2001) señala que, aunque los indígenas de la Costa se habían orientado hacia las demandas del mercado colonial, este no logró controlar al aparato productivo indígena.

Las redes de comercio establecidas desde tiempos precoloniales permitieron a los comuneros de la Costa, hasta principios de siglo XX, existir de manera autónoma, básicamente “aislados geográficamente” y desvinculados de la imposición del aparato público. “Nosotros tenemos linderos con Guayaquil, todo esto era Guayaquil y no llegaban las ayudas porque era un

cantón muy grande, por eso es que nos hicimos provincia” (presidente, JA, Libertador Bolívar, 2021). La subsistencia y una carretera en mal estado les permitió vivir al margen de las presiones y patrones impuestos por el mercado, y mantener una “autonomía relativa”.

Siendo ganaderos, pescadores y agricultores vivían de la tierra y del mar. Subsistían de las cosechas, de la cacería y de la pesca. “Todo mundo tenía su casita en la montaña” (comunero, anciano, FG, Montañita, 2021). Los comuneros recuerdan que existían caseríos de alrededor de 200 personas que se asentaban en las montañas; sus casas eran construidas a mano y con caña:

No existía ni el jabón; decían que había un jaboncillo que era de una mata, en donde había una bolita y ese era el jabón que se llamaba jaboncillo. Con eso lavaban la ropa, no era el jabón que nosotros ahorita decimos un jabón y hace espuma, era un jaboncillo. Mi mamá a veces me dice: “ahora todo se tiene que comprar, antes nomás se lavaba en el río, ahora no, si no hay la plata para comprar ¿cómo se lava la ropa?” Me decía ella qué para sacar las manchas (usaba) la hoja, si se te manchó algo de plátano, esa hoja la cogía y la migaba ahí, y eso sacaba la mancha. La gente solamente vivía un poco de la pesca artesanal, y también se vivía de la agricultura porque la gente todavía tenía chacras (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón, 2020).

Yo recuerdo que mi mamá nos hacía nuestra propia vestimenta a nosotros porque venían solo los paisanos a vender telas. Y a la que le gustaba la costura... No había tampoco costurera, sino que cada uno se hacía su propia vestimenta. Entonces ella nos decía que ella se ponía un vestido y de ahí nos medía y los cortaba, cosía a mano los vestidos y todo eso. Para el receso yo no pedía plata, nos daba mi papá un guineo, una naranja, y una mandarina y eso era para mí receso. Todo era construido por nuestros mismos padres, nuestras mismas mamás; entonces esas eran nuestras mochilas, si la otra llevaba una rayadita, otra floreadita, igual eran nuestras mochilas nuevas, como de telita. Nos hacían con tiritas nuestros moños; nos hacían nuestras trenzas con tiritas (comunera, dirigente junta de agua, MR, Olón, 2020).

El papá armaba esas zapatillas con llantas de carro, que las cortaba y le hacía una trenza; con eso íbamos y vamos a la montaña. Cubre las espinas, cualquier cosa. Pero con el lodo hasta acá, no había botas ni zapatillas. Pero bueno, antes no había, ni siquiera zapatos (comunero anciano, FV, Montañita 2021). Solo andábamos a pata, así no más. En pleno lodo, porque cuando tenía 10 años, ahí sí llovía hartísimo (comunero, anciano, FG, Montañita, 2021).

Aunque los testimonios recalcan que aquellos tiempos fueron “épocas duras” por el trabajo físico en las montañas, las lluvias y la infraestructura precaria, señalan que vivían “tranquilos”, debido a condiciones de subsistencia que permitieron una independencia parcial hacia el mercado y una “autonomía relativa”:

Antes vivíamos más tranquilos, porque si tenía que comer, yo tenía que irlo a ver nada más, así no tuviese ni un centavo, pero yo lo iba a ver, iba a la playa, iba a pescar, iba a atarrayar, iba a sacar los camarones. Íbamos al manglar de Olón y sacábamos los cangrejos, sí queríamos comer un cangrejo; todo como que íbamos a ver nomás (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón, 2020).

Los productos complementarios (arroz, sal, azúcar, tela para ropa) se obtenían con el intercambio y luego con el comercio, primero a través de sus redes costeras marítimas, que se mantenían desde tiempos precoloniales y luego vía terrestre. Álvarez (2001) en este caso habla de un “comercio costanero recíproco”, que inició en el período precerámico 3500 a. C, entre Ecuador y Panamá, incluyendo México y el norte de Perú. La autora se refiere a un comercio donde cada comunidad se dedicaba a una propia red de comercio. Con la creación de “puertos de comercio” durante el Período de Integración (899 a. C - 1530 d. C), este tipo de comercio se formalizó, surgiendo los “comerciantes profesionales”, que se encargaban de la distribución e intercambio de artículos. “Las interacciones sociales desde formas de reciprocidad al comercio con obtención de ganancia y acumulación de capital, se expanden en el ámbito local y regional hasta enlazar a larga distancia circuitos que unen la costa norte del Perú con regiones de México” (Álvarez, 2001: 141).

En el caso de las comunidades de Manglaralto, el comercio marítimo se llevó a cabo hasta la mitad del siglo XX, desde el puerto comercial, que se creó a finales del siglo XIX (Borbor, 2012). Las comunidades de la zona eran productoras de tagua y paja toquilla, exportadas hacia el extranjero y también comerciadas entre las comunidades cercanas.

El desarrollo industrial y comercial que tuvo la parroquia fue de considerable importancia para la economía del Gobierno nacional. En 1903 el puerto de Manglaralto fue declarado abierto a la exportación. Fue tan importante la producción de la paja toquilla en Manglaralto que el país la empezó a exportar a Japón y Alemania. A Perú e internamente, era llevado a las industrias de las provincias dl Cañar, Azuay, Imbabura y Pichincha. En Manglaralto se dedicaron a la exportación de la paja toquilla (Borbor, 2012: 6)

Manglaralto era un puerto, porque ahí venían los barcos, los primeros barcos. Eso tendría que ser de 1900 a 1920, por allí, o 30 (comunero, LJC, Libertador Bolívar, 2021). La tagua se exportada a Perú. De allá venían a comprar aquí. En ese tiempo había el muelle de Manglaralto. También se la llevaban a Alemania, al puerto llamado Hamburgo. Exportaban la toquilla y también la elaboraban como sombrero. La paja toquilla y la tagua fueron exportadas. La mayoría se dedicaba a la elaboración del sombrero. Aquí lo procesaban. Ahí llegaban por el muelle, por todo el comercio, vía marítima, por eso venía la gente a comprar a Manglaralto”. Sombreros de paja toquilla vendían en Engabao, el

Morro y playa del Morro. La paja era trasladada para allá (exdirigente, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021).

Se comercializaba en otro lado, teníamos carros, se llevaba a Cuenca. Primero era por agua y luego por tierra. En esa época a los botes los llamaban “balandras a vela” (comuneros, GR. Y JB. Libertador Bolívar, 2021).

Para poder traer lo que eran otras cosas, aparte de lo que es el sustento diario, traer vestimenta y todas esas cosas, tenían que viajar días para poder llegar para allá (Santa Elena). Siempre han venido para acá (Olón) los paisanitos a vender ropa, telita, porque venían a los pueblos. Antes era tela nomás, nada de ropa construida, acá mismo la gente construía su propia ropa, solo vendían la tela (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón 2020).

Los caminos que existían en este entonces eran caminos vecinales que se fueron haciendo al caminar. La movilización hacia las ciudades cercanas estaba restringida, debido a las condiciones de las vías terrestres. Para poder acceder a lo que eran productos y bienes, aparte del sustento diario, tenían que viajar días:

Eran caminitos así nomás, no era que estaba amplio ni nada. (...) era nomás trocha que hacíamos con machete para poder nosotros trasladarnos al campo (exdirigente, GP, Olón, 2020).

Para irse al subcentro que quedaba en Manglaralto, para ver una pastilla, se debía ir en burro (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón, 2020).

El comercio terrestre aumentó alrededor de los años 60, cuando existían dos carros que trasladaban a los comuneros hacia La Libertad, la ciudad más cercana. “Había dos carritos para viajar a Libertad. Uno tenía que esperar la marea, que se vaciara el mar para que el carro pudiera pasar” (comunera, anciana, LR, Olón, 2020). Viajábamos en dos carritos que venían de Santa Elena, al uno lo llamábamos “la lechera”, y al otro carrito lo llamábamos “siéntate bueno”, porque el carrito siéntate bueno, andaba en plataforma no más; se sentaba uno y se iba a un lado la carrocería” (expresidente, anciano, FM, Olón, 2020).

Las carreteras no eran asfaltadas como ahora. Llovía y se dañaba. (expresidente, TB, Libertador Bolívar, 2021).

Había ríos por estos lugares, el pueblo no era poblado, existían casas, pero lejanas, la gente no transitaba muy tarde. Para conseguir alimentos había que viajar hasta Santa Elena, y en los tiempos atrás no había ni buses, entonces siempre, por ejemplo, había un carro por ahí pequeño que viajaba hasta ese lugar una vez a la semana. Entonces, alguien

del pueblo tenía que ir, los otros encargaban y luego se repartían acá y cosas así (comunero, joven, A. Libertador Bolívar).

Primero la gente, nosotros, los habitantes no pisábamos este asfaltado como usted lo ve; pisábamos lodo y tierra porque así se vivía primero (expresidente, CA, Libertador Bolívar, 2021).

Antes, para ir a Libertador o a Guayaquil, para llegar a Guayaquil entre ir y regresar, se andaba con caballo, una semana. Para viajar en carro se hacía cuatro horas para llegar a Libertad. La carretera era dañada. Antes la carretera era mala. Se pasaba por la playa. Se subía por San Pedro [comuna dentro de la parroquia de Manglaralto]. Del año 50/60, 65, por ahí, era complicada la cosa para viajar (comuneros ancianos, PR. Y AM, Olón, 2020).

La infraestructura era precaria en esta época. Recién a partir de los años 80 —época en la cual se consolidaba la inmigración desde las ciudades hacia las comunidades, la venta territorial y los inicios turísticos—, las comunidades recibieron luz eléctrica y agua potable:

Cuando llegó la luz yo tenía aproximadamente 30 años. Ya tengo 70 años. Ya hace 43 años (...). Postes de madera, una allá, otro allá, llegó la central de Manglaralto. Te daban luz hasta las 12 de la noche no más. Antes de que fueran las 12 de la noche, ya daban aviso de que ya iban a cortar la luz. Bajaba la luz y de vuelta venía. Cada uno busca su casa porque ya apagaban y esto quedaba en tinieblas. También llegó [el agua potable] después de que llegó la luz; ya tiene aquí unos treinta años. Nosotros salíamos a la montaña, los padres nos mandaban con los burritos y los barriles de agua a los pozos en Manglaralto, allá cargábamos las pipas de agua, una en cada lado (comunero, anciano, FV, Montañita, 2021).

El agua teníamos que traerla a lomo de bestia o digamos a las carretas, que anteriormente usábamos aquí nosotros. Del río, digamos en una distancia de aquí a 3 kilómetros. Era bastante duro. Vivir en un pueblo sin luz, vivir en un pueblo que no tenía agua... claro, teníamos el río, pero a una determinada distancia; caminar en caminos con lodo y todas esas cosas. La luz llegó en el año 1983 y el agua en el año 1982 (exdirigente, GP, Olón, 2020).

1.2.1 La sequía: de “aislamiento geográfico” a la interconexión entre el mundo comunal y el mundo urbano

La sequía, el primer hito de la transformación social y económica que vivieron las comunidades, se inició a mitad de siglo XX, y produjo la inmersión de los pobladores en el mercado laboral y en la venta de su mano de obra. Hablamos de una época que estuvo guiada por un modelo económico que actuó en pro de la industrialización, modernización y

privatización. Fueron tiempos en los que se fortalecieron las relaciones de dependencia entre Ecuador, Estados Unidos y los países europeos, con la integración del Ecuador al mercado internacional y la exportación de materias primas. Bajo esta coyuntura histórica, marcada por la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), la caída de los precios y demanda de la exportación del sombrero de paja toquilla, la zona costera que contaba con grandes extensiones de bosques secos, se convirtió en el principal proveedor de materia prima para el mercado de carbón y madera, exportado el carbón a las ciudades y la madera a nivel nacional e internacional (Álvarez, 2017). La deforestación deterioró los recursos naturales y agudizó una sequía que duraría diez años.

La sequía en la provincia de Santa Elena, que cuenta con una extensión de 605 000 hectáreas, duró hasta los años 60. La agricultura decayó y junto a ella su fuente principal de subsistencia. A partir de este momento, en la Península de Santa Elena las tasas de pobreza aumentaron, llegando a su máximo en los años 60 (Álvarez, 2017). Se disparó una ola migratoria hacia las ciudades cercanas, donde los comuneros fueron explotados bajo condiciones laborales precarias. Mucha gente migró a las ciudades, los que se quedaban vivían de las remesas que sus familias les enviaban. Comuneros recuerdan:

La sequía, señorita, entró como en el mil novecientos cincuenta, nos llevó abajo todo. Se nos secaron nuestros pajales, todo, todo se nos fue abajo, el café... (expresidente, anciano FM, Olón, 2020). Hubo como siete años de sequía... El campo abandonado... tuvimos que emigrar, salir a otro lado a trabajar... Salimos a emigrar con el maletín y el machete, a Santo Domingo, Balzar, Yaguachi, Milagro, Naranjal, Machala, puro machete. Yo en ese entonces tenía 16 años... nos íbamos por tres, cuatro meses y regresábamos acá. Ya de por allá traíamos plata (comunero, anciano, FV, Montañita, 2021).

La gente no sabía qué hacer. Los compañeros que se fueron se fueron porque vendieron sus pertenencias. Los que se quedaron, se quedaron porque no tenían plata para el pasaje (comuneros, ancianos, PR. Y AM, Olón, 2020).

Al ser un “otro”, esto determinó la posición social del comunero dentro del mercado laboral. En este caso, Sousa Santos (2005), a través de los conceptos de “desigualdad” y “exclusión”, explica cómo se justifican las políticas de marginalización ante los principios generales de la vida social, basados en valores que definen la modernidad: igualdad, libertad y fraternidad⁹. “La igualdad, la libertad y la ciudadanía son reconocidas como principios

⁹ *Liberté, égalité, fraternité*, principios centrales de la Revolución Francesa e ideal de una sociedad libre, igual y colaborativa. *It is based on liberty, guaranteed by the primacy of the law on individual interests; on equality between*

emancipatorios de la vida social. La desigualdad y la exclusión tienen entonces que ser justificadas como excepción o incidentes de un proceso social que en principio no les reconoce legitimidad alguna” (Sousa Santos, 2005: 9). Para el autor, la desigualdad se basa en los planteamientos marxistas de la relación entre capital y trabajo. El acceso al capital económico determina la posición social en el mercado laboral. “La relación capital/trabajo es el gran principio de la integración social en la sociedad capitalista, una integración que se funda en la desigualdad entre el capital y el trabajo, una desigualdad clasista basada en la explotación” (2005: 10). Esto constituye un fenómeno socioeconómico ligado al capital monetario, cuyo grado extremo se materializa en esclavitud.

Señala, refiriéndose a Foucault, que la exclusión consiste en un fenómeno cultural y social. Enfatiza las categorías socialmente construidas y naturalmente asumidas, como indicador que justifica la exclusión. “La descalificación como “loco” o como “criminal” consolida la exclusión y es la peligrosidad personal la que justifica la exclusión” (2005: 10). Se basa en el discurso hegemónico que justifica la superioridad de una cultura mediante “la verdad” y la naturalización de dicha “verdad” que crea un “nosotros” y rechaza al “otro”. Las comunidades constituyen ejemplos en los cuales se solapan e interconectan estas dos formas. Su condición étnica y su posición social “excluida”, se pone de manifiesto con la sequía y luego, como veremos, con la industria turística, que llevó a cabo una inclusión desigual al mercado laboral, que culmina también en la explotación de su mano de obra:

Yo entré a trabajar, pero con un sueldo que casi no me alcanzaba para mucho. Yo había entrado con el contrato que tenía que atender al negocio, ver que el negocio estuviera bien, pero me dijo (el jefe), “sabes que tienes que también atender a los perros, dales de comer”; entonces, esto no habíamos hablado, no era parte del contrato, pero un día vino así... que también le tenía que cambiar la llanta del carro (expresidente, HS, Olón, 2020).

men and women, equality of opportunities, rights, and duties; on fraternity between all the French, whatever their condition or their origin (Chirac, 2003 en Spicker, 2006: 1).

1.2.2 La renovación de la carretera principal y la llegada de los primeros residentes

El segundo hito, que generó las condiciones sociales y productivas de las comunidades actuales, constituye la remodelación de la carretera principal que las conecta a Santa Elena con las ciudades cercanas, en los años 50 (Álvarez, 2001). Es resultado y materialización de una época que estuvo marcada por fuertes transformaciones a nivel productivo y político después de la Segunda Guerra Mundial. Bajo el paraguas del desarrollo se instalaron programas guiados por los acuerdos entre el Fondo Monetario Internacional y el Ecuador, para negociar la deuda externa con acreedores internacionales. Se generó un modelo de industrialización y sustitución de importaciones y políticas agrarias (reformas agrarias 1964, 1997), destinadas a generar productividad en el área agrícola y rural, favoreciendo a los grandes exportadores con créditos subsidiados. Lo expuesto tuvo como efecto la expansión de la lógica de inversión privada en las tierras comunales a nivel nacional, así también en la parroquia de Manglaralto. La carretera facilitó la conexión entre la zona urbana y la zona rural y, por tanto, la entrada de actores externos que enfocaron en este territorio sus intereses políticos y productivos en la época.

En el caso de Montañita, Olón y Libertador Bolívar, la llegada de los actores externos estuvo directamente vinculada con la regeneración de la carretera principal. Como veremos más adelante, a partir de los años 70 y 80 se podía ver la presencia de las ONG que se instalaron en esta zona, al igual que “hacendados” que llegaron de la provincia de Manabí a asentarse en la comuna de Olón para cultivar tierra y; finalmente, a partir de los años 90, ascendió el número de viajeros y aventureros que llegaron en búsqueda de una buena ola en la comuna Montañita. Fue el inicio de una nueva coyuntura, caracterizada por el desarrollo de la industria turística, que contribuyó para la transformación productiva y espacial a nivel local; dos décadas de inversión privada con la Revolución Ciudadana (movimiento político del llamado Socialismo del Siglo XXI, dirigido por el expresidente Rafael Correa Delgado, desde 2008 hasta 2018), cuando la industria turística se potencializó aún más. A nivel mundial, según la Organización Mundial de Turismo (OMT), en 2011 el turismo se convirtió en la industria principal, con la creación de la marca “Ecuador ama la vida”, que tuvo mucho impacto y posicionamiento internacional; así, Ecuador, en el 2012, logró establecerse como

tercer destino por descubrir, con mayor popularidad después de Vietnam y la India (Caiza y Molina, 2012).

Lo expuesto es el resultado de las políticas públicas, manejadas durante los últimos años, que veían en el turismo (sostenible) una prioridad nacional. El Socialismo del Siglo XXI, como se ha señalado en el capítulo anterior, propuso políticas de transición para salir del extractivismo, entre ellas, promover la diversidad cultural y natural que ofrece Ecuador y proteger el medio ambiente. Con la nueva Constitución del 2008, que creaba condiciones legales para garantizar un modelo sustentable de desarrollo, se reconocían los derechos de la naturaleza, con un “giro biocentrista [que] plantea nuevas formas de valoración ambiental y articulación de saberes indígenas” (Gudynas, 2009: 34). Este planteamiento, enmarcado en el Plan Nacional del Buen Vivir, tenía el objetivo de crear condiciones que permitieran una “auténtica democracia”. Con la descentralización del poder surgieron los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD) a nivel nacional y la creación de una democracia postneoliberal, que incluía la transformación de las relaciones sociales de producción, la disminución de las privatizaciones y la expansión de los servicios públicos. Así mismo, soberanía y protagonismo popular fueron los ejes clave de los planteamientos y políticas que se presentaban (Hamburger, 2014).

En este sentido, el Plan Nacional del Buen Vivir (2013-2017) estableció el turismo como uno de los sectores prioritarios para la inversión extranjera y nacional, y propuso que la inversión debía ir en concordancia con las iniciativas locales y la Constitución.

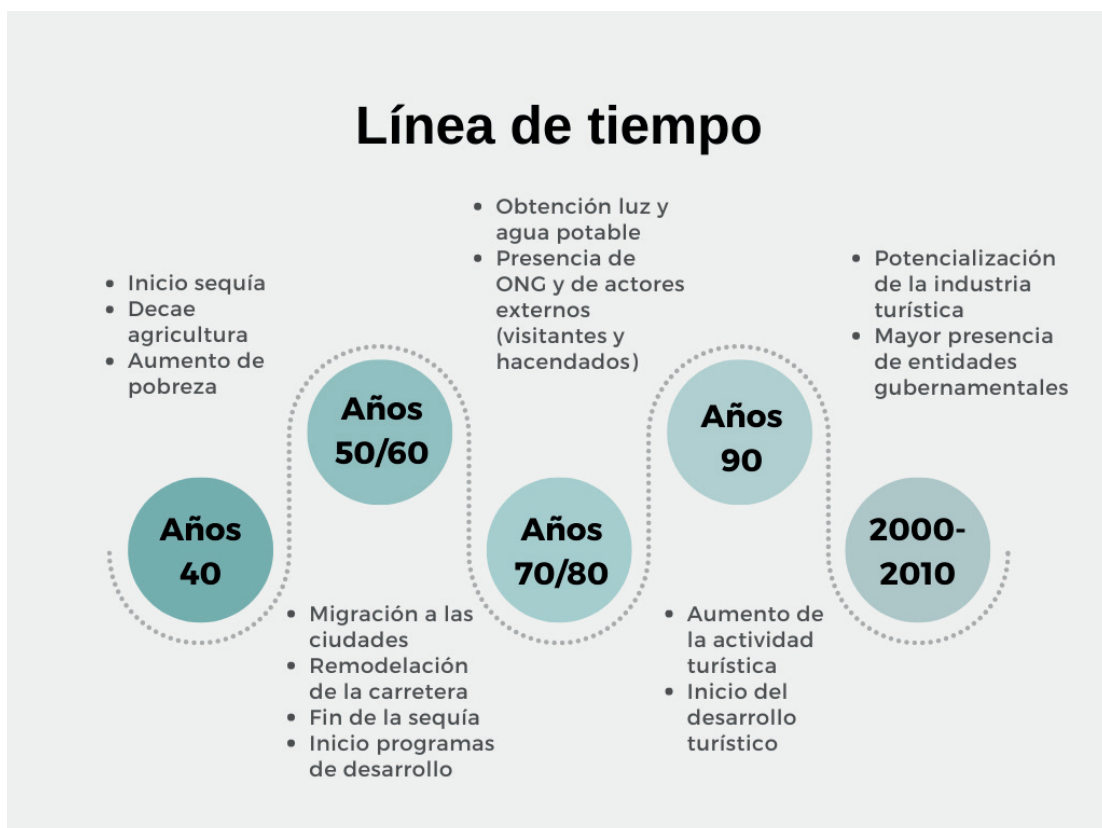
La Constitución reconoce, además, como formas de organización de la producción a la organización privada, comunitaria y mixta, mientras es deber del Estado promover el desarrollo equitativo y solidario de todo el territorio mediante el fortalecimiento del proceso de autonomía y descentralización, de ahí que la actividad turística al ser una actividad productiva se puede desarrollar desde la iniciativa privada y/o comunitaria (Bravo et al, 2018: 102)

Sin embargo, las políticas llevadas a la práctica no siempre cumplieron con lo planteado. Se promovía un modelo turístico transnacional basado en la inversión privada, que tuvo como resultado el desarrollo de proyectos residenciales gigantescos y la creación de una “mega infraestructura hotelera” (Bravo et al, 2018: 103), aprovechando los espacios rurales, aunque con incumplimiento de las normativas ambientales, con contrato de mano de obra nacional

barata y con la solidificación de una infraestructura que facilitaba las inversiones privadas y extranjeras (Greenpeace, 2009 en Bravo et al, 2018: 103).

Aunque la vida y persistencia comunal, su “autonomía relativa”, como nos muestra Álvarez en sus investigaciones, siempre se ha caracterizado y consolidado en coexistencia con el sistema hegemónico, a partir de estos hitos las interconexiones se fueron estrechando aún más. La sequía, y con ello la pérdida de las formas tradicionales de productividad y autosubsistencia, abrieron nuevos espacios de integración desigual, dentro del mercado laboral, justificados por la posición del “excluido”. La regeneración de la carretera a mitad del siglo XX y las políticas públicas del Socialismo del Siglo XXI, facilitaron y promocionaron la implantación de actores externos dentro de los espacios y territorios comunales. Esto abrió un campo de fuerzas desiguales, que instaló la propiedad privada y el capital económico traído por las inversionistas y empresarios, como ha sido en el caso de Montañita y Olón, lo cual ha marginado las formas de administración comunal.

Figura 3: Línea de tiempo



Resumen de los acontecimientos históricos, que afectaron a las comunas de Manglaralto. Fuente: La autora, 2022.

2. La reproducción del discurso hegemónico a nivel local

El territorio es el fundamento de la “autonomía relativa”, conseguida con la recomposición de las antiguas unidades étnicas (Álvarez, 2001). Con esta se creó un espacio donde se podían reproducir libremente códigos y parámetros culturales y sociales propios, es decir, la constitución de un espacio libre de la influencia (física) de los grupos y poderes hegemónicos. El “territorio étnico”, que ofrece un espacio cultural autónomo donde se reproduce la vida social y organizativa, política y cultural, con la industria turística y los actores externos que intervinieron en el territorio étnico, provocó que la “autonomía relativa” comenzara a tambalear. A partir de los hitos señalados, la sequía y el mejoramiento de la carretera principal, se crearon condiciones que permitieron un estrechamiento entre los espacios urbanos y rurales, que, aunque siempre habían mantenido conexiones, la diferencia se daba con la penetración física en las tierras comunales. Tal estrechamiento o acortamiento de distancia entre los “dos mundos”, condujo a nuevas dependencias que desafiaban esa autonomía relativa, consolidada con la recuperación territorial durante el tiempo colonial, y definida por la capacidad de negociación y adaptación con relación a los patrones culturales occidentales.

En los años 80, con la presencia de los actores externos se había consolidado ya un nuevo hito en la transformación de la vida social comunitaria. Fue una época marcada por las políticas neoliberales que se fueron estableciendo a partir de los años 50 en el Ecuador, y que respondían al discurso de erradicación de la pobreza. El énfasis de las políticas públicas se encontraba en las privatizaciones y proyectos de modernización, que incluían al área rural. Bajo este paradigma se crearon varios planes de desarrollo, que multiplicaron la instalación de ONG en el país. En 1982 se presentó el proyecto de ley para abrir las tierras comunales al mercado. Aunque dicha ley fue rechazada por la Federación de Comunas del Guayas, organización que se consolidó a mitades de los años 60 como respuesta a los primeros grupos económicos que empezaron a cuestionar la propiedad comunal (Álvarez 2001), se dio el comienzo de la transformación espacial de las tierras comunales, en el marco de la industria turística.

Lo que en esta parte interesa mostrar son los inicios de la industria turística en los tres casos de estudio y, a partir de esto, la penetración de los valores y parámetros hegemónicos

occidentales en las esferas locales. Para ello, se hablará de los acontecimientos que convirtieron a las tres comunas señaladas en espacios turísticos, destacando los impactos de la industria turística a nivel local. Se enfocarán las privatizaciones y sus consecuencias de segregaciones espaciales y la lógica mercantil que comenzaron a influir en la realidad comunitaria, que hasta ese momento poseía un carácter recíproco basado en el intercambio. Es decir, el estrechamiento entre estos dos espacios (lo urbano y rural) lo que trajo fue la penetración física de actores externos que impusieron discursos, valores, políticas y prácticas hegemónicas, que comenzaron a entrelazarse con las lógicas internas comunitarias.

Se detalla aquí los impactos que generó la industria turística a nivel comunal, y se analiza las formas de intervención por parte de los actores externos: empresarios y entidades gubernamentales. Con esto el objetivo es mostrar las consecuencias y repercusiones de una industria enmarcada en el sistema mundo. Las siguientes páginas se enfocarán —si hablamos de “dos lógicas” y “dos mundos” —, únicamente en el lado dominante, es decir, deja fuera las intervenciones y respuestas de las comunidades ante estas transformaciones e intervenciones. Más adelante se examinará en detalle la constitución de su lógica interna y cómo esta negocia y se interrelaciona o yuxtapone con las imposiciones hegemónicas. Entonces, primero se mostrará, a través de las intervenciones de los actores externos, las imposiciones del discurso hegemónico y cómo este se articula de manera multifacética a nivel local, para después enfatizar en las prácticas comunitarias que deben ser comprendidas como respuesta a aquellas influencias.

2.1. Los inicios del turismo desde los años 80

El inicio de la industria turística, resultado de la regeneración de la carretera principal, comenzó a partir de los años 80 a través de la llegada y el asentamiento de actores externos. En el caso de Libertador Bolívar, fueron las fundaciones y ONG, las interesadas en crear condiciones básicas enfocadas en la sanidad y la higiene, para luego promover el oficio de las artesanías. En Montañita, en cambio, fueron los viajeros nacionales e internacionales que, por las condiciones naturales que ofrecía la comuna para la comunidad surfista, empezaron a interesarse por sus tierras. Olón, por otro lado, que hoy en día se caracteriza por un turismo residencial, inició su auge turístico con la llegada de actores nacionales que contaban con un

alto poder económico y político (clase “pudiente” de Ecuador), y luego a través de migrantes jubilados de Estados Unidos y Canadá, que se radicaron en la comunidad.

Es importante anticipar que el turismo inició en una época marcada por depresión económica y productiva. Luego de la sequía, fueron piscinas camaroneras las que se habían instalado en el borde costero. A partir de los años 70, sufrieron la enfermedad de la “mancha blanca”, que afectó la cría de los camarones y causó el fin del auge de esta industria. Con ello, los comuneros perdieron sus fuentes de trabajo y empleo en las piscinas, o comercializando las larvas de camarón que recogían en la playa. Fue un momento crítico en el que “la gente no sabía qué hacer” (comuneros, GR. Y JB, Libertador Bolívar, 2021). En esta coyuntura, los visitantes foráneos, interesados en instalarse en las tierras, eran vistos como solución a la precaria situación laboral a la que los comuneros se estuvieron enfrentando durante aquella época. Constituye otro ejemplo que muestra la dependencia hacia el mercado y el camino hacia el insertarse en el mismo.

La interacción entre comuna y visitantes terminó en la entrega y comercialización de las tierras comunales. Las razones, sin embargo, deben comprenderse desde una lógica interna que aquí se topa de manera anticipada y breve. Álvarez (2001) señala que las antiguas comunidades de la Costa mantuvieron la práctica de economías de reciprocidad y colaboración. Prevalecía el intercambio, la importancia de las alianzas sociales entre familias, caciques, comunidades e incluso, como hemos visto, durante el tiempo colonial con la corona española. Las alianzas se basaban en relaciones de confianza que implicaban acuerdos compartidos, que buscaban velar por el bien colectivo. Esto se había manifestado en tiempos coloniales a través de la recuperación de los espacios de convivencia y la generación de bienes comunes, que crearon condiciones que permitían la (re)producción de la vida comunitaria, cuya base es el territorio físico.

Los actores externos fueron recibidos con las “manos abiertas”. “La gente de otra parte migraba y venía, iba a la comuna, solicitaba tierras; nosotros, con manos abiertas, entregábamos tierras” (expresidente, anciano, FM, Olón, 2020); pues veían en ellos aliados, para crear, a través de sus intervenciones y promesas, condiciones que permitieran, a los comuneros que habían migrado, volver a sus tierras natales y encontrar en el turismo una nueva base económica. “Como que la gente de Montañita es muy buena, viene una persona

de afuera e invierte y da obras y colabora, entonces le regala un pedazo de tierra” (comunero, Montañita en Lager, 2016: 74).

En el caso del Olón, los primeros actores que entraron fueron hacendados pudientes de Manabí y Guayas que desde los años 70 se aprovecharon de las grandes extensiones territoriales para fines agrícolas. Después de la sequía los comuneros habían retomado la agricultura de manera periférica para el autoconsumo y subsistencia. Los hacendados fueron recibidos y aceptados porque abrieron nuevos espacios laborales:

Ellos venían y sembraban, explotaban las montañas-virgen y todo. Esto de aquí era de un hacendado que se llamaba Francisco Callao, él sembraba cultivos de ciclo corto y daba trabajo a la gente para la producción, incluso hasta yo trabajé acá cuando salíamos de vacaciones. Él estuvo aquí 10 años, nos dio trabajo a todos. En las tierras que él compró, aquí cerca al lado del río, él sembraba productos de ciclo corto, como la sandía, el melón, tomate y pepino, toda cosa. Ahí, yo fui administrador también de esa hacienda y entonces, teníamos 150 trabajadores desde Cadeate, San Antonio para acá, y yo lo administraba. Era un señor, pero tan bueno, él me decía “Fernando, yo no quiero que en este pueblo se muera la gente, yo quiero ayudar a la gente, ayudarlos. Si se enferman, díganles que vengan. No tienen plata, que vengan, yo le ayudo”. Se enfermaba alguien, venían y decían “necesitamos la ayuda de su patrón, nosotros no nos entendemos con él”. “Venimos a molestarlo porque aquí tengo enferma a mi mujer, mi hermano o mi mamá, lo que sea”. Mi patrón le decía “¿cuánto necesita?” y te decía “300 o 200”, y él les decía “¿seguro que 200 dólares?”, le decía, “¿No va a necesitar más?”. “Bueno, deme 300”. Para ellos era un montón de plata. Le dio un cheque y le dijo: “vaya a Libertad, cámbielo” (expresidente, anciano, FM, Olón, 2020).

Asimismo, los residentes nacionales que ingresaron a mediados de los 80, crearon, para los comuneros, oportunidades laborales como trabajar en la construcción de las viviendas y casas vacacionales. Con la llegada de los primeros residentes nacionales se creó Oloncito, el primer barrio, ahora completamente privatizado:

Oloncito se hizo al principio por la comunidad, la comunidad fue primero y luego esto, que fue por el año 1980. Los hacendados eran gente de afuera, entonces aquí comenzó el desarrollo de la comuna (exdirigente, PO, Olón, 2020).

Está el sector de Oloncito, que es uno de los sectores de gente más pudiente. Ahí se ve mansiones (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón, 2020).

La creación de oportunidades laborales no era la única razón que explica la disposición comunal de entregar tierras. También estuvo vinculada a los conocimientos técnicos de

dichos actores externos y el capital económico que aportaban al desarrollo de la comunidad, lo que será analizado ampliamente en el siguiente capítulo sobre la intersección entre dependencias y autonomías en el caso de las comunidades de Santa Elena. Es importante resaltar aquí, que el ingreso de los actores externos ha sido negociado mediante el intercambio de tierras comunales con beneficios para el colectivo; haya sido porque implicaba una seguridad económica aprovechada para las familias de Olón, o porque aportaba al desarrollo de la infraestructura, hasta este momento, precaria e insuficiente del pueblo.

El turismo en Montañita se generó primero en el sector de La Punta, en donde se empezaron a levantar pequeños hoteles y restaurantes construidos por los actores externos, que luego se radicaron en la comuna. Por sus condiciones naturales, la formación de grandes y largas olas, Montañita pronto se convirtió en la “meca del surf”. Desde los años 90 recibió fama a nivel internacional, también por las competencias deportivas que se han desarrollado en ese ámbito:

Era un lugar “ultra surfer” nada más y solo llegó la gente que quería surfear. Se escuchaba de Montañita pero era un lugar súper aparatado. Se sabía que había olas increíbles, pero era aislado. La primera gente que me encontré aquí eran argentinos. La fama de Montañita se había corrido rápidamente (residente, Montañita en Lager, 2016).

Vista como “mina de oro” atrajo rápidamente a empresarios nacionales e internacionales. Con sus inversiones contribuyeron a un desarrollo turístico acelerado, que permitió al comunero consolidar nuevas fuentes de ingreso y regresar a su tierra natal. Igual que en el caso de Olón, para los moradores de Montañita, la llegada de los primeros actores externos era una oportunidad que generó un beneficio económico al bien común, consolidando una infraestructura básica que permitió el posterior desarrollo turístico (Lager, 2016). En la medida en que la comuna se fue convirtiendo en un espacio turístico, nuevos actores entraron con visiones distintas a los anteriores; su objetivo consistía en la mercantilización de la tierra y la productividad. Comprendieron el turismo como industria que beneficiaba a los inversionistas y empresarios.

Los primeros visitantes y residentes que llegaron a Montañita fueron viajeros y aventureros que disfrutaban la práctica de surf, quienes en su búsqueda de lugares para alimentarse y

hospedarse pronto se incorporaban a la vida comunitaria. “La gente tenía casas desocupadas porque los hijos venían cada fin de semana, cada mes, pero el resto del tiempo no había nada. (...) Alquilaban las casas y así comenzó el turismo aquí en el pueblo” (comunero, Montañita en Lager, 2016: 125).

Imágenes 22 y 23: Montañita antigua



Fotos de la comuna Montañita, antes del turismo.
Fuente: Anónima (2021).

En el pueblo existía solamente un restaurante al que llegaban los viajeros con arroz o pescado. Se les preparó el pescado muchas veces sin cobrar. Los pescados eran obsequiados por los pescadores cuando los viajeros les brindaban ayuda:

Aquí la gente pescaba. Entonces siempre llegaban a esa hora, y salieron en la noche a pescar. Llegamos a esa hora y un nativo nos dijo, “ayúdenos a agarrar la red”. Sacamos la red, sacamos el pescado y nos pagaron. Nos pagaron con tres pescados a cada uno. Fuimos a la casa de la señora Elena para que prepare el pescado (residente, Montañita en Lager, 2016: 124).

Por ahí nos regalaban un pescado los pescadores, y se lo llevábamos a la señora Elena para que ella lo cocinara, entonces, nos empezó a incluir en el menú, “¿vas a venir a comer?” y hacíamos arroz con menestra, y la abuelita de ella hacía unas empanadas que ahora son famosísimas (empesaria, residente, T, Montañita, 2021).

En el caso de Montañita, el viajero que llegó para disfrutar el pescado fresco y preparado en un pequeño restaurante de la comunidad, fue sustituido por los grandes y medianos empresarios que ingresaron a partir de los años 90 y a comienzo del siglo XXI. “Llegaron inversionistas extranjeros. Montañita era como un diamante, una mina de oro. Vinieron todos, canadienses, franceses, rusos, israelitas, americanos para invertir” (comunero, Montañita en Lager, 2016: 125).

Se constituyó un espacio en el cual se presentaban lógicas distintas: la lógica mercantil y hegemónica, que favoreció a la propiedad privada basada en el individualismo, en la urbanización y modernización, con sus características de desarrollo y desconfianza, frente a la lógica comunal interna, basada en las alianzas sociales, la confianza, y la posesión territorial individual o familiar, que reconoce la propiedad comunitaria compartida administrada por el cabildo comunal. Es importante anotar que estas dos lógicas, aquí presentadas de manera yuxtapuesta, se ubican en un marco jerárquico que favorece a la lógica mercantil y hegemónica. Esto, como se ha señalado en el segundo capítulo, trajo acciones legales e ilegales que terminaron en la privatización de las tierras adjudicadas a la comunidad. A partir de este momento el mercado territorial sobrepasó el control de la administración comunitaria. Las tierras entregadas seguían vendiéndose a segundos y terceros; las escrituras públicas obtenidas hicieron posible que la compraventa se realizara fuera del ámbito comunitario y la intervención de la comunidad:

Ellos ayudaron [primeros residentes] a los que estaban [comuneros]. Entonces en los [siguientes] años (...) los primeros dueños de las casas por acá ya han vendido a otros dueños, a otras personas las casas de la playa por el sector de Oloncito. Sí, ahora se han vendido a otros, hay personas que ya han fallecido y ya han dejado vendido (comunera, dirigente junta de agua MR, Olón, 2020).

Entraron nuevos actores, con intereses enfocados en el beneficio económico propio. Hablamos específicamente de actores ajenos del contexto comunal, de sus lógicas, prácticas, normativas y leyes internas, actuando desde un marco sociocultural eurocéntrico que desconoce la autonomía comunal. “Para hacer la discoteca no tenía que hablar con la comuna. En eso la comuna no tiene nada que ver, porque es una propiedad privada donde presenta los planos al municipio no a la comuna y el municipio da los permisos” (empresario 3, Montañita en Lager, 2016: 135). Otros empresarios agregan lo siguiente:

I am the king here in Montañita. I'm the owner of almost all this, the hotel Montañita, the disco Alcatraz and my restaurant. I bought almost all the block here. There was nothing, it was an estuary. I bought it from an Ecuadorian, Paco Sanchez. I'm the owner. The comuna is a piece of shit. They only want money, donations. I don't give them a cent. When I came to Montañita I saw that I could make good money here so I bought all the shit around here (empresario 1, Montañita en Lager, 2016: 134).

So, I built vacation rooms, suites with a high level of quality because I realized that I could make lot more money by renting daily and weekly, and not only monthly. I bought the land from a guy who owned it in 2006-2007. I bought eight lots from them. I built this

thing, went really well and bought three more. Bought all the land right up the hill (empresario 2, Montañita en Lager, 2016: 134).

Bajo este contexto Aledo (2008) y Santana Talavera (2001) señalan que la creación de “territorios turísticos” se caracteriza por la “pérdida” de rasgos culturales, lo que lleva a una transformación de valores, de identidad y de patrones de uso de la tierra. Aledo (2008) y Lapointe et al. (2018), además, agregan que la industria turística acelera los procesos generales de cambio social en el marco de procesos generales de la globalización. En el contexto del turismo residencial el autor enfatiza en las transformaciones espaciales que se consolidan con las urbanizaciones y los megaproyectos residenciales. En sí, es la intervención para modernizar y urbanizar los espacios turísticos que deben cumplir con los requisitos de las instituciones nacionales e internacionales (Lapointe, et al, 2018).

Mostramos así un ambiente que se enmarca en la tesis de la “homogenización cultural”. Aunque no haya duda de la expansión del modo de producción capitalista, no es mi intención presentar a las comunidades como “recipientes vacíos” arrollados por las presiones del mercado. Aunque las transformaciones e impactos causados por la industria turística son evidentes, y en este capítulo son presentados de manera detallada, más adelante se enfatizará la relación dialéctica y mecanismos de “resistencia”, que generan las comunidades para negociar su persistencia y autonomía relativa. En el caso de las comunidades, el turismo cambió la base de la distribución espacial y las privatizaciones crearon nuevas dependencias entre comuna y actores externos, con lo cual la “autonomía relativa” se vio “atacada” por la necesidad de ser renegociada constantemente. Así también la sociedad comunal se impregnó de valores hegemónicos, que celebraban el individualismo frente al sentido comunitario y la desconfianza que reconfigura las relaciones sociales:

La bondad de nuestros ancestros cambió por la obtención de recursos económicos, por adquirir un bien, un producto un servicio, y eso cambió con el turismo. La visión ahora es dar un servicio y el servicio tiene un valor” (comunera, miembro del cabildo, Montañita en Lager, 2016: 123).

El sistema cada vez se está empoderando casi de todo ya, es lo que ha pasado ahorita (...). Nos enraizamos tanto en este sistema [que] uno se va olvidando de las cosas básicas, que es tratar de vivir y sentir por los demás también (...) y en ese proceso para mí, para mí con mi pensamiento, se difundió mucho el concepto de ciudad, ¿Y qué hacen los profesionales en la ciudad?: trabajar yo, sobresalir yo; entonces eso se hizo visible (comunero, CF, Libertador Bolívar, 2021).

Es que no teníamos la cultura de comercio ni nada; por ejemplo, venías tú o sea como nosotros decimos, venía una gringuita a Olón y quería comer ¿verdad? Y vienes con dos amigos y dices: “Nosotros necesitamos comer algo, algún pescado ¿será que nos pueden preparar?”, porque no había restaurantes ni nada. “¡Con mucho gusto! Danos por favor una hora y te preparamos algo chévere.” La gente lo preparaba al fogón, asado, frito, o como quiera; te preparaban y te servían, con un juguito natural. “Ah, muchas gracias muy rico ¿cuánto le debemos?”. “Por favor, ¡qué está pasando! Nosotros le estamos brindando”. Esa es la actitud original nuestra y por eso en cada casa todavía no se pierde eso, llega alguien que es muy cercano, tenemos una buena relación de amistad y nosotros brindamos, no cobramos. En cambio, cuando ya la gente se despertó y dice “no pues, si esto es el turismo entonces sí, vamos cogiendo y vamos vendiendo algo”, y comenzó a vender (exdirigente, PO, Olón, 2020).

2.2. La intervención de actores externos

En el caso de Libertador Bolívar, las fundaciones y ONG nacionales e internacionales llegaron a mitad de los años 80, algunas de ellas fueron Propueblo, Salud Pública Internacional, Fundación Santa Lucía, Fundación Ayuda en Acción y el Centro de Promoción Rural (CPR). Estas ONG y fundaciones durante varios años crearon las condiciones necesarias para el desarrollo turístico. Es importante rescatar la dinámica que se llevó a cabo, como actividades a nivel sanitario, que generaron transformaciones en las prácticas cotidianas de los comuneros y nos hacen ver las formas multifacéticas de las imposiciones hegemónicas que comenzaron a aterrizar fuertemente en las tierras comunales.

Hay que anticipar que estas políticas higienistas se ubican en el marco de la modernidad con sus valores respectivos: el orden, la regulación y la urbanización, y también resaltar que tuvieron alto alcance debido a la participación activa de los comuneros: se crearon alianzas sociales que permitieron el seguimiento y alcance de proyectos, que se fueron dando gracias a los actores externos. Las intervenciones de los organismos mencionados pusieron los primeros pilares para la actividad turística, la creación de un espacio productivo, pero también consolidaron la dependencia hacia las instituciones privadas. Es decir, las alianzas sociales que se crearon permitieron a algunos encontrar espacios laborales seguros y remunerados, en un momento de escasez e inestabilidad laboral, así como la ejecución de proyectos que encaminaron a la comuna a una nueva actividad productiva, mientras que su “autonomía relativa” fue obligada a adaptarse a las reglas del mercado.

Según los testimonios recolectados, Salud Pública Internacional fue la primera fundación que arribó a Libertador Bolívar. Como he mencionado, generaron cambios a nivel sanitario que sentaron las bases para el desarrollo turístico. Una exdirigente recuerda:

Vino una fundación llamada Salud Pública Internacional, proyecto sano para el pueblo, creo que en el año 1990 o aproximadamente en 1991. La fundación Salud Pública Internacional era un grupo de amigos de Estados Unidos, de California y otros lugares. En aquel entonces se vino trabajando con los temas de salud preventiva y saneamiento ambiental. Hubo una epidemia. Allí, la fundación, como estaba empezando a trabajar en salud preventiva, se dedicó de lleno a trabajar en ese campo. Para mí, créame, fue una de las experiencias más bonitas, más lindas”. “La fundación Salud Pública que fue la pionera que nos enseñó la limpieza, a cómo prevenir las enfermedades. (...) Hubo un tiempo en el que la comunidad ya empezó a mejorar, los animalitos encerrados”. Las comunidades estaban aprendiendo de salud preventiva, normas de limpieza y del cuidado ambiental, mucho se hizo en las comunas y en una de ellas quedó sembrada esa enseñanza de la fundación: en Libertador Bolívar (exdirigente, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021).

Imágenes 24 y 25: Intervención de las ONG en Libertador Bolívar



Presencia de la fundación “Salud Pública Internacional” en Libertador Bolívar.
Fuente: Comunera, Libertador Bolívar, 2021.

Para Kingman (2006) el higienismo en el Ecuador tiene sus inicios en los años 30 y se conecta estrechamente con las prácticas estatales y municipales de salubridad. El interés básico de estas prácticas consistía en la mejora de las condiciones de vida y de salud para prevenir enfermedades. Para el autor, la higienización exige un cambio en los hábitos de los pueblos rurales y cobra importancia en el marco de la productividad: un cuerpo y una mente sana rinden más. Señala que un ambiente sano contribuye al progreso de un país productivo, ya que permite la ejecución de labores de manera “eficiente” y con un alto rendimiento. Entiende que el higienismo es una construcción de orden jerárquico y sentido común del ciudadano. Marca la separación entre salubridad, limpieza y orden como criterios civilizatorios, e insalubridad, suciedad y desorden como provenientes del mundo rural. Se

expresa a través de la “práctica educativa” destinada a “minorías”, grupos sociales declarados “subalternos”, e “incivilizados”, lo que justifica su control en nombre del desarrollo, la educación y la higienización, valores necesarios para entrar a una nueva etapa camino a la civilización.

Mantener la vida y modificar la forma de vida “está llevado por la idea de formar generaciones de hombres sanos y fuertes acordes con un país civilizado” (Kingman, 2006: 307).

[En Libertador Bolívar] (...) era muy cochino [todo]. Era un mar de plástico, andaban burros, y el popó de perros. Entonces decíamos [la fundación CM] que hagamos un intento. Primero lo que tenían que hacer es limpieza. Apuntamos a un turismo de calidad. Por eso era importante mantener todo limpio, encerrar a los animales, porque si no, [los turistas] no se iban a quedar. Los convencimos [a los comuneros] de cómo eran los beneficios de un alcantarillado para que se impresionaran. Mira, la oportunidad es que se desarrollen [las comunas], que sean una linda comunidad, lo comparo con las ciudades de otro lado (fundación CM, residente, IC, Libertador Bolívar, 2021).

Es un pueblo que se está encaminando a un desarrollo mejor. Ya te digo, ahora la gente está más ordenada. Por ejemplo, aquí, antes en la comunidad se paseaba a los chanchos (secretaria, ZM, Libertador Bolívar, 2021).

Con el higienismo se crearon nuevas polaridades que construyeron a este “otro” que posee características contrarias al orden y a la salubridad. Kingman (2006) habla de la lepra como enfermedad que estuvo asociada a la clase obrera. El cólera, en el mismo sentido, era un indicador de las condiciones subdesarrolladas, que han justificado las intervenciones como “medio de culturalización” (Kingman, 2006) por parte de actores externos. “Antes de colocar a estas clases en posiciones que requieren salud mental y corporal, es necesario situarlas en posiciones de reconstrucción, de curación verdadera. La labor de las clases dirigentes debe ser proteccionista” (Suárez, 1934 en Kingman, 2006: 321). Un miembro de la fundación CM señala:

Nosotros hemos despertado a la gente [de Libertador Bolívar], la organización, por el desarrollo. Ellos antes usaban letrinas. Pero para desarrollar el turismo, era necesario tener un alcantarillado. Ahí invitamos a una doctora que les hablaba sobre la importancia de la sanidad, de los males olores y qué pasaba con el organismo y el cuerpo si se seguían usando letrinas. Había gente que no daba importancia al alcantarillado; no veían que era necesario [pero] a la final terminamos lavando el cerebro a tanta gente, pues les habíamos traído para hablar bien del alcantarillado. Después eran tan convencidos de querer un alcantarillado, que cuando vino el alcalde para dejarles dinero para hacer un parque (eran

como 2 mil dólares), ellos prefirieron el alcantarillado (fundación CM, residente, IC, Libertador Bolívar, 2021).

Se consolidaron las intervenciones en el marco de la modernización y urbanización, que requerían el cumplimiento de ciertos requisitos y estándares de calidad para la industria turística. Hablamos de un acto de dominación en el sentido gramsciano. Un liderazgo cultural a partir de un poder que produce discursos que seducen, ganan el consentimiento y configuran nuevas prácticas enmarcadas en la vida cultural del Occidente industrial (Hall, 2010: 432). Aunque la base para el desarrollo turístico no se dio únicamente con las políticas y actividades sanitarias, resultaron el primer impacto para la transformación espacial, que puso en juego la autonomía del pueblo comunero.

Imagen 26: Presencia ONG en Libertador Bolívar



Vestigios de la intervención de las ONG en Libertador Bolívar
Fuente: La autora, 2021.

Las fundaciones constituyeron puentes entre las instituciones privadas y públicas, y la comunidad. La fundación Salud Pública abrió el espacio para el ingreso de otras fundaciones. Algunos comuneros empezaron a trabajar con ellas, lo que les permitió tener una estabilidad laboral y aprender códigos y parámetros hegemónicos. “Podemos hacernos conocer y [aprendimos] cómo golpear puertas ante las entidades. La salud pública fue un enlace porque ellos eran los que conocían a diferentes instituciones, ellos estaban con ProPueblo, con diferentes entidades no gubernamentales (exdirigente, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021)

Hasta este momento algunas localidades cercanas, como la comuna Ayangue y Salinas, ya contaban con actividad turística aprovechada por comuneros que diariamente se movilizaban hacia las playas de Ayangue para vender comida. A raíz de que el presidente comunal de Ayangue decidiera cerrarles las puertas y prohibir a actores externos de la comuna lucrarse de su actividad turística, un grupo de personas comenzó a formar el primer comité de turismo denominado Comité de Turismo Playas de Pacífico:

Porque nos botaron a toditos nosotros [de Ayangue], dije; “déjalo no más, que algún día lo veremos nosotros”. Eso fue en el 1 de junio del año 1997. Enseguidita nosotros nos formamos. Si en Ayangue hay playa, nosotros también tenemos. Queríamos que los turistas nos visiten, que visiten las playas. El objetivo principal era generar empleo para la ciudadanía, eso era el objetivo de crear plazas de trabajo para que la gente ya no migrara, para que ya no se fuera, porque la gente, la mayoría, antes migraba y formaba colonias en Libertad, en el barrio Abdón Calderón, el barrio 6 de diciembre. (exdirigenta, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021)

Desde ese momento la comuna empezó a desarrollar actividades con el objetivo de incentivar el turismo en la comunidad, aprovechando la presencia de las fundaciones. Fueron ellos que, a pedido de la comunidad, capacitaron a la población para perfeccionar el oficio de carpintería y caña, así como el tejido de paja toquilla para fines comerciales. Luego fue el Centro de Promoción Rural que invirtió recursos para que se construyeran las primeras cabañas turísticas en la playa; posteriormente, las fundaciones otorgaron préstamos para desarrollar la infraestructura turística para la creación de hospedajes:

Cuando nosotros ya hicimos el turismo aquí en el pueblo fue en el 97. Empezamos a hacer movimientos para hacer turístico al pueblo (comunera, CC, Libertador Bolívar, 2021).

En su primera fase se dio este boom de lo que fueron las artesanías, luego vino la segunda fase y la inversión también turística con CPR [Centro de Promoción Rural] fueron las cabañas. Ya se comenzó a mover el turismo, a crear hospederías comunitarias. ProPueblo también trabajaba con la paja toquilla. Nosotros invitamos a personas de Cuenca que sabían [trabajar con la] paja toquilla, porque nuestra intención era que ya no quedara solamente en un grupo, sino que se expandiera, sí que se expandiera, que otra gente conociera. Comenzamos a capacitar a la gente, trajimos gente de Cuenca para que nos enseñaran más a tecnificar un poco más la artesanía, con pinturas, a darle colorido y a dar capacitación a la gente que no sabía tejer mucho. Es ahí cuando siquiera unas ochenta personas [aprendieron]. Organizábamos ecoferias con la fundación; de ahí vinieron las primeras ecoferias; nosotros nos organizábamos con ProPueblo. (exdirigenta, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021)

Lapointe, et al. (2018) enmarcan la industria turística en el sistema- mundo y señalan que ella proporciona condiciones que favorecen a los grupos de poder. Las estrategias de desarrollo turístico que se presentan van de la mano de la inversión privada o pública que fortalece relaciones de dependencia entre actores locales y externos. En el caso de la comuna Libertador Bolívar, además de las intervenciones e iniciativas que dieron inicio al turismo, se destacan los convenios realizados entre la comuna, las fundaciones y el segundo grupo que posteriormente ingresó a la localidad: las cooperativas financieras. Para poder perfeccionar el oficio de la artesanía y producir en mayores cantidades, fue necesaria la utilización de herramientas, que fueron entregadas por la fundación para apoyar dicho proceso. Posteriormente, sin embargo, estas herramientas y maquinarias fueron facilitadas a los comuneros a través de la figura del “préstamos”: “tenían que pagar cada tiempo para que sean suyas las maquinarias” (exdirigenta, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021). La exdirigenta de Libertador Bolívar, además señala:

Las inversiones vinieron por las ONG, el apoyo de las ONG, pero era más bien apoyo y luego fue préstamo y se devolvía. Vinieron [las fundaciones] a ayudar a los artesanos, a hacer manualmente y dijeron que era necesario empezar a utilizar herramientas. Podemos hacer cosas, pero no tenemos herramientas y ellos comenzaron a vender ya sus productos, en eso se fortaleció el sombrero, las artesanías (exdirigenta, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021)

El desarrollo de la infraestructura turística fue creciendo en la medida en que el turismo empezó a fortalecerse, pero requería de un alto capital de inversión, mayor a lo que se pudo obtener a través de la venta de artesanías. Esta condición creó un espacio fértil para el ingreso de cooperativas financieras de las cuales los comuneros obtuvieron préstamos para el desarrollo de sus emprendimientos turísticos:

Ya vinieron los bancos Pichincha, Finca que también fue otro banco, que visitaron la comunidad. Se enteraban por las artesanías, venían poco a poco a visitar y en una de esas, “vamos a hacer esto, les damos financiamiento” (exdirigente, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021). Tenía unos ahorritos y de ahí trabajé con el Banco de Fomento y así hasta que fue cogiendo más cuerpo todo esto [hotelería de la comunidad] (comunero, CF, Libertador Bolívar, 2021).

Las primeras negociaciones entre comuna y actores externos crearon las condiciones necesarias para la imposición de nuevos parámetros del sistema mundo global capitalista, entre ellos, como veremos ahora, la exclusión ligada a la segregación espacial producto de

las privatizaciones territoriales y la desigualdad, justificada a su vez, por las diferencias abismales entre nativos comuneros y actores externos, lo cual se relaciona con el acceso y con el provecho económico desigual en la industria turística. La lógica interna, especificada con antelación, también juega un papel importante en la manera cómo, desde la comuna se intenta resolver los conflictos con actores externos. En la comuna prevalecen las formas del diálogo y la negociación, en lugar de la denuncia; la creación de alianzas, en vez de la exclusión y el rechazo; la confianza versus la desconfianza, y una moralidad no enfocada en la acumulación monetaria infinita. Todo lo mencionado junto con una memoria compartida de haber vivido la experiencia colonial del inferior y marginal, presentan la base sobre la cual hoy en día se articulan y visibilizan las características centrales de la imposición hegemónica sintetizada en: la estratificación espacial, las privatizaciones, la desconfianza y el miedo, el individualismo, las nuevas dependencias, el orden y la regulación, y el acceso desigual a la economía monetaria.

2.2.1 Desposesión, desigualdades y creación de nuevas dependencias

La industria turística hoy en día sustituye al trabajo agrícola en dos de tres comunidades (Montañita y Olón)¹⁰, como resultado de la intervención de actores externos. Se trata de capital económico foráneo invertido en una infraestructura apta para el turismo que cubra la demanda de las condiciones básicas: luz eléctrica y agua potable. En otras palabras, desde el momento en que se estableció el turismo como fuente primordial para la sobrevivencia, ha estado directamente vinculado a actores foráneos. Se trata de una nueva dependencia, creada para que el turismo siga fluctuando y produciendo. “Sin la gente que viene con dinero a invertir, no fuéramos lo que somos” (comunero, Montañita en Lager, 2016: 74).

Hablamos de una dependencia “controlada”, cuando se reconoce la autoría de la comunidad y la propiedad comunal. Fue en este marco que se crearon las primeras alianzas y negociaciones anteriormente señaladas. “Tienes que ver a quién vas a alquilar, porque una cosa es que vengan a ayudar, a producir para mejoras del pueblo, pero no para perjudicar”

¹⁰ En Libertador Bolívar, la actividad turística, siendo un turismo meramente local sin inversión extranjera, se limita sobre todo a los fines de semanas y feriados. Por lo tanto, la población en su mayoría trabaja esporádicamente; son jornaleros y todavía mantienen sus fincas para el autoconsumo.

(comunera, MP, Olón, 2021). De acuerdo con los valores predominantes que definen el sistema mundo moderno colonial, esta “dependencia controlada” fue quebrándose. El empresario aseguró su posesión territorial y su inversión, con el objetivo de generar una rentabilidad económica; para ello, buscaba la forma de obtener escrituras en vez del derecho de posesión, desconociendo la posesión comunitaria. El resultado hoy en día es que la comuna Montañita tiene privatizado entre el 70 % y 80 % de su territorio (Lager, 2016). Una corredora de bienes raíces que vende a extranjeros propiedades en Olón y en otras comunas explica:

Los clientes no quieren terrenos comunales porque hay este miedo, y legalmente no es tuyo. Y es verdad, nunca es tuyo, es como un *lease*, en inglés es *lease*. Es como una *lease* básicamente. La comuna te está dando como permiso para habitar, hacerte una casa. Pero nunca terminas siendo dueño. Lo que te dan es un certificado, que es un derecho de poseer. Los comuneros los tienes que firmar, ponerse de acuerdo que si vamos a vender el derecho de poseer a esta persona. Entonces legalmente no es tuyo. Entonces hay este miedo, y es entendible. Porque inviertes mucha plata y en unos años, no lo sé, cambian de administración o van a ser más protegidos sobre sus terrenos y te lo quitan (corredora bienes raíces, Olón, 2020)

Favorecidos por las políticas públicas, los empresarios y actores externos encontraron tierra fértil para convertir las posesiones comunitarias en escrituras privadas. Como he especificado en el capítulo II, lo han hecho sobre la base de un constitucionalismo europeo fundamentado en la teoría de la propiedad liberal, que trajo a Europa la disolución del feudalismo, a partir de la privatización y fiscalización de los comunes, que históricamente se enmarcan en el pensamiento dominante de la Ilustración, que trataba de conciliar la libertad individual con la libertad del otro. Transfiriéndolo al contexto de la propiedad privada en el Ecuador, significa que se desconoce la ocupación física como único justificativo para tener o adquirir una propiedad. La adquisición de la propiedad debe basarse en relaciones legales sostenidas a través de contratos, mientras que la posesión colectiva es una reliquia del Estado precivilizatorio (Schacherreiter, 2014). La propiedad individual fortalece la exclusión y las relaciones desiguales entre comuneros y actores externos, al segregar y marginalizar la posesión colectiva:

Como comuna tenemos solamente una escritura, de las 1414 hectáreas. Pero ya en el municipio está desmembrado. El problema es que quieren escrituras (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2019).

Cuando se desvincula un pedazo de territorio, lo primero que hacen es buscar las escrituras, y ¿dónde lo consiguen? Comienzan por el municipio y cuando ya tienen escrituras públicas eh, ya tienen que pagar un catastro al municipio (expresidente, Libertador Bolívar, 2021).

Hay propiedades que lo han hecho municipal (presidente, concejal, RV, Montañita, 2021).

La gente ha falsificado por ahí, tienen tierras con escrituras, pero lo han hecho con la intención de hipotecarlo, ponerlo en prenda (comunero, residente, CV, Montañita, 2021).

Ahí digamos la comuna no puede hacer nada. Entonces ellos vienen a posicionarse porque ellos han comprado (comunero, anciano, FV, Montañita, 2021).

Normalmente la persona de afuera quiere escritura (comunera, SB, Montañita, 2021).

Por conveniencia de mucha gente que vino y al principio se llevó bien con la comuna y después dijo “no, yo ya quiero asegurar mi terreno catastrándolo”, entonces iban al municipio y como antes funcionaba pagando todo, le decían “catástreme este terreno, busque la forma de hacerlo y decláremelo urbano”. Entonces, eran procesos más internos del municipio, que hicieron toda esa declaratoria. Y por eso es que existen dos catastros (expresidente, IP, Montañita, 2021).

En la comuna Montañita la parcialización territorial llegó a tal punto, que hoy en día incluso se limita la libre circulación de los comuneros en su antiguo territorio:

¡Por mucho que me digas Montañita ya no es la dueña! Y si hay un fenómeno natural, te sales corriendo, a la loma, a la montaña y nadie te dice ándate por acá, cosa que no pasa en Montañita, cosa que no pasa en Olón. La misma gente de Montañita, cuando fue el tsunami, el terremoto, la gente quería refugiarse acá [a Libertador Bolívar]. En Montañita no podían subir a la loma así no más. En Montañita querían salvar las vías de acceso de escape para poder evitar el tsunami y no podían subir a sus propias montañas porque eran propiedad privada (expresidenta, exasambleista, RM, Libertador Bolívar, 2021)

La privatización espacial tuvo como resultado la segregación parcial. En la medida en que las tierras fueron privatizadas, las comunas, como ha sido el caso de Olón y Montañita, perdieron el control administrativo:

Hay personas que quieren tener propiedades cerca de la playa y que quieren que sea exclusivo para ellos, cosa que antes no era. La playa siempre ha sido libre. Quieren que una parte de la playa sea exclusiva para ellos, o no quieren que te acuestes en la arena enfrente de ellos, o alguna palmera que esté cerca de su casa. Entonces es un poco complicado (comunero, joven, BY, Olón, 2020).

No nos dejan poner parasoles, los señores que tienen las casas vacacionales. Si un habitante de aquí del pueblo va a poner una carpita ahí por Oloncito, lo van a sacar. Un señor de tercera edad que quiere ganarse unos centavitos puso ahí su carpa y le decían "tú ahí no te puedes quedar". La carpa era ahí para alquilar. Vamos al otro lado (...), vamos a poner una carpa enfrente y lo van a sacar. Vamos a los señores de Aventura Resort, también lo van sacando. Se creen dueños de la playa (expresidente, HS, Olón, 2020).

2.2.2 Montañita. ¿Un lugar sin ley ni orden?

En estas comunas existen ciertos núcleos geográficos en los cuales se articulan las relaciones de poder asimétricas, los *power geometries* (Massey, 1993 en Bianchi, 2003: 18), relacionados con la distribución espacial, que se fueron consolidando según el tipo de turismo y su lógica. En la comuna Montañita hablamos de un turismo de masas. Aunque fue el deporte del surf el que ubicó a esta comuna en el mapa turístico, pronto se convirtió en un lugar de "fiesta" debido a la oferta. Grandes discotecas que ofrecen diversión nocturna, una variedad de hoteles y restaurantes concentrados en tres calles donde transitan los visitantes, que constituyen el núcleo turístico hecho exclusivamente con inversión foránea. Como consecuencia, los actores locales, nativos de Montañita comenzaron a ubicar sus carretas de comita rápida, o "hamburgueseros", frente a los negocios de alta inversión. A partir de este momento se generaron conflictos entre nativos comuneros y los empresarios, que reclamaban reubicar los negocios "informales". "Básicamente todo el mundo reclamaba a los señores de afuera de sus locales" (empresaria, residente, T, Montañita, 2021). Las intervenciones para su reubicación justificaron la expedición de regulaciones y normativas, ante el hecho de que se habían posesionado de la vereda pública¹¹, las condiciones sanitarias insuficientes y su carácter informal:

El otro día pasé y vi a un señor hamburguesero, sin camiseta, sudando, y estaba cortando los vegetales en donde caía el sudor. Qué diferencia tendría si estuviera en un local, con ventilador, tabla de picar, mesón. [Por eso decía] tratemos de darle un espacio turístico a estas personas [y] se propuso la cancha (empresaria, residente, T, Montañita, 2021).

Estos argumentos se enmarcan en un discurso más amplio: la regulación y el ordenamiento bajo parámetros occidentales. En este contexto, la informalidad carga un valor simbólico,

¹¹ Las veredas, calles y carreteras no están incluidas en la propiedad comunal, sino que pertenecen al Estado y por lo tanto son los GAD (prefectura y municipio) los entes reguladores. Según normativa, las veredas y calles deben mantenerse libres para facilitar el tránsito.

está relacionada con el “desorden” y lo “antihigiénico”, valores contrarios a los parámetros de la modernización. Es la informalidad que frena el progreso y no contribuye a una mejora, por tanto, requiere de intervención y regulación. Según Lins Ribeiro (2007), quien escribe sobre economía no-hegemónica, mercados populares y flujos de comercio animados por “gente del pueblo”, la declaración “informal”—lo que es o no es considerado “informal— está conectada con los capitales políticos, sociales y económicos. En el marco turístico existen diferentes niveles dentro del ámbito de la formalidad. Los negocios que se ubican en los niveles más altos son los más promocionados a nivel nacional e internacional. Todo establecimiento turístico requiere regulaciones para que sean reconocidos como negocios “formales”. Los requisitos, sin embargo, dependen de la inversión y capacidad económica de los establecimientos:

Los que tienen licencia única de funcionamiento primero están certificados por el ministerio. Deben tener personal capacitado. Es decir, deben presentar sustento de que el personal está capacitado, que ha recibido formaciones gastronómicas; deben tener también evaluación técnica de los estados de los baños, del estado de la infraestructura, que se encuentren con la ventilación necesaria, con el parqueadero necesario, espacios de evacuación, extintor contra incendios. Un sinnúmero de requisitos que tienen que cumplir en cuanto a la infraestructura y al personal (especialista de gestión y promoción turística, Mintur, Santa Elena, 2020)

Existen establecimientos con una inversión y capacidad económica alta, que cuentan con una “licencia única” admitida por el Ministerio de Turismo. En cambio, los negocios de inversión menor (restaurantes familiares, hostales, pensiones) son regulados a través de la Intendencia ya que:

No todo establecimiento que ofrece alimentos y bebidas, dentro de las leyes ecuatorianas, son turísticos. Lo son quienes cumplen ciertos requisitos que están en la normativa, que entran a ser regulados por el Ministerio de Turismo. Esos establecimientos sencillitos como tipo pensión, moteles, esos restaurantitos chiquitos que de pronto no cuentan con muchas características de facilidades de servicios, esos no entran a ser regulados. Pero no quiere decir que son informales, sí funcionan, pero ya bajo la regulación a través de la Intendencia (especialista de gestión y promoción turística, Mintur Santa Elena, 2020).

En Montañita los negocios de empresarios nacionales y extranjeros que cuentan con licencia única de funcionamiento, son regulados por parte del Ministerio de Turismo. “Los ricos tienen su empresa, venden y se van a otro país. “¿Tú ves que hay alguien del pueblo que tenga buenos hoteles y que diga `yo soy de Montañita`?, la misma institución ¿tiene buenos

hoteles? No” (comunera, abogada, RM, Montañita, 2021). El núcleo turístico se formó alrededor de los “grandes negocios” con mayor liquidez económica en comparación con los establecimientos comunales. Aunque se señala que alrededor de un 80 % de la población nativa cuenta con negocios propios, siempre es con desventaja frente a los inversionistas extranjeros. “Tengo allá una habitación que alquilo, más que nada esa es mi fuente de ingresos, de sobrellevar mis gastos” (comunero, FP, Montañita, 2021).

La formalidad y los registros son etiquetas que anuncian el cumplimiento de requisitos de alta calidad y mayor capacitación para el trabajo. Según las autoridades es el requisito que evita “que lo males se multipliquen” (Kingman, 2006).

El Ministerio de Turismo ha ido aumentando, imponiendo lo que son normas, reglas, para estar a un tope o cumplir con un indicador más como si fuéramos... para tener una alta calidad de servicio, como lo ofrecen en distintas partes del mundo. Entonces ante eso hay que estar regulados, hay que estar en constantes capacitaciones (comunero, residente, DZ, Olón, 2020).

Así, con esta obligada respuesta a parámetros sanitarios e higienización, es decir, con el registro y la regulación como medios de la aculturización, se desvincula a la familia popular señalándola como incapaz de organizarse de manera adecuada. Al no contar con personal capacitado por las normativas estipuladas ni infraestructura adecuada, ventilación necesaria, espacios de evacuación, y más, los habitantes del lugar y sus establecimientos se convierten en “la otra cara de la moneda”. Representan lo “no culto” ante lo “culto”. En este sentido, las etiquetas crean desigualdades, y la “etiquetación”, depende del capital económico o capacidad monetaria de inversión. La industria turística que se ha establecido en Montañita, favorece, como hemos visto en los testimonios, a los grupos de poder, mientras que para los demás crea condiciones económicas que solo les permite solventar sus necesidades básicas; “hacen para vivir” (comunero, anciano, FG, Montañita, 2021).

El concepto de “informalidad”, y las actividades que se ubican en el ámbito informal, tienen carácter “ilegal” para las élites, siendo su objetivo mantener y justificar su intervención. En el contexto del comercio global ilícito, que Lins Ribeiro (2007) analiza, se mueven millones de dólares por año, lo que representa una amenaza para el capitalismo contemporáneo. Las reglas y leyes conectadas a códigos morales reflejan un etnocentrismo imperial, que ha constituido un sistema jerárquico sobre la base de lo “legal” e “ilegal”, lo “formal e

“informal”, como si fuera el orden natural de las cosas. Esta dicotomía entre un “punto claro” y un “agujero negro” es un reflejo de las construcciones históricas realizadas en términos de relaciones desiguales de poder entre diferentes sectores sociales, económicos, políticos y étnicos, que crean una economía global particular.

Bianchi (2003) en referencia a Massey (1993), traduciéndolo al contexto turístico, se refiere a relaciones de poder asimétricas, producto de la industria turística, que tienen como resultado lo que Harvey (2003) define como “acumulación por desposesión”; es la expulsión forzada de los nativos y los modos de producción tradicionales. En este sentido, la tradición está vinculada con la informalidad y la expulsión se manifiesta desde el poder asimétrico, constituido a partir de reglas y estatutos eurocéntricos, desde el poder político y económico. Habría que añadir que la informalidad en el caso de Montañita y Olón, es una espada de dos filos: si se encuentra en el lado del comunero, posee una apariencia precaria y localista, como las carretas de comida rápida; es considerada un “desorden” y justifica la intervención de actores externos, empresarios y entidades gubernamentales:

Es como que tú llegas a una casa y está todo muy desordenado, los platos tirados en el piso, la comida en el piso y cosas así. Entonces llegas en una casa y empiezas a ordenar todo este desorden y estableces reglas, esto va aquí, acá. Parte de intervenir allá es asegurarnos de que se crean ordenanzas, normativas, reglamentos y que la gente empiece a cumplir. Nosotros hacemos ordenanza, o sea una política, una normativa en donde dice de esa manera tienen que actuar y si no actúan de esa manera el municipio o la institución tal puede clausurar, pero si no hay ordenanza, normativa, ley o reglamento cómo se puede exigir al que la pone (funcionario público, Mintur, en Lager, 2016: 144).

Por otro lado, los negocios turísticos de empresarios externos en casi su totalidad se manejan a través de relaciones laborales informales. Los empleados, migrantes extranjeros de Colombia, Argentina, Venezuela y nativos de la comuna o comunas cercanas laboran sin contrato; no cuentan con seguro social ni con los sueldos establecidos por la ley, especificados en el Código del Trabajo; reciben sus remuneraciones de forma atrasada, y pueden ser despedidos sin aviso previo y sin recibir una indemnización. Incluso hay establecimientos que prefieren trabajar con voluntariado, ofreciendo alojamiento y alimentación a cambio de trabajo a mochileros y viajeros, que tienen la intención de permanecer algunos meses en la comuna, pero que finalmente dificultan a los nativos comuneros el encontrar trabajo remunerado. “Podría decirte que entre el 2017, 2018 comenzó esto del voluntariado, y eso les ha quitado bastante espacio a los nativos porque el

empresario prefiere tener dos, tres voluntarios, que son dos sueldos menos...” (expresidente, IP, Montañita, 2021).

El conflicto señalado entre el sector informal de los “hamburgueseros” y los empresarios, terminó en el año 2019 con un reordenamiento territorial, ejecutado por parte de la administración comunal durante el 2019 y 2020. Consistía en la reubicación de los negocios ambulantes en espacios exclusivamente destinados para ellos, lo que ha resultado en la constitución de nuevas dependencias. Fue la administración comunal que activamente incentivó la reorganización espacial. Esto porque dependen de la actividad turística y por ende de la inversión empresarial. Fortificar las alianzas con ellos en vez de enfrentarse a los inversionistas es primordial para el cabildo. El 99 % de la población nativa de Montañita recibe ingresos por trabajar en la industria turística. Es la fuente única y primordial que sostiene su vida. Sin embargo, en los últimos años esta comuna ha experimentado una caída en “la calidad del turista que tenemos, en comparación a la de antes” (sindicó, DB, Montañita, 2021)¹².

El otro día una persona vino a visitarme y me preguntaba dónde ir a comer, y yo le estaba tratando de mandar a Montañita y me dice “no, Montañita a mí me da asco, yo lo veo y me da asco, me voy a Olón, dime dónde comer en Olón” y esa es la imagen que lamentablemente ha crecido en Montañita. Las otras comunas como Olón y Ayampe usan a Montañita como un parámetro a no seguir el ejemplo (empresaria, residente, T., Montañita, 2021).

Ha sido necesario implementar intervenciones que estimulen la productividad turística, pues es el centro turístico, “el motor de la economía” (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021). Asimismo, reconocer que han sido los actores externos, los empresarios que realizaron inversiones económicas, quienes produjeron las condiciones en las que se enmarca ahora la industria turística. Hechos que hacen necesario estrechar los lazos entre comunidad e inversionistas.

¹² Ha habido ciertos sucesos fuera del control de la comuna y su cabildo que fortificó la imagen de ser un lugar sin ley ni orden y provocó una imagen “negativa”: El asesinato de dos argentinas en el 2016, la muerte de un turista australiano por haber caído de la terraza de una discoteca ese mismo año, la muerte de un joven ecuatoriano que había sido drogado y robado en el 2021, el asesinato de un joven en la calle de los cocteles en el 2022 y múltiples casos de robos, asaltos prostitución y demás actos delincuenciales.

Es en los últimos años, concretamente en 2019, la nueva dirección comunal se ha esmerado en acercarse a los empresarios. Son las “nuevas generaciones” que ahora se integran al cabildo. En su mayoría son jóvenes adultos que se formaron en instituciones educativas, cuentan con títulos de licenciatura o/y maestría, e incluso trabajan en las instituciones públicas, quienes están interesados en establecer relaciones cercanas entre los empresarios y la comuna. Tomando en cuenta a Escobar (2003), que habla de los cuatro pilares que sostiene el modelo hegemónico (gobiernos, corporaciones, universidades y religiones), no es sorprendente, que la formación educativa contribuya a reunir a las dos partes enfocadas en el reordenamiento territorial. “Sí, el ATM (la Asociación Turística de Montañita) tiene injerencia con las autoridades comunales; hemos hecho fuerza” (empresaria, residente, T, Montañita, 2021).

La ATM está constituida por 80 empresarios, de las cuales cinco son parte activa de la organización, que se formó años atrás con el objetivo de tener mayor fuerza y poder intervenir en el desarrollo y transformación de la comuna como lugar turístico:

Estaba [la ATM] enfocada en las mejoras del pueblo, en ordenamiento territorial, digamos. La ley dice que, si tú tienes un local comercial, nadie puede ponerse afuera de tu local y quitarte la vista, porque ese local es tuyo. Pasó aquí, que en una época empezaron [la comuna] a darles permiso a los nativos para que estén afuera de los locales, entonces, la idea no era pelear, pero sí lograr un ordenamiento territorial (empresaria, miembro del ATM, T. Montañita, 2021).

Los testimonios señalan que con anterioridad a los empresarios no los dejaban asistir a las asambleas comunales, reuniones que se llevan a cabo mensualmente. En estos espacios se aprueban proyectos y acciones que deben beneficiar a la comunidad. Ha sido notable que años atrás existía una brecha entre comuna y empresarios:

Originalmente, la ATM tiene alrededor de seis años (...). La ATM empezó como un conglomerado de empresarios, y que ellos a su vez pudieran tener un peso, porque nosotros como empresarios, estábamos muy diluidos, y no estábamos agremiados, lo cual podríamos nosotros hacer una solicitud, un cambio o requerimiento, y no tenía ningún peso, porque era una persona en lugar de ser un gremio. Entonces, con el fin de empezar a tener una voz, se hizo este gremio (empresaria, miembro del ATM, T, Montañita, 2021).

Se ha podido detectar que los aportes (económicos) de los empresarios para la comunidad, generalmente son atados a ciertas condiciones que benefician sus negocios. Las inversiones

son parte esencial de la industria turística y si la economía de la comunidad depende casi en su totalidad del turismo, se hace comprensible la negociación entre comunidad y empresarios. El ordenamiento territorial es producto de esta negociación. “Yo estoy convocando a que los empresarios cooperemos, porque somos parte del pueblo, pero ellos también dicen ‘bueno, pero sácamelo al señor que lo tengo parado en mi negocio, ponlo en otro lado, porque me está perjudicando el negocio, y tienen razón’ (...)” (empresaria, miembro del ATM, T., Montañita, 2021).

Finalmente, existe otro punto ya mencionado que también debe ser tomado en consideración: la distinción entre lo “formal” y lo informal, que se le atribuye características que se refieren a una época precivilizatoria, lo que contrasta con los proyectos y planes modernizadores. Sin embargo, la imagen de Montañita desde su aparición, como lugar turístico internacionalmente conocido, es ser un lugar donde no existe ni ley ni orden (Lager, 2016). La “informalidad” ha sido el sello que ha acompañado durante años a esta comuna.

Debido a la caída de la afluencia turística y al aumento de la intervención estatal en pro de la regulación y organización, se intenta cambiar la vieja imagen de Montañita. Con ello ha surgido la necesidad de salir de la “informalidad”, como única vía de escape, traspasar la época “precivilizatoria” y reivindicarse a partir de los patrones de la modernización.

Mientras que Montañita obtuvo su fama por ser un lugar sin “ley ni orden”, atrayendo cada fin de semana a turistas nacionales para gozar noches de diversión en las discotecas y establecimientos nocturnos, Olón posee un turismo residencial especialmente constituido por inversionistas de Estado Unidos, Canadá y Europa. Aunque también en Montañita está presente el mercado de tierra y el turismo residencial, son los empresarios quienes adquieren terrenos para construir negocios donde prevalece el turismo de masas.

2.2.3 Olón, un lugar para el turismo residencial

El denominador común que define el “turismo residencial” es la producción de suelo urbano, la construcción de viviendas y su comercialización (García Andreu, 2005), es decir, la inversión inmobiliaria y los procesos de urbanización. Según Van Noorloos (2013) el

turismo residencial está ligado a la creación de la imagen de un país “en venta”, un “paraíso” de migración e inversión inmobiliaria, para una clientela específica: inversionistas con gran adquisición económica, lo cual se ejemplificó en el capítulo II con las iniciativas de los últimos años por parte del Ministerio de Turismo para atraer cadenas internacionales e inversionistas provenientes de Europa y Estados Unidos.

El turismo residencial abre un debate más amplio acerca de las inversiones transnacionales en tierras, definido como *global land grab* (Van Noorloos, 2013). Se trata de la adquisición de tierras a gran escala en los “países en desarrollo”, como inversión de compañías privadas. Aunque el *land grab* anteriormente se enfocaba en la adquisición de tierra para cultivos alimentarios y de biocombustibles, hoy también se usa para analizar los impactos causados por el turismo residencial a nivel local.

El término turismo residencial se usó por primera vez en la lectura de Jurado Arrones: “España en venta”, donde se denunciaba la venta masiva del suelo de Mijas a extranjeros y un “turismo residencial” que propiciaba la venta de fincas de los campesinos de esta localidad a urbanizadores extranjeros; su posterior transformación en urbanizaciones particulares turísticas y la construcción de *bungalows* que luego fueron adquiridos por extranjeros jubilados (Jurado Arrones, 1979 en García Andreu, 2014).

En Ecuador el turismo residencial es un fenómeno relativamente reciente que existe en pocos lugares. Las investigaciones etnográficas y antropológicas en este campo son pocas y se centran sobre todo en la faja andina, específicamente en Cuenca, Vilcabamba (Gascón, 2016^a) y Cotacachi (Gascón, 2016^b). Aunque en la provincia de Santa Elena el turismo residencial es una industria en expansión, son básicamente inexistentes las investigaciones antropológicas que tratan esta temática. El establecimiento del turismo residencial costero se inició durante los años 70, como respuesta al boom petrolero en Salinas y Ballenita, centros urbanos de la provincia. Posteriormente, en los años 80, en Ballenita se construyeron casas vacacionales para la clase adinerada de Guayaquil que llegaba en búsqueda de tranquilidad y calidad de vida frente al mar (León, 2013). Sin embargo, durante los últimos diez años, desde la comuna Olón hasta la comuna La Entrada, ha sido notorio el desarrollo

y expansión de grandes urbanizaciones y condominios, “resorts turísticos residenciales” y empresas de bienes raíces para los *expats*, jubilados de Canadá y Estados Unidos¹³.

Aledo (2008) habla de un nuevo turismo residencial (NTR) que se fue estableciendo en el contexto posmoderno. Son macrounurbanizaciones que adaptan el concepto del “hotel-todo-incluido” al turismo residencial. Posen una importante dotación de infraestructura y financiamiento privado con el objetivo de “convertirse en una unidad de ocio residencial privatizada, autónoma e independiente del territorio en el que se instale” (Aledo, 2008: 108). Lo descrito es producto de la reconfiguración espacial que conlleva la integración de nuevos actores sociales; los agentes de bienes raíces e inversionistas financieros. Actualmente en toda la provincia de Santa Elena se estima que la tasa residencial se ubica en un 18.81 % (León, 2013).

En Olón existen tres agencias de bienes raíces. Sus ofertas se tornan entre 80 mil dólares los terrenos, hasta 2 millones de dólares las fincas. Van Noorloos (2013), en su artículo señala algunos efectos causados por la liberación de los mercados de tierra que también se han podido identificar en el caso de Olón: consisten en la desposesión de las comunidades rurales, su desplazamiento y exclusión, creación de nuevas desigualdades entre población nativa, migrantes laborales e inversionistas extranjeros, y la construcción de nuevas dependencias. La base de lo expuesto consiste en la transformación territorial: la tierra convertida en un objeto de inversión y especulación en lugar de ser base para el desarrollo de servicios más amplios.

La especulación con la tierra se basa en la idea de inversión segura, estrategia de diversificación y gestión de riesgos, en particular a partir de la crisis económica (Van Noorloos, 2013). La crisis financiera global de 2008, que se dio a partir de un colapso de la burbuja inmobiliaria en los Estados Unidos, contrajo la apertura de nuevos mercados de investigación (segura) en los países del sur. En este caso, no es sorprendente que la época de “oro”, del mercado inmobiliario, que se fue estableciendo en la zona costera de Manglaralto, incluyendo la comuna Olón, se dio entre los años 2010 y 2014. Durante estos años el valor

¹³ Según los datos obtenidos, se estima que alrededor de 500 *expats* residen en las diferentes comunas de la parroquia de Manglaralto. La concentración más significativa de residentes norteamericanos y canadienses, sin embargo, habitan en la comuna Olón.

del suelo aumentó sucesivamente. Actualmente los precios por m² en la playa se encuentran entre 250 y 300 dólares. Las parcelas ubicadas en las lomas con vistas al mar varían entre 150 y 200 dólares. Diferente es en los barrios urbanos pero alejados del centro, núcleo turístico, donde se asientan en su mayoría nativos comuneros. En estos sectores el valor del suelo por m² se encuentra entre 25 y 30 dólares (corredora de bienes raíces, Olón, 2020).

Y aquí en la zona con escritura pública, no como territorio comunitario, escritura pública, está en 150 dólares en promedio, el metro cuadrado. Entonces ya te puedes imaginar la diferencia y el apetito (abogado, residente, Libertador Bolívar, 2021).

Entonces lo que antes valían las tierras diez años atrás, ahora son tres veces más, cuatro veces más (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021).

En el momento en que el mercado de tierra se libera sin control ni regulaciones del precio de la tierra, renta y vivienda, se impulsa una demanda destinada a personas que cuentan con poder económico. De esa manera los precios inmobiliarios no siguen una lógica de ingresos promedios de hogares o la situación económica a nivel nacional. Respecto a dicha situación vale mencionar que se estima para 2021 el empleo lleno (formal) a nivel nacional se ubica en el 31.5 %, con sueldo básico de 400 dólares al mes y seguridad social. En el sector rural se limita inclusive a un 18 % (León, 2013).

No existe una regulación municipal, aunque las propiedades se evalúan en el Municipio, los precios del mercado las cuadriplican. “El evalúo queda registrado. Igual, si ponen 30 mil dólares, puedes vender en 200 mil. O sea, el vendedor puede vender al precio que quiere. Siempre el vendedor pone su precio” (corredora de propiedades, Olón, 2020). Van Noorloos (2013) señala que, con la llegada de nuevos grupos de alto poder adquisitivo, los precios de tierra y vivienda están fuera del alcance de la mayoría de la población nativa e incluso migrantes laborales. Con ello, la accesibilidad de las tierras para las futuras generaciones nativas o migrantes sin mayor capital económico, se disminuye considerablemente. Además, se produce una segmentación territorial debido a que los grupos de poder económico se asientan en el filo costero, lomas con vista hacia el océano, y ciudadelas cerradas, mientras que la población nativa se desplaza hacia las zonas marginales y hacia el interior de la comunidad:

Uno de los conflictos que tenemos como institución como tal, es que no tenemos espacios; los espacios de terrenos para nuestros propios socios no tenemos (comunero, JRE, Olón, 2020).

Olón ya no tiene terreno, porque ellos han vendido (comunera, MP, Olón, 2020).

Lo único que tenemos prácticamente es bosque (exdirigente, PO, Olón, 2020).

Las nuevas lotizaciones comunales, creadas en los últimos dos años para asignar solares a los comuneros jóvenes que tienen la intención de construir vivienda para su familia, se encuentran alejadas del centro urbano. “Necesitamos terrenos para dar a nuestros comuneros y es el único terreno más cercano al pueblo. Queda a un kilómetro de aquí (sector los Ramírez). Porque de allí, no hay más lotes. Desde Las Palmeras que es aquí, hemos analizado los otros terrenos son particulares y tienen escritura pública” (presidente, JR, Olón, 2020).

No he solicitado [lote], pero sí necesito. No, no hice por no querer. No pedí [un lote] (...) porque para mí es muy lejos. Yo (...) sufro mucho de dolores de piernas, entonces caminar hasta allá, o a veces coger taxi igual. Entonces por ese motivo mejor me quedé. Ojalá algún día sea y que haya uno que sea un poco más cerca, entonces ahí sí. De ahí el terreno estaba muy lindo, pero para mí no” (comunera, MP, Olón, 2020).

Adicionalmente ha sido notable en los últimos años un nuevo modelo de negocio: la renta de departamentos o casas vía la plataforma Airbnb, por meses, días o semanas. Los departamentos y casas ofertadas en la plataforma tienen valores entre 500 y 2500 dólares al mes, sin tomar en cuenta las ofertas por día y semana, en las que el precio aumenta. A este modelo, carente de regulaciones públicas, se suman las rentas inmobiliarias que convierten la vivienda residencial en vivienda turística. Se impulsa la industria turística residencial y el mercado territorial al crear nuevos espacios comerciales de alta rentabilidad y fomentar el mercado de bienes raíces, aumentando con ello la brecha de nuevas desigualdades.

Se señaló la discrepancia entre lo “formal” y lo “informal”, mencionando que a través de la “informalidad” se justifican las regulaciones e intervenciones de actores externos a las comunidades. Se analizó que la informalidad sigue siendo una constante porque con ella los empresarios logran minimizar sus gastos de mano de obra contratada y aumentar sus ingresos. Salinas Arreortua (2014), refiriéndose a las características que definen la industria turística, indica que son la extracción de los recursos existentes en el territorio (su mercantilización) y la explotación de la población nativa al contratar mano de obra barata,

por debajo del mínimo necesario. Se puede constatar que tanto la población nativa como los migrantes laborales, en relación de dependencia, no tienen la capacidad económica para adquirir un departamento con este rango de precio. A este grupo de personas solo le queda la opción alquilar un cuarto muchas veces en condiciones precarias y en sectores donde la tierra todavía es más económica. La situación general es que el acceso a la comodidad básica, a una vivienda digna (dos habitaciones con mobiliario) se convierte en un privilegio para los grupos sociales mencionados. “Si no les gusta el precio, busquen otra cosa (...) busquen trabajo” (Demera, 2021). “Si cuesta 150 es porque eso vale ahí. El que quiere pagar eso se va a Las Palmeras, al Tigrillo¹⁴, o a las casas de caña, allá sí consiguen” (Mata, 2021).

Las desigualdades sociales también se visibilizan en la estratificación territorial, como hemos indicado; una sectorización que divide las ubicaciones privilegiadas. Las tierras frente a la playa, las lomas con vistas al mar, los lugares céntricos y las grandes ciudadelas cerradas, de inversión privada, representan “poder”, “riqueza”, “superioridad” y visibilizan el capital económico, social y cultural. Se trata de un sector residencial que determina un estatus social, el mismo que distingue categorías sociales y económicas entre los empresarios e inversionistas con el “proletariado”. La creación de nuevos sectores “de lujo” a través del capital foráneo aporta a la creación de nuevas “desigualdades” basadas en clase y raza. Los sectores habitados por nativos comuneros y residentes laborales tienen un estatus menor que los sectores que se adquirieron y levantaron con inversión privada y son exclusivamente habitados por residentes adinerados, nacionales y extranjeros. Esto se refleja en el testimonio, residente de Olón:

Yo administro propiedades, muchas veces han querido pagarme 200 o 300 [por noche]. No somos una carpa con pulgas. Aun en temporada baja, menos de 700 [al mes] no justifica el tema. Primero porque tiene porcelanato, aire acondicionado, parqueo privado, terraza con vista al mar, agua caliente e Internet. Los únicos que quieren un precio bajo son los que no construyeron y no invirtieron y quieren todo a vaca. [Ellos] solo consiguen lo que no tiene valor, una carpa de pulgas. No es lo mismo que una casa en Valles de Olón (Mata, 2021)

¹⁴ Las Palmeras es un sector en Olón, alejado del centro, que se ha formado desde hace cuatro años. Recién hace poco tiempo cuenta con infraestructura básica. En su mayoría, son comuneros que ahí construyeron sus casas de cemento. El Tigrillo es un barrio en la comuna Montañita, que por mucho tiempo mantenía la fama de ser un sector en el cual residen mochileros y residentes con pocos recursos.

El desplazamiento y estratificación territorial están ligados a la venta de tierras generada por parte de la comunidad debido a necesidades económicas. Aunque en Olón se combina el turismo residencial con un turismo nacional e internacional, veremos que los ingresos monetarios para la población nativa, proveedores de empleo para la industria turística y residencial, no cubren siempre las necesidades básicas, tampoco crean condiciones que permitan al comunero competir con los negocios turísticos de alta inversión monetaria. Ha sido notable que la mayoría de los comuneros entrevistados señalaran trabajar en relación de dependencia. Los hombres, jóvenes y adultos laboran en construcción mientras que las mujeres son contratadas como empleadas domésticas. Aunque hay algunos que tienen negocios propios o venden sus servicios, ofreciendo “fletes”, por ejemplo, el turismo es estacional. Durante seis meses (entre junio a noviembre) se vive la temporada baja y es durante la temporada alta, de diciembre a mayo, que los fines de semanas y feriados generan ingresos:

Yo voy a cocinar a una casa, entonces en el año pasado, en el mes de diciembre me llamaron, que no me fuera con nadie, porque ellos querían que yo fuera a trabajar allá. Si entre lunes y viernes alguien viene: “sabe qué, necesito que me vaya a limpiar mi casa”, me voy a limpiar casas, aunque es cansado para mí, porque sufro de dolores en manos. Ellos me pagan 20 dólares, o sea, es muy poco, porque normalmente a veces se paga entre 25 hasta 30 dólares, porque es cocina y arreglo de casa. No tanto que me alcance [el trabajo], pero por lo menos para mí es algo, porque a veces entre lunes y viernes no hay nada. Llega el trabajo a partir del mes de diciembre o a finales de diciembre, porque ahí vienen los “ricachones”, como les decimos nosotros y buscan que les cocinen y que les limpien la casa. Pero a veces ellos traen sus propias empleadas, entonces no hay trabajo. Hay más gente que no tiene trabajo estable (comunera, MP, Olón, 2020).

Ahora en sí, casi no hay trabajo, por decir que uno tenga un trabajo seguro (vicepresidente, JB, Olón, 2020).

La combinación entre un aumento significativo del valor de suelo y la precariedad laboral y económica contribuye a la mercantilización territorial y empuja al comunero a vender sus predios. La “comercialización de las tierras familiares” (Van Noorloos, 2013) convierte a la tierra en “un objeto transferible de bienes raíces” (2013: 8), si los comuneros que aún cuentan con predios “céntricos” que responden a las demandas de los actores extranjeros, se ven en la necesidad de vender:

En mi vida familiar tengo un proyecto que tuve una herencia de mi papi que me dejó 20 hectáreas de terrenos. ¿Qué quiero hacer? La montaña, agricultura ya no vivimos.

Vivimos del turismo, vivimos de otras cosas. Quiero vender la montaña y ponerme una farmacia acá en Olón y un bar disco en Santa Elena y hacer las casas para alquilar. En mi terreno de mi mami hacer un hotel. Tengo un terreno aquí en Olón, hacer una hospedería comunitaria. Dejar un futuro para mis hijos para que no vivan lo que yo viví, que vayan progresando (comunero, guardia comunitaria, RR, Olón, 2020).

Existe otro factor más allá de las necesidades, que debe ser mencionado en relación con el comercio territorial y las nuevas desigualdades, y es la disminución de los “derechos territoriales” ligada a una comprensión histórica de posicionamiento y autonomía territorial en la cual la comunidad consta como dueña legítima. Los bienes naturales son considerados como “suyos” y el acceso territorial es libre. “Aquí nosotros caminábamos libremente y no había problema” (expresidente, Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2021). Sin embargo, las privatizaciones llevaron a la creación de sectores exclusivos que privan el acceso. Dichas privatizaciones son el resultado de la extensión de escrituras públicas que materializan la noción individualista del “mío” y “tuyo” frente al “nosotros”. Hemos señalado que las privatizaciones se generaron a raíz de la primera entrega de tierras comunales en el sector de Oloncito:

Se hacían más exclusivos. Esta parte de acá se llama Oloncito y ahí hay personas con nivel económico más alto, que no permiten que la gente circule por ahí. Son más recelosos: tienen cámaras, guardias y todo ese tipo de cosas. No está prohibido entrar, pero se siente un entorno más pesado (comunero joven, BY, Olón, 2020).

Aquí Oloncito es una ciudadela de pura gente rica, gente de dinero, inclusive hicieron portones para hacerlo privado (exdirigente, PO, Olón, 2020).

Hay personas que quieren tener propiedades cerca de la playa y que quieren que sea exclusivo para ellos, cosa que antes no era. La playa siempre ha sido libre. Quieren que una parte de la playa sea exclusiva para ellos. En el tema playas porque unos señores que tienen sus propiedades, casas vacacionales de Guayaquil, ellos por lo que tienen el recurso económico creen que pueden hacer lo que quieren en la comunidad. [Tenemos] 4 kilómetros de playa que son nuestros. No tenemos que estar reducidos a 400 metros que ya tenemos. Un señor de tercera edad que quiere ganarse unos centavitos puso ahí su carpa y le decían tu ahí no te puedes quedar. La carpa era ahí para alquilar. Vamos al otro lado, vamos a poner una carpa enfrente y lo van a sacar. Vamos a los señores de Aventura Resort, también lo van sacando. Se creen dueños de la playa (expresidente, HS, Olón, 2020).

Las privatizaciones ponen en juego la “dependencia controlada” y son el resultado de escrituras públicas forzadas. Algunos comuneros, aunque parecen ser una minoría, apuntan a la obtención de escrituras públicas en lugar del llamado “derecho por posesión”. Debido

al valor simbólico que representa la escritura pública frente al derecho de posesión: “Creo que el más fuerte sería tal vez el del Estado (escritura pública), porque es más fuerte y si algún momento me gustaría venderlo, sería mejor lo del Estado” (nativa joven, CO, Olón, 2020). Por otro lado, el valor de un terreno con escritura comparado con un terreno comunal es mucho mayor. Mientras que un terreno comunal se vende entre 10 mil y 15 mil dólares, un terreno con escritura, en el mismo sector, puede llegar a costar 80 mil dólares:

Yo no corro estas propiedades. A veces le digo a la gente, este terreno, pero, no tiene papeles. Y no les gusta. Ahora casi siempre cuando adquieren un terreno en la comuna, lo hacen porque es económico, es mucho más económico comprar un terreno comunal. Es como 10 mil, 15 mil por un terreno comunal. ¡Escuche estos números! ¡En cambio, un terreno que tiene escritura te vale el triple! (corredora de propiedades, Olón, 2020)

El valor agregado que se refleja monetariamente es producto de su valor simbólico. Esta situación desigual se arraiga a profundidad en los patrones del sistema mundo hegemónico y los discursos de modernización y desarrollo. Las necesidades económicas, las diferencias de poder y pobreza conducen al comunero a la venta voluntaria, contribuyendo a la pérdida de su autonomía con las consecuencias de desplazamiento y exclusión, anteriormente especificados.

La desvalorización de los derechos de posesión ante las escrituras públicas facilita y favorece la parcialización y el fraccionamiento territorial como consecuencia de la autonomía comunal. Se trata de un ejemplo de la imposición de los valores y parámetros hegemónicos, y la exclusión y marginalización de formas “administrativas otras”. Se refiere a una relación desigual ante el discurso monocultural universalizado de occidente y otras lógicas existentes, que para Martínez (1998) resulta en la pérdida de organizaciones comunales a partir de la integración a un nuevo sistema productivo.

Por otro lado, se transforman sus estructuras sociales, prácticas cotidianas y tradicionales, como son las fiestas patronales, matrimonios, quinceañeras y navideñas que las comunas celebran al aire libre, ubicando carpas, sillas y mesas en las calles frente a sus casas. Las fiestas crean espacios de intercambio donde se fortalecen los vínculos sociales:

Nos encontramos en la calle y todos conversamos, y tenemos todavía esa forma comunitaria y nos abrazamos, y en año nuevo nos deseamos de lo mejor y nos

encontramos con el vecino, con el señor de la esquina y todo eso, y eso nos hace conectarnos y eso es una fortaleza en cada una de las comunas porque nos permite aliviar cualquier aspereza que nos haya pasado durante el año y tener buenas vibras por el que viene, y decir bueno, ya nos perdonamos, olvidémonos de eso y vamos a un nuevo inicio. Son espacios en la vida de estos pueblos que yo creería que son fortalezas para seguir teniendo lo que tenemos (expresidenta, exasambleísta, RM, Libertador Bolívar, 2019).

Estas fiestas sin embargo se convirtieron en un “problema social” y razón de conflictos entre comunidad y residentes, debido a las celebraciones hasta la mañana siguiente y el ruido de la música:

Siempre ellos [residentes] se quejan de que hay mucha bulla, mucha fiesta, que los huéspedes no descansan, entonces una de las alternativas que hemos planteado es tener esta sala de eventos propia, nuestra. Prohibiendo que se hagan en la calle [las fiestas] y darles la facilidad a ellos que hagan algo acá más formal, más bonito, más elegante y también ya ir perdiendo esa cultura. (...) Y nosotros reconocemos que somos turísticos y que hay muchos hoteles y que nos incomoda igual que la gente se sienta mal en nuestro pueblo, entonces lo que no queremos es ahuyentar al turista (presidente, JR, Olón, 2020).

La respuesta comunal ante los reclamos: transformar sus prácticas hasta llegar a edificar espacios cerrados, como salas de eventos, para evitar los conflictos. Van Noorloos, (2013) en este contexto habla de una “enajenación emocional de los habitantes de comunidad, lugar e identidad”, que se basa en la modificación de su relación con el territorio y lógica interna de poseer un espacio compartido, de libre acceso y tránsito, administrado de manera autónoma.

La adaptación y transformación de sus costumbres también es consecuencia de las nuevas dependencias creadas entre la comuna y los inversionistas privados. Similar al caso de Montañita, en Olón ha sido en su mayoría el capital foráneo el que ha creado una oferta turística amplia y diversificada que responde a las demandas de los visitantes:

Uno es comida argentina, el otro es comida italiana, el otro es comida de no sé dónde... La gente de acá normalmente ofrece arroz con menestra, ceviches, arroces, algo que es más de aquí, que es lo que la gente consume normalmente en su diario vivir (comunero residente, DZ, Olón, 2020).

En este sentido, Comaroff y Comaroff (2011) se preguntan ¿quiénes son los que controlan las condiciones en que se representa o enajena la cultura? Aunque los autores ubican su argumentación en el marco de un turismo étnico (la mercantilización de manifestaciones

culturales), en este sentido hablan de “dependencias étnicas” que se crean entre empresarios y comunidad, la pregunta también es válida para nuestro contexto. Evitar confrontaciones y negociar acuerdos es parte central que define la lógica comunal interna, como veremos más adelante, así como la fortificación de las alianzas sociales. Por otra parte, dependen del turismo y por ende de la inversión externa. Conlleva, como se ha ejemplificado en el caso de Montañita, a través de la reubicación de las carretas de comida rápida denominado “hamburgueseros”, y del reordenamiento territorial y en el caso de Olón a través de las fiestas patronales, a transformaciones de sus prácticas sociales y cotidianas.

En el caso de Libertador Bolívar la representación o transformaciones de las representaciones social y culturales ha estado relacionado con las fundaciones y sus labores dentro de la comunidad. Fue a raíz de su llegada que la comuna se convertiría en un destino turístico conocido por sus artesanías. El higienismo aplicado a las formas tradicionales ejemplifica la imposición de valores y patrones hegemónicos enmarcados en un discurso desarrollista. Ante la necesidad de crear las condiciones básicas para incentivar el desarrollo turístico, se insiste en realizar cambios estructurales a nivel social comunitario. Hablamos de un discurso vigente en las cotidianidades de la comuna, a través de la presencia y el ingreso de nuevos actores externos.

2.2.4 Libertador Bolívar, la intervención de las ONG

Libertador Bolívar era la única comuna en la parroquia de Manglaralto que contaba con el sistema de alcantarillado, como resultado de la intervención de una fundación guayaquileña que desde el 2003 está presente en la comunidad. La fundación “CM”¹⁵ pertenece a una consultora de la empresa privada que ejecuta proyectos sociales gratuitos. Tiene como objetivo invertir una parte de sus utilidades en proyectos sociales y ambientales con el objetivo de reducir impuestos, una práctica tributaria aceptada y legal que responde a intereses propios de la clase dominante. También es una táctica empresarial para aumentar valor en el mercado, ya que una ejecución favorable de los proyectos sociales implica publicidad y buena reputación para la empresa vinculada con la fundación:

¹⁵ Anonimizado.

Es un proyecto donado. De una parte, de las utilidades se saca para la fundación, y también es propaganda para nosotros. Nosotros hacemos estudios acá y los estudios se concluyeron y mira, hacemos una promoción indirecta para [la consultora] CM La promoción es que ellos quieren saber cómo es la consultora y tenemos diferentes trabajos, proyectos donde ellos lo pueden ver (fundación CM, residente, IC, Libertador Bolívar, 2021).

De esa manera se llevó a cabo en 2008 el proyecto y la ejecución del alcantarillado en la comuna. Este ejemplo visibiliza la exposición a las miradas externas de los beneficios que traen los parámetros sanitarios y la industria turística como manifestación del progreso, en contraste a un estado precivilizatorio. Desde la visión de los agentes externos, técnicos de turismo que incentivaron el proyecto, la comuna, al momento de su llegada, era “cochina”, y la comunidad no estuvo consciente del valor (económico) que tenía el mar y la playa. Se consideró que para “vivir bien” y para que pudiera haber turismo se necesitaban “cosas básicas”, “que sirvieran para el desarrollo de la gente”. Sus intervenciones se justificaban porque habían notado que “el pueblo quiere seguir adelante” y siendo técnicos de turismo, formados y capacitados en Alemania, tenían el conocimiento experto para capacitar a la población comunal. Señalan que la comunidad antes de su llegada usaba letrinas y que no estuvieron de acuerdo con el alcantarillado, pues no comprendían su función, necesidad ni importancia. A raíz de varias capacitaciones y charlas explicativas donde se había invitado a “una doctora que hablaba sobre la sanidad, los malos olores, qué pasa con el organismo y el cuerpo si seguíamos usando letrinas” (fundación CM, residente, IC, Libertador Bolívar, 2021); finalmente la población fue convencida. A partir de este momento, para la comunidad el alcantarillado se convirtió en emblema de desarrollo y progreso, un indicador de diferenciación de otras comunidades de la zona.

Los agentes externos apuntaron hacia un turismo de alta calidad, un “turista que viene en carro” y no en autobús. A partir de este momento se implementó, más allá del alcantarillado, un proyecto llamado Destino Azul, con certificación nacional creada por el Ministerio de Turismo. Se eligieron cinco playas, entre ellas Libertador Bolívar, postulada por la fundación como representante de Destino Azul. Se creó un comité y se realizaron capacitaciones. Un fenómeno natural, llamado “aguaje”, la subida del nivel del mar finalmente derribó la infraestructura que se había construido y el proyecto no logró consolidarse, sin embargo, las

intervenciones que se dieron en el marco de la certificación, por parte de la fundación, causaron repercusiones en las estructuras sociales comunitarias.

El objetivo de la fundación consistía en la certificación y el desarrollo de un turismo de clase alta. Según los testimonios, las capacitaciones fueron destinadas a ciertos grupos sociales, pero no a toda la comunidad; a algunos artesanos, hoteleros y a la asociación llamada RíoMar, un grupo de jóvenes comuneros que construyeron cabañas en la playa para ofrecer sus servicios, cocteles, jugos y desayunos. “Se fortaleció el pequeño círculo [y] ellos (abogado y esposa) empezaron a capacitar a la gente de RíoMar” (exdirigente, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021). La atención hacia ciertos grupos generó una división dentro de la comunidad, aún vigente y palpable entre dos grupos, uno que apoya las iniciativas de la fundación y otro que rechaza la imposición y presencia de actores externos.

Libertador Bolívar, comparada con Montanita y Olón, es la comuna que menos presencia física de actores externos tiene; más allá de las visitas turísticas a la comunidad, es muy limitada. Son pocos los actores externos que habitan en la comuna, entre ellos se encuentran los dueños de la consultora y de la fundación. Aunque los foráneos son recibidos con las manos abiertas, existe desconfianza para quienes no pertenecen a la comunidad, debido a que los conflictos territoriales son una constante en las comunidades de Santa Elena, y también en Libertador Bolívar. La necesidad de defender el territorio de los “invasores” externos ha caracterizado su pasado y sigue presente en la memoria cotidiana. En agradecimiento a la labor social, la realización del alcantarillado y la promoción turística, los dueños de las fundaciones recibieron de la comuna un predio dentro de su territorio. Aunque los predios que se asignan cuentan con una extensión de 20 por 10 m², según los testimonios, los actores externos “se cogieron más” de lo que les ha sido asignado. Su inmueble está ubicado encima de una loma con vista al océano, que con el tiempo se convirtió en un gran hotel para hospedarse. La apropiación espacial juntamente con las intervenciones destinadas a un cierto grupo de personas dentro de la comunidad fueron los detonantes que ahora han creado una división dentro de la población nativa:

Nosotros sentimos esa división. Se siente cuando a solamente una parte le llega el turismo, y a la otra no, porque, toda la comunidad es igual, trabaja en turismo, como a él le gusta el turismo, trabaja en turismo, pero turismo para un solo bloque y el resto de gente en comunidad no había (expresidente, PB, Libertador Bolívar, 2021).

Sí, ese señor vino a dividir el pueblo. Lo manejó pues, al presidente. Aquí hay gente de un lado y otro lado, y a veces no confiamos de la gente [de afuera], porque somos locales, conocidos, pero sin embargo viene gente de otro lado, a organizar a la gente. Entonces, por ejemplo, usted hablaba de X, que viene a la comunidad y a la gente que está indecisa los reúne y les da idea en contra nuestra (comuneros GR. y JB, Libertador Bolívar, 2021).

Las discrepancias internas debilitan las estructuras sociales. Como mencionamos, la “división” es manifiesta entre quienes están “en contra” y “a favor” de los actores externos. Retomando la pregunta de Comaroff y Comaroff (2011) las prácticas sanitarias son un ejemplo específico de los patrones de la modernidad y el discurso desarrollista, que junto a las intervenciones y capacitaciones crearon una infraestructura para que la industria turística lograra expandirse.

En 2019 la fundación se postuló “para ser el operador único de la Bandera Azul en el Ecuador” (fundación CM, residente, IC, Libertador Bolívar, 2021). La “Bandera Azul” o *blue flag* es una certificación basada en un programa de educación ambiental creado por una fundación de Dinamarca. Consiste en la implementación de estándares internacionales para conseguir turismo de elite: “tú quieres turistas elite de este nivel, entonces esto es. Los Hilton quieren llegar a un Hilton” (fundación CM, residente, IC, Libertador Bolívar, 2021). A través de organismos internacionales como la Organización de Naciones Unidas (ONU) y entidades gubernamentales a nivel nacional, como los Ministerios de Ambiente, Educación y Turismo, Senagua y la Armada Nacional, que verifican que los estándares se cumplan a nivel local. Si este es el caso se otorga dicha certificación.

Los valores y parámetros hegemónicos introducidos por parte de los actores externos no necesariamente coinciden con los valores y parámetros locales y comunitarios. Su presencia e intervención trae transformaciones que enfatizan la productividad y el valor mercantil de los bienes naturales, así como la presencia de nuevos actores como los agentes estatales. “Por el hecho de que acá hay una afluencia comercial es que el Municipio quiere entrar” (comunero, FP, Montañita, 2021).

2.3. La intervención de los agentes estatales

Al haber llevado nuestro enfoque a las nuevas dependencias creadas como resultado de la intervención de actores externos y por la industria turística, se nos presenta una imagen que pone en duda la “autonomía relativa”, la administración autónoma sobre y dentro del territorio comunal. Esto propone reflexionar brevemente sobre el concepto de “autonomía” y cómo este puede ser comprendido, en el caso de las comunidades de Manglaralto, con relación al funcionamiento de las políticas públicas que comprometen y transforman la autonomía relativa comunal.

Shore (2010) comprende las políticas públicas como un régimen de poder, un arte de gobernar al que les es inherente una ideología, una moral que moldea instituciones, organizaciones e individuos. Señala que un análisis de las políticas públicas nos da información sobre cómo funciona el Gobierno basado en esta moral y cómo funciona el mundo de los “formuladores de política” pero también de los grupos sociales que los interpretan. Hablamos en este sentido, no de una relación unilineal, de una imposición que viene desde arriba hacia abajo. Más bien es una direccionalidad múltiple que nos ayuda a comprender aún más la lógica interna local, que las recibe e interpreta a su manera y las usa como “herramienta”, para perseguir sus intereses y objetivos negociando su autonomía con los actores políticos.

En las páginas anteriores ya se dieron ejemplos que nos ayudan a comprender la ideología inherente a las prácticas políticas. Ha sido visible en la Ley de Comunas aquello que se entendía como proyecto nacional de “aculturación”, con respecto a una cultura mestiza, con el objetivo de integrar las comunidades étnicas al marco administrativo nacional y borrar así sus particularidades y pertenencia ancestral; así mismo, los registros fraudulentos de predios comunales son un ejemplo claro de la invisibilización de estos grupos sociales y del desconocimiento de su lógica interna. Las acciones tienen como base un control autoritario, inherente a la concepción monocultural y eurocéntrica. Para Shore (2010) las políticas públicas son constitutivas a nuestra sociedad, y formuladoras de códigos culturales, de procesos sociales cotidianos y de nuevas subjetividades.

A través de una narrativa que refleja la manera de pensar sobre el mundo y cómo actuar en él, se justifica o se condena, basándose en reglas establecidas que dan orden y certeza a las cosas. En nuestro ejemplo, esta narrativa tomó forma a través de la salubridad y el turismo (la actividad turística requiere orden y control). Limpieza y orden versus suciedad y desorden justifica las regulaciones y el ordenamiento territorial. Se provee un plan de acción basado en el control, administración y regulación, porque son estas las soluciones “naturales” a los “problemas” emergentes. No admite alternativas (Shore, 2010). Además, constituyen nuevas subjetividades que, según Shore (2010), se convierten en individuos “objetivados”. Con esto se refiere a la implementación de categorías que enmarcan y encajan a las personas y las dotan de un significado: los legales e ilegales, los civilizados y los “puercos”, los “cultos” e “incultos”. A cada una de estas subjetividades (categorías) le es inherente códigos culturales, que proveen una dirección de cómo los individuos deben relacionarse con la sociedad y cómo actuar en ella; determinan lo que es social y legalmente aceptado o prohibido.

La presencia de los actores gubernamentales en tierras comunales sucedió por un lado a raíz de la regeneración de la carretera principal, que contrajo el ingreso de las entidades externas y la transformación de las comunas hacia espacios turísticos, pero además por la provincialización de Santa Elena en el 2007:

Nosotros éramos la última rueda del coche de la provincia por pertenecer justamente al último rincón de la provincia del Guayas, porque ya colindamos con Manabí. Entonces, por un lado no nos atendían y, por otro lado, nuestras playas no tenían turismo, o sea la gente solamente vivía un poco de la pesca artesanal, y también se vivía de la agricultura porque no había atención de nada, ni del municipio, ni de la prefectura que era del Guayas; nada. Nosotros, desde que nos independizamos de la provincia del Guayas, decidimos ser la provincia de Santa Elena, entonces todo cambió para las comunidades de la provincia de Santa Elena. Todo cambió, hay más atención, hay una participación directa de los municipios, las juntas parroquiales y también de la prefectura, todo lo que se puede hacer se coordina con prefectura, con municipio y con juntas parroquiales, como ellos manejan sus recursos y tienen presupuesto para las comunidades (exdirigente, PO, Olón, 2020).

La provincialización fue el proyecto político apoyado por el Socialismo del siglo XXI durante el Gobierno de Rafael Correa Delgado, quien, además, llevó a cabo la descentralización gubernamental y la constitución de los llamados GAD, los gobiernos autónomos descentralizados, producto de la actual Constitución, vigente desde el 2008. Respecto a los GAD, señala Batallas (2013) que:

La actual Constitución plantea un proceso nuevo y efectivo de descentralización, basado en el ejercicio de competencias exclusivas por niveles de gobierno y de la transferencia complementaria de otras competencias por parte del Estado central hacia los distintos gobiernos autónomos descentralizados, conocidos como gobiernos regionales, gobiernos provinciales, distritos metropolitanos, municipios y juntas parroquiales, también denominados GAD o simplemente gobiernos autónomos (2013: 2).

Como anteriormente se ha señalado, los GAD obtuvieron una independencia económica a través de un presupuesto anual, asignado desde el Gobierno central; están regidos por el Código Orgánico de Organización Territorial (Cootad, 2010) y su creación tuvo la finalidad de otorgar “autonomía” a las provincias, municipalidades y parroquias. Con ello, los GAD provinciales, municipales y parroquiales tuvieron competencias exclusivas dentro de la provincia, cantón o parroquia, incluyendo las comunidades ancestrales que forman parte de esta estructura.

Según Albertani (2011), para el Estado, la idea de un “autogobierno” o “gobierno autónomo” se basa en la descentralización política. Esta a su vez se presenta a partir de un orden “específico, constitutivo del sistema de poderes verticales que conforman la organización del Estado (Díaz-Polanco, 1996: 109 en Albertani, 2011: 122). El autor considera que la descentralización más bien afianza el control sobre los grupos y pueblos ancestrales, mientras que el poder sigue centralizándose en la cúspide y enmarca, a la “autonomía relativa” de las comunidades, en una profunda relación de dependencia que confronta con las autonomías comunitarias. Nos da por lo tanto indicaciones sobre los intereses que se promueven desde las políticas públicas a raíz de la descentralización: hacer más eficiente su administración y facilitar su intervención, como “una forma de alargar la correa del perro” (2011: 123).

Entre los GAD y la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (Senplades), se establecen los lineamientos para la planificación del desarrollo y ordenamiento territorial. Estos lineamientos sirven como guías para la creación del Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (Secretaría Técnica, 2019).

La guía para elaborar los PDOT [Planes de Desarrollo y Ordenamiento Territorial] contiene todos los elementos requeridos por la normativa en términos de planificación: empieza con un análisis integral del territorio (diagnóstico), continúa con una segunda fase, de propuesta, y finaliza con una tercera fase, para la elaboración de un modelo de

gestión, en el que se detalla la forma en la que las propuestas planteadas se llevarán a la acción en el territorio, mediante la inclusión de programas y proyectos, participación ciudadana, definición de estrategias de articulación, y por último, un sistema de evaluación, seguimiento y control (Peñaherrera-Cabezas, 2014: 169).

Según lo especificado en el Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 (Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, 2017) este se renueva cada cinco años y por tanto actualmente está en proceso de revisión y renovación. Además, se señala que:

El plan de ordenamiento territorial es un manual que permite tener una proyección, de uno a cinco años. Lo hace la junta parroquial, lo hace el municipio, y lo hace la prefectura. El parroquial debe estar anexado en el cantonal, y así mismo el provincial debe contener el plan cantonal y el parroquial... Se realizan mesas de trabajo con el eje turismo, el eje social, el eje territorial, el eje educativo, pesca, y se invita a cada representante a cada una de las organizaciones. Ahí se analizan las necesidades, luego ya se recauda la información, y se elabora a través de una fundación, o a través de una universidad, el plan (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021).

Retomando la reflexión sobre las condiciones actuales que permiten o repercuten en la “autonomía relativa” de las comunidades, lo interesante consiste en los grupos sociales que forman parte de la elaboración de las estrategias del Plan de Desarrollo. Cada entidad espacial, desde la parroquia hasta la provincia, elabora sus estrategias y propuestas que deben enmarcarse en el Plan Nacional de Ordenamiento Territorial. En el caso de la parroquia de Manglaralto, el grupo involucrado, más allá de las comunas y entidades estatales, son las asociaciones turísticas. También la Asociación Turística de Montañita interviene en esta planificación y elaboración. “Los ATM tienen que participar del plan parroquial, [como es un sector turístico] y ahí se plantean ya los objetivos por los cuales se va a trabajar, y dar las propuestas, “mira esto es a corto, esto es a mediano y esto es a largo plazo”” (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021). Significa que el Plan de Ordenamiento Territorial, bajo el cual se rigen las entidades gubernamentales que intervienen en los territorios comunales, crea un puente entre las comunas y actores externos, facilitando su acceso y afectando a la autonomía comunitaria a nivel territorial. El Plan de Ordenamiento Territorial, según las palabras de Shore (2010), debe ser comprendido como un plan de acción basado en narrativas retóricas, que sirven como herramienta de intervención para administrar, regular y cambiar la sociedad según la ideología dominante y las reglas del mercado. Además, provee una zona de alianza “una manera de unir a la gente” (Shore, 2010: 32) aunque estas no necesariamente se relacionan por el mismo fin.

La desconfianza por parte de las comunidades ante las instituciones gubernamentales es inmanente y ligada a los intentos de privatización territorial. La desconfianza es resultado de un plan de acción, basado en una ideología que se opone, invisibiliza y desconoce la propiedad comunal y el proyecto comunitario. Como mencionado, en los años 80 se presentó un proyecto de ley para municipalizar las tierras comunales y abrirlas al mercado, acontecimiento que todavía está presente en la memoria comunitaria. Adicionalmente, los entrevistados señalan que existen propuestas recientes realizadas por las autoridades del Ministerio de Agricultura (MAG), ente regulador, que contribuyen a afianzar la desconfianza hacia el Estado en las unidades comunitarias. En este caso, se refieren al nuevo formato del reglamento comunal interno que el MAG ha entregado a las comunidades que estuvieron en proceso de renovación, como también ha sido el caso de Montañita. Uno de estos artículos se refiere a la disolución de las comunas en caso de que más de 75 % votarían a favor de ello, es decir que con sus propios votos y firmas se terminaría la institución comunal. Junto con los abusos gubernamentales en épocas pasadas, con autoridades que favorecían la inversión privada y aportaban al fraccionamiento territorial, actualmente los GAD no transmiten confianza ni seguridad a las comunidades. “Cuántas veces han promovido la venta de tierras, crean catastro que aparentemente para ellos es conveniente, bajo ese concepto ellos pretenden que se disuelvan las comunas. Los municipios, en sí pretenden de alguna manera disolver las comunas, desaparecerlas” (comunero, FP, Montañita). Lo mencionado debería ser principal razón de distanciamiento entre comuna y actores gubernamentales. Sin embargo, la realidad es otra.

Es visible y notable una influencia creciente de las entidades públicas en las tierras comunales. Una de las razones se debe al aumento de los actos delincuenciales, especialmente en Montañita, resultado de la industria turística, y un crecimiento acelerado y “descontrolado”. En el caso de Montañita, se dio la necesidad de “mejorar” la imagen y distanciarla de la fama de ser un pueblo sin ley ni orden donde prima el abuso de sustancias adictivas. La comunidad se ha visto ante difíciles desafíos y muy pocos recursos económicos para enfrentarlos, es decir sin capacidad de poder manejarse solas siendo entidades jurídicas que no reciben recursos monetarios por parte del Estado. Un turismo ascendente, la demanda de “mejorar” y adaptar la infraestructura todavía precaria a los requerimientos y el flujo de personas al lugar, trajo la necesidad de emprender nuevas obras como son el asfaltado de las calles y el alcantarillado, por lo que se requiere, desde las comunidades, la intervención de

entidades gubernamentales, además de las regulaciones territoriales con relación a la informalidad y delincuencia.

El Estado interviene a través de regulaciones y para proveer obras a las comunidades. Las regulaciones se refieren, no solo a los negocios turísticos y a su formalización, sino también a la administración y manejo de los espacios públicos, veredas y calles, así como a los permisos de construcción y edificaciones. Obras y regulaciones son solicitadas por las mismas comunidades que establecen alianzas sociales y políticas que se tejen entre el cabildo comunal, socios comuneros y gobiernos descentralizados. Por lo tanto, estas formas de intervención no deben ser comprendidas como una imposición que ubica a la comuna en una posición pasiva, sino que habría que entender la relación dialéctica que existe entre comunidad y entidad estatal.

Para que Montañita pueda ser promocionada como lugar turístico seguro y organizado, la comuna requiere el apoyo de las entidades gubernamentales; regulación y orden para ofrecer un ambiente seguro a los visitantes. Además, depende económicamente de la industria turística que conlleva la necesidad de adaptarse a las nuevas condiciones; Requiere obras para crear una infraestructura adecuada.

Las entidades estatales presentes en territorio comunal son el Ministerio de Salud, el Cuerpo de Bomberos, la Policía Nacional, la Comisión de Tránsito, que otorga salvoconductos a los buses que vienen a la playa, la Prefectura y el Municipio. Emoturismo (Empresa Municipal de Turismo), se encarga de la regulación y control de las playas en el cantón Santa Elena; promueve el territorio y crea convenios con empresas privadas, se encarga de la formalización de los negocios turísticos, la regulación de las actividades de los vendedores ambulantes y de las asociaciones que se crearon entre los comuneros como son los “parasoleros”, asociación de los “boleros”, (venta de comida típica llamada “bollo”) y otros. Los vendedores ambulantes y asociaciones que ejercen en la playa deben llevar carnés para identificarse. Los carnés son la confirmación que los vendedores cumplen con las capacitaciones que son realizadas por medio de la empresa turística. La otorgación de credenciales como forma de regulación nació a raíz del ordenamiento territorial, incentivado por el cabildo comunal de Montañita en el año 2019. En este entonces, entre la comuna y el municipio se creó el intento de regularizar la actividad turística. Por lo tanto, se firmó un

convenio entre Emuturismo y el cabildo comunal, para facilitar la regularización de los sectores ambulantes.

El “grado” de intervención, es decir, la frecuencia con la que se ejecuten las obras y el presupuesto monetario del que disponen las entidades gubernamentales, GAD municipal y provincial, está ligado a los vínculos sociales que teje el cabildo con los gobiernos descentralizados. Aunque los GAD tienen la competencia de intervenir y proporcionar las obras solicitadas, inversión y los destinos (comunidades donde se invierte) varían. En la medida en que se fortalecen los lazos entre comunas y gobiernos descentralizados, la atención y la disposición gubernamental de apoyar económicamente aumenta:

En la administración anterior con L. no hubo buena relación con el alcalde. Por eso, las obras del 2018 no se han dado (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021).

[Cuando] vino el exalcalde para la inspección de una obra, no fue bien recibido por parte del cabildo [anterior]. Entonces con un trato de esa manera tú crees que van a llegar las obras porque no hay una buena relación entre cabildo y autoridad. El alcalde en ese tiempo (...), no tenía buenas referencias de mí [presidente en este momento], pero después creo que le fui demostrando que estaba para trabajar en mi comunidad (expresidente, IP, Montañita, 2021).

En los testimonios se recalcan los vínculos que tenía la persona que presidía en ese momento, con el actual alcalde. Fueron las alianzas que permitieron la disposición del Municipio de cubrir los gastos necesarios para la adecuación del espacio:

Le solicitamos al alcalde que nos mejore el espacio del parqueadero, y le pareció buena la idea. Es ahí donde nos indica que iba a hacer los módulos (expresidenta, GB, Montañita, 2021).

La expresidenta tenía muchos vínculos con el alcalde. Y eso indujo a los cambios de supuesto ordenamiento interno. Estaba el municipio que hizo los estudios (espacio para la nueva escuela), y Petroecuador que iba a poner el dinero para ejecutar la obra... En ese entonces se dio eso, pero no se pudo concretar... La expresidenta también tenía tanta influencia del municipio, porque era el partido de ella, de Otto Vera (comunero, administrador hostelero comunitario, MM, Montañita, 2021)

El interés de los cabildos de turno, que operan detrás de las alianzas sociales, consiste en la obtención de obras que beneficien a la comunidad, por ello, las alianzas deben ser comprendidas como mecanismo para proveer y gestionar el desarrollo de la infraestructura

necesaria. Se basan en la negociación pensando en un beneficio colectivo. La negociación y creación de alianzas sociales no son mecanismos recientes, que han surgido a raíz de la provincialización y presencia de las entidades públicas en tierras comunales. Son formas inmanentes en la vida comunitaria y forman parte de su lógica interna. Con la venida de los primeros visitantes, las comunas negociaron con los recién llegados el intercambiando tierras para obtener a cambio infraestructura básica, como el acceso a la luz eléctrica y agua potable.

Shore (2010) entiende las políticas públicas en este sentido como “modelos” de la realidad, porque son moldeados e interpretados desde los grupos sociales que las reciben, ejecutan o crean. Las entiende como una interpretación de la interpretación, como un “mirar por encima del hombro de alguien que está tratando de leer el periodo de otra persona” (2010: 35) que surge desde las lógicas sociales y locales y por ende son múltiples y diversas. Para él, son como los objetos materiales que tienen vida social (Appadurai, 1986). En este sentido, es importante distinguir los intereses que se manejan entre la comuna o el cabildo y los gobiernos descentralizados. Es decir, las funciones inherentes a las políticas públicas o lo que los actores sociales hacen con ellas, o a través de ellas, en lo que piensan, sus creencias y actitudes al respecto, nos “proveen principios organizativos más profundos” (Shore, 2010: 26) basados en códigos culturales que determinan las relaciones sociales múltiples.

Las alianzas sociales y políticas también son producto o reacción de un desequilibrio económico entre comuna y empresarios. La recompensa monetaria que el comunero recibe a través del turismo es insuficiente, por ello, busca negociar nuevos espacios laborales en el sector público, para crear mayor estabilidad económica y poder solventar sus gastos diarios, mientras que los GAD, al ofertar propuestas laborales a los dirigentes comunales, encontraron una nueva forma de ingresar a las tierras comunales. Fortifica la intervención en tierras comunales y alianzas sociales entre los alcaldes, prefectos, presidentes comunales de turno y comuneros:

Hay gente que está trabajando en los municipios [y] en la prefectura (presidente, JA, Libertador Bolívar, 2021).

Los políticos utilizan a los dirigentes (exvicepresidente, Libertador Bolívar, 2021).

Ellos [políticos] buscan a los dirigentes líderes (exdirigente, IB, Libertador Bolívar, 2021).

Viene el nuevo cabildo y los políticos ya están atentos, a ver quiénes son los nuevos dirigentes; entonces le llaman. Los políticos llaman a los cabildos a reunirse y así trabajan. Dicen “¿sabes qué? ayúdame” [el político] y yo te doy trabajo (exdirigente, concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021).

Imágenes 27 y 28: Campaña política



Dirigentes de las comunas Olón y Montañita en campaña política
Fuente: Anónima (2021)

El acercamiento, viéndolo desde la lógica estatal y política, debe entenderse como herramienta para mantenerse en el poder o crear condiciones que les permitan ganar las elecciones. Cada habitante refleja un voto posible. Los votos son una muestra de confianza y lealdad hacia el partido político. En la medida en que se fortifican las alianzas a través de obras o a través de ofertas laborales, la lealdad hacia las instituciones y partidos políticos, que son representados en los gobiernos centrales, aumenta mientras que las intervenciones en las comunas se realizan con la intención de obtener votos y seguidores.

Shore (2010) sugiere comprender las políticas públicas según su efecto, lo que producen. Viéndolo de esta manera, ha sido visible la fortificación o estrechamiento de las alianzas sociales entre comuna y poder político. Hablamos de dos grupos sociales distintos que, en su mayoría (sin generalizar), persiguen objetivos distintos. Promueven un plan de acción que permite a las entidades gubernamentales ejercer control, a través de una narrativa que proclama regulación y orden para asegurar la persistencia de la industria turística; mientras que, para los actores comunales, a las soluciones “naturales” propuestas (orden y regulación), le son primordiales las alianzas que se generan a través de la interacción entre comuna y actores políticos, y a través de las cuales puedan obtener las condiciones necesarias

(obras), para generar la infraestructura adecuada que cumpla con las necesidades de la población local.

3. La lógica otra y el proyecto comunitario

Hasta el momento nuestra intención ha sido esbozar las estructuras hegemónicas y cómo se materializan y articulan en un momento y contexto concreto. Se enfatizó en la industria turística, sus inicios y su situación actual. Se destacó el ingreso de nuevos agentes sociales: entidades gubernamentales, residentes, empresarios e inversionistas, a las tierras comunales y cómo generaron reconfiguraciones a nivel territorial, creando espacios jerárquicos a partir de las nuevas tendencias que se fueron consolidando. Desde la inflexión decolonial se ven los dos lados de la moneda: el lado oculto, que representa a las entidades que fueron categorizados como “otro”, y el lado visible, que muestra los grupos de poder. Esta moneda en su totalidad representa el sistema mundo moderno colonial, que desde su binarismo entiende la contraparte del lado dominante como algo “externo”, ubicada en los márgenes no visibles y que apoya la idea de entidades “vacías” y “pasivas”.

Hasta aquí se ha hablado de las influencias hegemónicas y dominantes; en esta segunda parte la intención es hacerle frente al “lado oculto”, comprender sus estructuras internas, la organización y administración comunal, la relación y el uso del territorio con sus características específicas, que conectan lo comunitario con lo individual. En resumen, se quiere dar a conocer “su lógica otra” y en qué consiste. Se usa el término “lógica otra” para describir la lógica comunal y comunitaria que sostiene el proyecto comunal, a partir de la inflexión decolonial y sus planteamientos centrales que apuntan hacia un “paradigma otro”, que nace de aquellos pensamientos y lugares declarados como “otros”. El giro decolonial tiene como intención encontrar alternativas ante el imaginario hegemónico y la mirada eurocéntrica de nuestras realidades y sistema binario de relaciones opuestas, para poder crear una nueva mirada, plantear un proyecto pluriversal que busca deconstruir las viejas categorías, comprender el sistema mundo en su totalidad, el mismo que ha sido construido a partir de la interacción, interrelación e invisibilización de dos caras opuestas.

No es mi intención comprender estas comunidades como contrarias al sistema hegemónico, y que viven una realidad o lógica contraria a los patrones y parámetros dominantes. No se

presentarán como un modelo alternativo, contrahegemónico o anticapitalista, que comprende lo colectivo en contraste a lo individual o una económica comunitaria y soldaría en oposición al capitalismo. Planteo que su lógica otra consiste en las yuxtaposiciones de ejes y categorías que parecen opuestas. La negociación en este sentido es el hilo conductor, el puente que conecta y supera la distancia entre las dos caras, aparentemente contrarias, que conforman la moneda.

El elemento central del paradigma otro es que nace y surge de los saberes, conocimientos y prácticas de las entidades invisibilizadas; es la lucha y defensa de su autonomía ligada a un territorio administrado de manera colectiva. El movimiento zapatista es uno de los ejemplos más citados, como referencia empírica de la inflexión decolonial. Se trata de grupos sociales que apuntan hacia una autonomía desvinculada del sistema hegemónico y de las estructuras nacionales. El movimiento zapatista es un ejemplo frecuente, señalado por los decoloniales, ya que parecen constituir una alternativa al sistema mundo moderno. Respecto a esto, en los capítulos anteriores se critica que los decoloniales, al celebrar estas alternativas, se sitúan en las proclamaciones neindigenistas y por consecuencia reproducen un binarismo invertido. Son ejemplos empíricos que se presentan como porque lograron resistir a los discursos hegemónicos. En nuestros casos de estudio, la autonomía más bien es negociada con los grupos de poder. No hablamos, por tanto, de una autonomía “pura” o absoluta”, sino de una autonomía “relativa”, que incluso se ha ido transformando con la llegada de nuevos actores sociales.

Hasta finales del siglo XX, las características señaladas para conceptualizar una comunidad étnica, consistían en prácticas y formas de vidas alternativas al sistema moderno hegemónico, basadas en redes de parentesco, vinculadas a un territorio compartido cuyo sentido de pertenencia se transmite de generación en generación; en una lógica económica comunitaria basada en la reciprocidad y la solidaridad y no en el interés personal. En resumen, imaginados como alternativas a la modernidad burguesa.

Constituye el conjunto de familias asentadas en un territorio determinado, que se identifican como parte de un pueblo y/o nacionalidad, que basan su modo de vida en una práctica colectiva de reciprocidad y solidaridad, con un sistema de organización político, administrativo, espiritual y cultural colectivos (Siise, 2008 cit. en Torres, 2009: 14).

Estas concepciones presentan una idea homogénea, un “fenómeno unitario” (Álvarez, 2017), que esconde jerarquías y disputas internas, que celebra la lógica colectiva y excluye u oculta los intereses personales. Constituye una unidad discursiva que contiene el remedio para construir “otra realidad”, desvinculada de las presiones globales capitalistas. “Apuntan a ‘contra conductas’, ‘contra poderes’, ‘autoorganización’, que oponen resistencia a la razón neoliberal y se enmarcan en el principio de ‘lo común’ como construcción política” (Álvarez, 2017: 361); y son contrarias a aquellas que identifican el mundo del mestizo/blanco. Esta mirada, abordada desde un planteamiento “neoindigenista”, se aferra a una existencia étnica que parece ser fija y “cuya particularidad consiste en flotar por encima de los procesos históricos, ya que lo étnico es asumido como un fenómeno inmutable” (Rivera Vélez, 1998: 59).

Aunque en nuestros casos de estudio son evidentes los marcadores centrales de una comunidad étnica: la posesión de un territorio colectivo y un sentido de pertenencia legítima transmitida de generación en generación, un tejido social sólido, construido a través de linajes de parentesco y un sentido comunitario basado en la reciprocidad, la confianza y la colectividad, no pueden ser vistas como concepciones fijas y estáticas. Siendo entidades que han experimentado profundas transformaciones estructurales, debido a imposiciones hegemónicas desde el tiempo colonial, hemos señalado que la característica central que define su modo de vivir consiste en la negociación, asimilación y reproducción de parámetros hegemónicos. Su identidad étnica, su modo de vivir comunitario, se comprende por la yuxtaposición de “estos dos mundos” y, por ende, la coexistencia de lo colectivo y de lo individual, de intereses personales y compromiso hacia la colectividad (Álvarez, 2017). Esta transformación está causada por la incorporación y materialización de parámetros y características universales y modernizantes; es esta también la razón por la que hoy en día se les niega su componente étnico. “¿Conservan sus rasgos culturales? ¿Tú has visto aquí a alguien con un rasgo cultural que identifique a una etnia? ¿Ha visto una choza que identifique una etnia? No. Pero sí lo ves en la Sierra, por ejemplo” (abogado, residente, FR, Montañita, 2021). Esta negación, como veremos más adelante, se convierte en un obstáculo para justificar sus derechos territoriales ante el cuerpo jurídico. “[Se debería] beneficiar a las verdaderas comunas. Las que de verdad están preservando su cultura y su etnia”. La causa es la reinención de su etnicidad a partir de características que resaltan la identidad como “otro”, desde una mirada neoindigenista.

Ahora bien, tomando en cuenta los cambios estructurales que convirtieron los territorios comunales en espacios turísticos y acercaron a las comunidades cada vez más al código cultural hegemónico, es interesante analizar cómo hoy en día lo colectivo negocia con lo individual, y viceversa, para poder dialogar con los códigos hegemónicos y confrontar la disolución del proyecto comunitario. Esto se quiere esbozar desde cuatro ámbitos específicos: la organización y accionar desde la institución comunal; el territorio, su administración, y relación; la construcción identitaria desde adentro y cómo negocia con la mirada desde “afuera”; y la noción de “desarrollo”, comprendida como una fuerza que se articula a través de sueños personales y proyectos de vida, desde lo individual y desde lo colectivo.

3.1. La organización comunal y administración interna

“Comuna” es un proyecto político que nació en el marco de las políticas liberales a finales de los años 30. Presenta un marco jurídico, administrativo y territorial “que garantiza derechos públicos colectivos” (Álvarez, 2017). Con ello, legitima una forma organizativa basada en la propiedad colectiva. Es una categoría construida desde los grupos de poder, para organizar y clasificar a las entidades sociales étnicas que lograron mantener una posesión territorial autónoma antes, durante y después del nacimiento del Estado-nación ecuatoriano.

Sin embargo, la comuna, como organización jurídica y política, no es exclusivamente del mundo indígena. Se convirtió en una forma de organización que se difundió a gran escala en el mundo rural ecuatoriano (Martínez, 1998). En estos casos, ha sido notable una disolución de las estructuras comunales, sobre todo en la región andina, y específicamente en aquellos casos que se conformaron durante la reforma agraria, con el objetivo de incrementar su competitividad económica al conformarse en unidades agrícolas bajo la ley comunal. Figueroa (2014) se refiere a “comunidades inventadas”, que no tienen pertenencia étnica o una memoria compartida, transmitida a partir de sus linajes familiares basados en un modo de vida colectivo. El autor señala que, aunque el trabajo colectivo ha sido percibido como mejor alternativa para responder a las necesidades campesinas, ante las presiones políticas y

económicas los intereses personales estuvieron por encima de las acciones comunales, razón por la cual, finalmente, trajo su disolución.

En el caso de las comunidades de Santa Elena se entiende que la “comuna” es la “casa de todos” y está compuesta por la comunidad y la institución comunal. La Comunidad incluye actores, nativos y externos, que colectivamente velan por un bien común: la preservación de la comuna y del proyecto comunal, administrado y encabezado por aquellos que se identifican por compartir una memoria en conjunto, ligada al posicionamiento territorial desde tiempos inmemorables (Álvarez, 2001). “Con relación a la comuna puedo decir que nosotros nacimos en esta, nosotros crecimos en esta, y también vivimos en esta [...] Nosotros decidimos sobre nosotros mismos (comunero, Montañita, en Lager, 2016: 99). Según la definición del Centro de Promoción Rural (CPR), comuna se entiende como un “asentamiento vinculado a un espacio territorial que integra a sus miembros a través del parentesco” (Álvarez, 2001: 25). En este sentido, el parentesco constituye elemento fundamental a través del cual se define la “natividad” y por ende el posicionamiento territorial legítimo. Así, señala Álvarez (2001) que el parentesco es la base de la adscripción comunal sobre la cual se cimentan las fronteras étnicas de integración o exclusión; quien forma o no parte de la población nativa. “El parentesco cobra toda su fuerza como mecanismo articulador que concede garantías a un patrimonio no individual sino colectivo, que de esta manera generacionalmente se va autolegitimando (2001: 286). En el caso de Montanita, las familias Villao y Borbor, así como Yagual y Rodríguez, son extensas, mientras que en Libertador Bolívar predominan los apellidos Ángel, de la Cruz, o Floreana. En Olón, por otro lado, son dominantes los apellidos Pozo y Reyes. La inclusión de actores externos debe ser entendida como “herramienta” que permite, a los que se identifican como “nativos”, mantener una autonomía relativa, el control sobre el territorio comunal que surge desde la institución comunal.

La institución comunal es la “columna vertebral”, el núcleo desde donde se organizan y administran las acciones, proyectos y mecanismos, con el fin de beneficiar a la colectividad, velar por la autonomía comunal y sus derechos territoriales. “El día cuando sea, de que yo ya no esté, para que mis hijos no tengan problema, que ellos siempre respalden a mis hijos. Para mí es como un respaldo que a nosotros nos den; tener seguridad de los bienes de nosotros para nuestros hijos” (comunera, MP, Olón, 2020). Además se señala que:

La comuna es una institución donde se brinda el servicio a toda la población, donde juntos podemos sacar conclusiones, juntos podemos sacar ideas para el beneficio de toda la comunidad. Es una institución donde nosotros podemos así mismo, aportar, así mismo también sugerir, así mismo criticar y así mismo felicitar. Eso más bien para mí es la institución comunal. Una casa del pueblo donde nos reunimos mensualmente y debatimos temas importantes para todos. Un municipio pequeño que cuida su territorio, que cuida su entorno, un ambiente agradable, equilibrado con la naturaleza, la población (comunero, JRE, Olón, 2020).

Es una organización política basada en un reglamento comunal, que se desarrolla de manera colectiva por los que forman parte de ella. Es su marco jurídico desde donde se derivan las acciones, regulaciones y actividades administrativas. Constituye a partir de una red de actores, funciones y reglamentaciones presidiados por el cabildo comunal: el presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y síndico. Junto al Cabildo se despliegan las comisiones, que se conforman con cinco integrantes. “La comisión es un elemento que utiliza el cabildo para tomar una acción por delante de ellos, ‘vayan allá, averigüen y me informan’” (comunero, residente, CV, Montañita, 2021). Son alrededor de 12 comisiones, entre ellas la comisión de “ornato y limpieza”, turismo, seguridad y comisión de “ayuda solidaria”, que brinda apoyo económico a través de recolección de dinero en caso de enfermedades o fallecimientos: “Ayudan con cajas mortuorias, cuando alguien fallece, ayudan con un 50 % de lo que cuesta la caja porque son familias que tienen bajos recursos. El año pasado fueron unas 200 familias a las que ayudó la comuna (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021). Además, la comisión de festejos, que planifica y realiza las festividades patronales, y la comisión de ordenamiento y defensa territorial. La comuna Olón incluso ha creado la comisión de “no violencia de género”.

Cabildo y comisiones conforman la estructura base a través de la cual se ejecutan y planifican las acciones para la colectividad. El segundo componente son los socios comuneros, nativos, pero también residentes, afiliados a la institución comunal. Mensualmente se realizan reuniones comunales, asambleas, en las cuales plantean las intervenciones, proyectos y situación económica de las comunidades. El cabildo comunal figura como “guía”; pero las decisiones finales, que se toman a través de votaciones entre los socios comuneros. “Aquí el pueblo decide, entonces dependiendo de lo que decida el pueblo, la comuna tiene que gestionar para que se cumpla eso” (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón, 2020). Las decisiones se toman de manera democrática y a través del diálogo y la negociación, por

lo que las reuniones mensuales pueden extenderse desde las nueve de la noche hasta las dos o tres de la madrugada. Álvarez agrega que:

En las reuniones mensuales, se debaten y discuten las problemáticas personales que afectan a toda la comunidad. La práctica central asamblearia es la comunicación directa, abierta y regular de información y carga de afectos, apoyo y solidaridad con los demás miembros. Se verbalizan los conflictos, situaciones traumáticas, angustias y alegrías compartidas (Álvarez, 2017: 366).

Los miembros comunales entienden a la institución comunal como un “mini gobierno” que, según la percepción interna, funciona de manera autónoma, es imparcial y sus acciones se ejecutan desde la autoridad que los socios comuneros otorgan a sus dirigentes.

Imagen 29: Casa comunal



La casa comuna de Montañita.
Fuente: La autora, 2016.

Imagen 30: Asamblea comunal



Asamblea ordinaria en la comuna Montañita
Fuente: Comuna Montañita, 2019

Comprenden la comuna como una “entidad descentralizada [que] toma sus propias decisiones” (comunero, residente, DZ, Olón, 2020). En el caso de Montañita, a raíz de la pandemia causada por el Covid, se decretó un toque de queda con horarios diferentes a las que fueron decretados por el Gobierno central¹⁶. “Cuando ya el COE¹⁷ decretó el toque de queda a las siete de la noche, nosotros decretamos a las tres de la tarde” (expresidenta, GB, Montañita, 2021). Así mismo, en el caso de Libertador, durante la dirigencia del año 2018, se les prohibió a los niños y jóvenes de la comuna, estar a cierta hora de la noche en las calles. “11 de la noche se toca el pito y todos deben estar ya en la casa. Se debe a que la

¹⁶ A raíz de la pandemia, durante los meses de marzo a mayo del 2020, el Gobierno central decretó un estado de excepción y toque de queda que inició a partir de las siete de la noche.

¹⁷ COE: Comité de Emergencias Nacional que surgió en el marco de la situación epidemiológica causada por el Covid-19.

gente puede levantarse temprano; pueden rendir mejor en las escuelas y, sobre todo, tener una familia un poco más tranquila y fortalecida en el entorno familiar” (expresidenta, exasambleista, RM, Libertador Bolívar, 2019).

Las acciones colectivas que se generan desde la institución comunal requieren una organización comunal sólida y la participación de sus socios comuneros. Sin embargo, ha sido visible que esta participación disminuye en la medida en que la industria turística se expande. Los compromisos laborales e intereses personales son señalados como razones que no permiten la asistencia a las asambleas comunales o la participación en los trabajos comunitarios. Actualmente son los jóvenes dirigentes, pero también adultos (mayores) que critican la ausencia del compromiso hacia la institución, porque afecta a la estabilidad y durabilidad de las estructuras internas. Es señalado que son los jóvenes que deben empoderarse de la institución comunal, para sustituir a los adultos mayores en sus funciones.

Parecería que sus intereses, sobre todo por parte de la nueva generación, se desvían de la institución comunal hacia los deberes (laborales) cotidianos. Sus preocupaciones están ligadas al turismo y a sus ingresos económicos personales. Se puede presumir que la industria turística y con ella la transformación espacial del territorio comunitario hacia un espacio mercantil, debilita los compromisos comunitarios, colectivos y el proyecto comunal, e incentiva la lógica individual y la persecución de intereses personales.

Las asambleas son espacios donde se discute temas clave, problemas territoriales; se da a conocer los reportes mensuales de los ingresos y gastos comunales y se aprueba o desaprueba proyectos o iniciativas que se plantean llevar a cabo dentro de las comunidades. “La Comuna cumple las funciones de aglutinar la fuerza de trabajo, a la vez que unificar al conjunto de la población que comparten decisiones, adquieren derechos y obligaciones a través del mecanismo de representatividad que ofrecen las reuniones en asambleas (Cartes y Albó, 1988 en Álvarez, 2017: 309). Constituye junto con sus comités, el elemento central para la solidificación de las estructuras comunales y su accionar autónomo. Sin embargo “los que vamos a la asamblea siempre somos mayores que los jóvenes, que recién se van por ahí, que no siempre están ahí” (comunero, anciano, FV, Montañita, 2021).

En Libertador hay alrededor de 800 comuneros afiliados, de los cuales generalmente asisten 200. En Olón, hay 753 comuneros afiliados, de los cuales asisten entre 50 y 100 personas y Montañita cuenta con 1300 socios comuneros, de los cuales asisten alrededor de 100. La poca asistencia en las asambleas comunales se da por las obligaciones laborales, el velar primero por el sustento familiar, como consecuencia de la dependencia hacia el mercado, pero también es muestra de la imposición de una conciencia individual ante un pensar comunitario. “Soy comunero, pero asisto a las reuniones, pero poco porque paso aquí en mi local trabajando” (comunero, joven, A., Libertador Bolívar, 2021). Sin embargo, la asistencia por parte de jóvenes comuneros aumenta cuando se trata de las redistribuciones territoriales. Su decisión de afiliarse a la institución comunal está ligada a la obtención de un terreno dentro de la comunidad. Según los reglamentos internos, al cumplir 18 años se ofrece la posibilidad a los jóvenes de afiliarse a la institución comunal. A partir de este momento, el comunero tiene derecho a solicitar un terreno. “Yo me afilié a la comuna porque veía que aquí es pequeño, que yo tengo mis hijos y la generación va creciendo; ya más adelante no habrá espacio para la nueva generación que venga” (tesorera, BR, Libertador Bolívar, 2021).

La gente aquí, y creo que en todas las comunidades, si no tiene un beneficio, no asiste. Hubo una cuestión de tema territorial que estaba dando terreno a las personas. Únicamente ese grupo de personas era el que asistía a las asambleas. Luego que ya esas personas han dejado de tener el interés, que ya les han dado el terreno, ya no las vas a volver a ver. En Montañita hace poco hubo una repartición de terrenos y fueron encontradas, todos los meses, llenas las asambleas. En Libertador Bolívar hace poco también: un tema territorial que tenían, estaban tratando un caso en la vía de Sitio Nuevo; veías esas asambleas totalmente llenas, porque la gente tenía ese interés de tener su terreno, pero luego ese interés, cuando tú ya le das a la gente, pierde automáticamente ese interés, porque “ya obtuve mi beneficio” y vuelven a aparecer cuando tienen otra necesidad (expresidente, director Emuturismo, JT, Olón, 2020).

En este sentido señala Álvarez (2017), que el grado de participación en las asambleas depende de la prioridad de los asuntos. Siendo esta participación “puntual” y periférica en las reuniones y actividades comunitarias un factor inmanente, debe este no ser el único, ni el más relevante que da estabilidad al proyecto comunitario; por lo tanto, se quiere saber ¿cuáles son los factores que hoy en día siguen comprometiendo a los comuneros con la institución comunal? ¿Cuáles son los elementos que sostienen el proyecto comunal? Se plantea que los pilares centrales que lo sostienen son el territorio y las alianzas sociales. El territorio se entiende como base sobre la cual se construyen las alianzas, el sentido de pertenencia y el compromiso hacia la comunidad; entre los jóvenes nativos, es la razón de

afiliación a la institución comunal y participación. Los conflictos territoriales, situaciones en las que la población nativa siente su posicionamiento territorial legítimo en peligro, incentivan la participación comunitaria y el interés hacia la institución comunal. Las alianzas por otro lado se tejen internamente, entre nativos y hacia el exterior, incorporando actores externos.

Como resultado de una investigación realizada en las 68 comunas que conforman la provincia de Santa Elena, en el marco de la emergencia sanitaria y económica causada por el Covid-19, durante los meses de marzo y junio del 2020, se visibilizó que a las comunas “que tienen un mayor vínculo con actores externos, y las que tienen mayor superficie territorial para su uso y usufructo comunitario, se encontraban en mejores condiciones que aquellas que no contaban con ello” (Lager, 2020: 34). Durante el estado de excepción que se había declarado en el Ecuador en los meses señalados, el turismo y las ofertas laborales se paralizaron. Las comunas que pudieron llevar esa situación con mayor “facilidad” fueron las que aún tenían suficiente superficie territorial en manos de la comuna para reactivar la siembra y agricultura: espacios accesibles y fértiles, suficientemente grandes para convertirlos en productores de víveres comunitarios.

Así mismo, el territorio, sus conflictos y la administración territorial son asuntos prioritarios que activan la participación y el trabajo colectivo. El territorio puede comprenderse como el “pegamento” que alinea a la nueva generación con la institución comunal y fortifica el compromiso de los nativos con el proyecto comunal. Es el incentivo para que los jóvenes comuneros se afilien a la institución comunal, es el momento en que se convierten en “socios comuneros”. Ellos, a través de sus votos, toman decisiones sobre el presente y futuro de la comuna. Los socios “pasivos”, son aquellos que no participan o participan de manera periférica en las actividades comunales, como son los trabajos comunitarios y asistencia a las asambleas. Los socios “activos” son una minoría, pero en situaciones conflictivas que ponen en juego la autoridad comunal y el territorio ancestral, se activa el compromiso hacia la comunidad (Lager, 2019a). “En las cosas territoriales todos nos reunimos, todos somos un grupo para defender. Hay una fuerza bastante grande para defender el territorio” (entrevista a comunero, en: Lager, 2016: 99).

Por otro lado, la comuna, como proyecto político, nace para enmarcar a las entidades étnicas dentro del contexto estatal y trae nuevas categorizaciones (comuneros afiliados a la institución que tienen voz y voto y nativos locales no afiliados que no son incorporados en los procesos decisivos), que desestabilizaron los lazos sociales internos y la fuerza colectiva, en el momento en que solo una minoría, categorizada como “socio comunero”, es incluida en la toma de decisiones. Pero es notable que en las prácticas sociales, el compromiso hacia la comunidad no se mide a partir de estas categorías impuestas, sino viene de una memoria heredada basada en el posicionamiento territorial; “Para nosotros todo lo que es cuestión de tierras comunales es muy importante porque la gente valora su tierra” (comunero Montañita, en Lager, 2016: 106). Este compromiso es resultado de un sentido de pertenencia heredado y transmitido de generación en generación. Son los momentos críticos que solidifican los lazos sociales internos y que incluso traspasan las divisiones internas entre “nativo” y “socio comunero”, residente y morador local.

Especialmente en Montañita y Olón, comunas que cuentan con mayor influencia turística, ha sido notorio un cambio de responsabilidades a nivel directivo. Hoy en día son mayormente jóvenes, egresados de universidades estatales con título en máster en promoción turística, quienes encabezan la directiva; los objetivos que ellos tienen en común: “un desarrollo turístico planificado”; “el mejoramiento de la infraestructura [turística]”, así como la recuperación y defensa de sus tierras comunales, el desarrollo turístico en concordancia con el ambiente y la lucha por los espacios que les han sido expropiados. Para que esto se dé, acuden a la herramienta que desde tiempos coloniales les ha permitido permanecer, e incluso recuperar, sus territorios: las alianzas sociales, la creación de un tejido social que ahora traspasa los límites étnicos y que da un nuevo significado a la “comunidad”, ya no solamente vista como un mundo simbólico de identidad compartida, sino que expande sus fronteras y vela por la inclusión de aquellos que comparten un mismo fin: la soberanía comunal.

Imágenes 31 y 32: Intervención de residentes extranjeros



Residentes extranjeros haciendo trabajo social en la Comuna Olón
Fuente: Anónima (2021). Fuente: Fundación Juntos por Olón, 2020.

Durante la emergencia sanitaria, las alianzas sociales, a través de la gestión comunal, proporcionaron apoyo económico continuo durante este período (sea a través de capital monetario, la incentivación de proyectos, la recolecta de dinero, víveres o productos sanitarios). Esto último se dio sobre todo en Montanita y Olón, con residentes extranjeros, empresarios e inversionistas radicados en estas comunas. La gestión comunal, generada por parte del cabildo, ha sido la fuerza impulsora que materializa el compromiso hacia el “servicio” voluntario y colectivo:

Tuve la fortaleza de decir “tengo una responsabilidad”. Desde mi escritorio empezaba a gestionar, preguntaba por los sectores que se cubrieron, qué sector falta, para que todos los sectores de la comunidad sean atendidos. En mi casa tocaban el timbre diez, once de la noche a decirme que tenían una emergencia y nosotros salíamos (expresidenta, GB, Montañita, 2021).

Los aportes continuos de los actores externos implican un compromiso hacia la colectividad, hacia su lugar de residencia. Es esta continuidad donde se articula la noción de “comunidad”, creada a raíz de alianzas sociales y basadas en relaciones de confianza tejidas a través del tiempo, del intercambio y diálogo entre los diferentes actores. Por lo tanto, la “amistad”, “tener amigos”, “hacerse amigos” es parte central de la gestión comunal. Sin embargo, el ser “amigo” es inherente a tener responsabilidad ante la comunidad. Formar parte de la comunidad y ser reconocido como integrante de la comunidad requiere un compromiso, una contribución constante para la colectividad, expuesto en el siguiente testimonio:

[Niña] en cualquier momento que venga más con tiempo, podemos conversar con el cabildo de la comuna, podemos conversar con otras entidades, con otras personas, entonces, así va creciendo la amistad. Usted va a tener muchos amigos, pero amigos que sí valgan la pena. Amigos de confianza. Por eso yo le digo desde ya, usted tiene mi amistad, va a tener un amigo en el que va a confiar y yo voy a depositar mi confianza en usted. Si lo hace por su trabajo, usted ha venido a encontrar a una persona digna y seguiremos siendo amigos. (expresidente, CA, Libertador Bolívar, 2021)

3.1.1 Alianzas sociales con fines políticos

La creación de alianzas sociales, intercomunales, transcomunales, como elemento constitucional de una lógica propia, ha sido analizada detalladamente por Álvarez (2001), quien señala que la formación de alianzas intra y transcomunales tienen el objetivo de reforzar lazos de reciprocidad. Sin embargo, este tejido social se amplió con el crecimiento turístico, el ingreso de actores externos y con la provincialización de Santa Elena, que atrajo otros actores externos como funcionarios públicos y partidos políticos. Hablamos de alianzas sociales que se generan desde la comuna, la institución comunal y nativos, con el fin de contribuir a la colectividad, pero también para ser aprovechadas a nivel personal.

Las alianzas sociales se crean a partir de los compromisos acordados y la confianza construida, ambos enmarcados en una lógica interna basada en la reciprocidad. El compromiso y la contribución contienen una deuda que se cancela con lealtad y apoyo hacia el contribuyente. La contribución de un terreno comunal contiene una confianza que se deposita desde el comunero hacia el residente, que no debe contribuir solamente a través una recompensa económica sino también con su lealtad y apoyo a la comuna. “La persona que viene a ayudar al pueblo, bienvenida sea, pero si vienen y solo trabajan para su bolsillo [eso no queremos]” (comunero, anciano, FV, Montañita, 2021). “Las alianzas son prácticamente trabajar en todo lo que es la comunidad, (...) porque ellos son los que me van a ayudar a generar ingresos por parte de la comuna” (comunera, SB, Montañita, 2021). Si el actor político contribuye con obras a la colectividad o con una oferta laboral al individuo, la comuna o el nativo está en la obligación de contribuir con su lealtad; la alineación hacia su partido político “ahora sí estoy apoyando al alcalde, pero no estoy afiliada al movimiento, solo es una forma de ser recíproco: tú me ayudaste (expresidenta, GB, Montañita, 2021).

Las alianzas sociales también influyen en la imparcialidad institucional. Se crean alianzas políticas o una directiva se compromete con un partido político afín. La división en agrupaciones siempre ha estado presente en la vida comunitaria; “al interior del mundo comunal se desenvuelven distintos individuos y parcialidades familiares, que se alinean en bandos, construyen redes de confianza, solidaridad, alianzas (...)” (Álvarez, 2017: 365) y se trata de una relación ambigua y discursiva entre dependencias y adaptaciones, entre intereses personales y la “presión colectiva”.

Son múltiples los niveles en los cuales se articulan las relaciones sociales entre nativos comuneros y actores externos, entre nativos comuneros y el Estado (instituciones públicas); entre nativos comuneros, residentes, empresarios y el Estado. En esta última combinación el residente funciona como puente entre comuna y funcionarios públicos. Y finalmente, a nivel intercomunal, a través de la creación de vínculos familiares y políticos. A todas estas combinaciones le son inherentes el compromiso, la contribución al colectivo, pero también intereses personales.

Las alianzas entre dirigencia (presidente o líder comunal) y partido político, viene de intereses personales y colectivos. El compromiso hacia la comunidad, la entrega y servicio desde los diferentes espacios organizativos (dirigencia, comités) están directamente conectados con intereses personales. “No estamos aquí recibiendo un gran sueldo, como lo hacen los funcionarios públicos, pero sí es una plataforma que te permite dar a conocer la capacidad de gestión, más que todo” (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021). Al dirigente que ingresa en los espacios públicos se le abren nuevas oportunidades laborales e ingresos económicos relativamente estables. Por otro lado, son una forma necesaria para que las comunas reciban atención de los gobiernos descentralizados, que permiten la realización de obras y contribución económica. Tener “amistades” en espacios públicos y políticos facilita la gestión y realización de las propuestas. Es frecuente que los presidentes comunales se inclinen hacia una línea política, que se maneja desde la alcaldía o de la prefectura. Con esto se generan compromisos más sólidos entre las instituciones gubernamentales y la comuna. Se trata de crear alianzas amistosas y sólidas con las que se exige y espera mayor presencia y aportaciones de las entidades. “Ahí era una comunicación directa con el cabildo (para poder hacer fiestas patronales hasta la madrugada en la calle) y las autoridades de turno. Si las autoridades de turno decían que no, se cerraba. Si tenían una amistad, le

permitían” (comunera, abogada, RM, Montañita, 2021). Las gestiones desde la institución comunal son facilitadas a través de los nexos que tienen los actores comunales dentro de los espacios públicos, sea por afinidades y apoyo a un partido político, o como funcionario/a público/a.

En el marco del ordenamiento territorial, el cabildo de Montañita decidió velar por la regulación del tránsito. Gracias a la amistad que tenía la Comuna con un funcionario laborando en la Comisión de Tránsito, se logró ejecutar un proyecto de capacitación:

Hicimos una convocatoria vía megáfonos, pues están ahí los parlantes de la comuna, pero no sabíamos quién los capacitaría, pero yo tengo un amigo en la Comisión de Tránsito del Ecuador, el general A. F, y le escribí en la mañana y me dice “T., a la orden, yo te envío a las personas para que capaciten a esos chicos” y al siguiente día a las siete de la mañana ya estaban esas personas acá (comunero, EY, Montañita, 2021).

Tanto como los actores e instituciones gubernamentales, también los actores externos, empresarios e inversionistas, constituyen parte fundamental para que la comuna reciba aportes monetarios, para consolidar acciones o proyectos que han sido planificados. La creación de alianzas sociales entre comuna y empresarios nace desde una lógica interna, que entiende la negociación como herramienta para crear condiciones que permiten la persistencia del proyecto comunal; sea a través de los recursos económicos generados o del fortalecimiento de la industria turística; se trata de un interés compartido entre los diferentes actores. Desde lo colectivo generan aportes (económicos) a la comuna, mientras desde lo individual (personal) son oportunidades laborales. Contrataciones directas entre residente/empresario y comunero, o indirectas, por los contactos (políticos) que tienen algunos residentes externos. Además, a través de sus “amistades” se convierten en un puente entre la comuna y las instituciones públicas, facilitando la conexión entre las entidades comunales, periféricas y marginales, hasta ser escuchados y tomados en cuenta.

Una forma de consolidar los nexos entre directiva y empresarios es a través de funciones que se le asignan dentro de la institución comunal, permitiendo que sean parte de los comités comunales o incluso de la directiva. A partir de este momento el actor externo se compromete con la comuna, aporta, desde su conocimiento, experiencia o a partir de sus contactos, sus nexos a la institución comunal y comunidad en general. “Nosotros como cabildo no le hemos

dicho a nadie que no, nunca, menos a alguien que trae un beneficio” (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021).

Un ejemplo concreto de lo anteriormente expuesto, nos pone la comuna Olón a través de sus gestiones para obtener la declaratoria de “Pueblo Mágico”. El cabildo de Olón, el año 2020 estuvo trabajando para obtener la declaración de Pueblo Mágico, un programa turístico ejecutado desde el Ministerio de Turismo, sobre la base de un convenio de cooperación entre el Gobierno ecuatoriano y el Gobierno mexicano. En México existen 132 pueblos que recibieron dicha declaratoria.

Un Pueblo Mágico es un sitio con símbolos y leyendas, poblados con historia, que en muchos casos han sido escenario de hechos trascendentes para nuestro país; son lugares que muestran la identidad nacional en cada uno de sus rincones, con una magia que emana de sus atractivos. Visitarlos es una oportunidad para descubrir el encanto de México (Secretaría de Turismo, 2020)

Apunta a un desarrollo sostenible, a implementar un modelo de gobernanza turística local e incentivar el diseño de una oferta turística complementaria (asamblea comunal para la socialización, Pueblos Mágicos, Olón 2020). Con esta declaración se esperaba que Olón se convirtiera en un destino turístico reconocido por su riqueza cultural y ambiental. La comuna tuvo que cumplir con ciertos requisitos, entre ellos la elaboración de un plan de desarrollo turístico, e incluso conocer a otros pueblos mágicos de México. La dirigencia comunal trabajó hombro a hombro con una pareja empresaria, dueños de un hotel en la comuna.

Estos actores, radicados desde los años 90, en años anteriores fueron declarados como “personas no gratas” por parte de la dirigencia que presidía en ese momento, debido a conflictos que tuvieron los actores con la comuna por la apropiación territorial no autorizada por el cabildo. Sin embargo, los últimos años fueron ellos quienes, a través de sus nexos con altos funcionarios y residentes internacionales, habitantes de Olón, gestionaron y llevaron a cabo varios proyectos sociales y culturales en beneficio de la comuna; uno de estos, la declaratoria mencionada. Fueron ellos quienes generaron las conexiones entre comuna y el Ministerio de Turismo, gestionaron los fondos y permisos necesarios para que el presidente y vicepresidente comunal pudieran viajar a México con ellos para visitar algunos de sus pueblos mágicos. Desde el cabildo, el viaje fue anunciado como una oportunidad para presentar a Olón a nivel internacional, aumentando el prestigio y respeto de la directiva ante

los socios comuneros. “[El presidente] está haciendo muchos proyectos, ahora está en México haciendo su gira. Primera vez que veo que un presidente está haciendo una gira internacional” (nativo joven, CM, Olón, 2020).

Los actores externos se convirtieron así en “herramienta” para poder realizar las gestiones necesarias, que se esperaba finalizar con la declaratoria. Aunque finalmente no se pudo concretar, hubiera sido el resultado final de una gestión fructífera llevada a cabo desde el cabildo comunal y en concordancia con los valores e intereses que perseguía la dirigencia en este momento: la regulación y el ordenamiento de la Comuna dentro de un marco de desarrollo sustentable y sostenible, en concordancia con la riqueza natural y ambiental, imagen que se intentaba posicionar a Olón turísticamente frente a las otras comunas vecinas. En el caso de Montañita, sobre todo la nueva generación que preside la dirigencia comunal, ha estado enfocada en la creación de conexiones entre empresarios y la directiva. Desde el año pasado incluso, la dirigencia comunal permitió incluir a la Asociación Turística de Montañita (ATM) en las comisiones internas. “Cuando yo fui presidente, se creó el ATM, en el 2015. Yo lo vi como una buena manera de tener relaciones con el empresario, porque de igual manera, es parte del desarrollo del pueblo; debería ser un aporte a la comunidad no solo en el tema económico” (expresidente, IP, Montañita, 2021). Para el financiamiento de la remodelación de la escuela de Montañita José Mejía Lequerica, que tiene entre 500 y 700 estudiantes, el cabildo creó nexos con Petroecuador, empresa pública. Con el apoyo económico de Petroecuador de un 80 % y del Municipio de Santa Elena con un 20 %, la Comuna logró cubrir el finamiento de la escuela en su totalidad. En otro ejemplo, la Comuna en el 2020 asignó un terreno a la cooperación TIA, una empresa multinacional suramericana que ofrece en sus supermercados productos domésticos, electrodomésticos y tecnológicos. La empresa adquirió el terreno con abogados que en el pasado ayudaron a la comuna en los conflictos territoriales. Ellos a su vez lo recibieron de la directiva como parte del pago por sus trabajos y gestiones realizados. TIA se acercó a la comuna con la petición de crear un parqueadero y agrandar su espacio. El dinero del traspaso, la comuna invirtió en la remodelación de su hotel comunitario. “TIA nos propuso a nosotros a adquirir un espacio más para el garaje, y nosotros llevamos a la asamblea esa petición, y lo aprobó, porque les indicamos que con ese recurso podríamos trabajar en el hotel de la comuna en la parte baja” (expresidenta, GB, Montañita, 2021).

Hablamos de alianzas que se crean con la finalidad de generar un beneficio a la comunidad. Esta decisión es tomada de manera colectiva en las asambleas y depende del criterio de los socios comuneros. Los proyectos realizados o planificados juntamente con los actores sociales y políticos son promovidos y visibilizados como logros de y desde el cabildo y por la gestión directiva. Es la institución comunal la que termina empoderándose de los proyectos y gestiones que se desarrollaron en conjunto, o incluso fueron incentivados por los actores externos. Es la comuna, la institución comunal, que se posesiona ante los demás involucrados y deja claro que es la “comuna la que rige el pueblo” (comunero, EY, Montañita, 2021).

La propia Constitución reconoce que las comunas son autoridades en su jurisdicción... Son autónomos. El ordenamiento interno, estoy de acuerdo que se haga y lo puede hacer la propia comuna bajo una resolución de la asamblea. Son como leyes dentro de su jurisdicción. Si aquí determinamos que las vías ya no deben ser usadas por los artesanos, por ejemplo, es una ley propia (comunero, FP, Montañita, 2021).

El ATM, durante este año, ha desarrollado un proyecto denominado “Montañita, destino internacional turístico, seguro y sostenible”. Fueron ellos quienes generaron los nexos con el actual ministro de turismo, a quien la dirigencia comunal le ha presentado el proyecto. Este acontecimiento, visto como fructífero por el cabildo comunal, se socializó desde la institución comunal como proyecto incentivado desde la directiva, con apoyo de los actores turísticos: “Mantuvimos una importante reunión con el ministro de turismo a quien presentamos nuevos planes de turismo. (...) Nuestros agradecimientos en especial a los Actores Turísticos de Montañita por ser el nexo necesario (...)” (comuna Montañita, s/f)

Figura 4: Cuadro comparativo



Especificación, características de las alianzas, entre comuna y actores externos
Fuente: La autora, 2022.

3.1.2 Vínculos familiares y presión colectiva

Los vínculos al nivel interno y la discursividad entre intereses personales y colectivos se manifiestan anualmente en los procesos para la elección del cabildo comunal. El cabildo comunal es el núcleo de la institución comunal. Aunque las decisiones se toman de manera horizontal y democrática dentro de las asambleas, es el cabildo que propone, gestiona y ejecuta. Es también una plataforma política que “te permite dar a conocer la capacidad de gestión”: pertenecer al cabildo aumenta la reputación ante otras comunidades a nivel parroquial o provincial y abre las puertas para ingresar a espacios institucionales que son remunerados o emprender una carrera política. Puede ser visto como un “trampolín” que permite entrar a puestos laborales en la esfera pública y obtener seguridad económica. Las intenciones de formar parte de la directiva, o presidirla, muchas veces es por interés personal. “La comuna es una gran plataforma para mostrar la capacidad de gestión y luego poder ascender, ocupar cargos de elección popular, ser remunerado, luego que has hecho un trabajo comunitario” (presidenta y concejal, RV, Montañita, 2021).

Además, es un espacio de poder; desde la comuna se toman las decisiones de las reparticiones territoriales y sus fondos económicos colectivos. Muchas veces también las razones de conflicto dentro de la comuna se deben a la repartición territorial desigual, en beneficio de los linajes familiares, que pertenecen a los integrantes de la directiva, o la tierra se usa como mecanismo para obtener votos y ser reelegido. “Dicen que los directivos entran y se reparten terrenos. [Reparten] terrenos a sus familiares y gente de su partido” (comunero, administrador cabañas comunales, MM, Montañita, 2021), “porque por el hecho de ser dirigencia piensan que tienen autoridad para hacerlo, se ha dado esto entre dirigentes y afines a los dirigentes (comunero, FP, Montañita, 2021).

Si bien dentro de las comunas se establecen “partidos” o “vínculos” que corresponden por tradición a linajes familiares, actualmente también se constituyen por afinidades políticas. La comuna internamente se divide en “líneas” o “partidos” conformados por grupos sociales internos que comparten un mismo linaje familiar o afinidad a un partido político, lo que genera rupturas y conflictos en su interior:

La división, como le digo, porque hay diferentes líneas políticas, aquí en Libertador. Unos están por Otto [Otto Vera, alcalde de Santa Elena], otros están por la 62 que es un núcleo provincial. [Ser político] hace la división (comunera y concejal, AA, Libertador Bolívar, 2021).

[En Montañita] ahorita yo podría decir que hay dos líneas. El año pasado había dos listas, se manejaban dos grupos (expresidente, IP, Montañita, 2021).

Formar parte de un grupo y sentir su respaldo es imprescindible para poder convertirse en dirigente comunal, tener la plataforma para visibilizar su gestión comunal, necesaria para tener el respaldo de la comunidad y poder emprender una carrera política y ubicarse dentro de las instituciones públicas o los gobiernos descentralizados. Los resultados de las elecciones presidenciales dependen de la cantidad de aliados; una familia extensa genera mayor cantidad de votos. “Tú sabes que la familia B. en Montañita es indescriptible. Y de ahí (para las elecciones y sus resultados) siempre es considerada también la mayor parte de tu familia, que tanta familia tienes (cada miembro familiar representa un voto). Porque si no me da la gente, porque su familia es corta (no tiene muchos miembros) [no serás elegido]” (comunera, SB, Montañita, 2021).

Las elecciones comunales se realizan por “terna” o por “lista”. Votar por “lista” implica que antes de las elecciones se definen los candidatos y la elección se realiza en base al grupo que conforma la lista. En la “terna” los comuneros eligen tres candidatos para cada función. Los candidatos que reciben mayor votación son aquellos que conforman el cabildo. Actualmente, las votaciones se realizan “por terna” ya que hacerlo por lista contribuía a divisiones y disputas internas: “como había dos listas, se pelean entre ellos mismos” (expresidente, IP, Montañita, 2021). Sin embargo, también sucede con las votaciones por terna: antes de las elecciones los grupos se reúnen y coordinan su candidatura entre ellos. “Nosotros hicimos unas [elecciones] internas, había mucha gente en mi casa [y] la gente decía ‘lo que va a ocurrir aquí, es lo mismo que va a pasa en la Asamblea General’” (presidenta y concejal, RV, Montañita, 2021).

Pero ser considerado como candidato dentro de “su” grupo no depende únicamente de la extensión familiar, sino también del respeto y la confianza que los socios comuneros depositen en “su” candidato. Esto se obtiene a través de la ayuda social, la participación dentro y fuera de la organización comunal y la asistencia continua a las asambleas comunales y haber formado parte de las comisiones. La confianza depende del compromiso social que requiere participación en la comuna y respeto social, ambas condiciones constituyen la base principal para poder ser considerado candidato. Son estas características las que comprometen al socio comunero con la institución comunal y pueden ser vistas como herramientas que nacen de una lógica interna, que promete la continuación de dicha institución y del proyecto comunal:

Si la gente a su alrededor le da la confianza por el trabajo que ella ha hecho afuera. Si yo voy y cojo a una persona X y esa persona no ha dado a conocer ningún hecho [no va a ser considerado] o como dices, su familia es corta (comunera, SB, Montañita, 2021).

[Entonces] se necesita tener la intención de ayudar (comunera, RM, Montañita, 2021).

Trabaje para su gente, ustedes no pueden trabajar para ustedes, si el pueblo lo elige, ustedes tienen que trabajar para su pueblo (expresidenta, CA, Libertador Bolívar, 2021)

Si bien los intereses personales aquí señalados están ligados a la repartición territorial u ofertas laborales, estos se entretajan con el “don de servir” y el compromiso hacia la “familia extendida”, pasada de generación en generación y demandada por la comunidad para la materialización fructífera de sus intereses personales. Incluso se puede decir que es

secundario si las decisiones e intenciones de presidir la comuna se tornan alrededor de intereses personales. Aunque sea así, los candidatos que aspiran a la dirigencia están sujetos a códigos internos que enaltecen a la colectividad ante el sujeto individual. Se sumergen en la presión social de obtener la confianza articulada a través de los votos por parte de la población local. Quiere decir que el dirigente electo asume una deuda ante la colectividad, que lo condiciona. Aunque intereses personales puedan estar presentes, el servicio colectivo, la participación y entrega a la organización comunal es mayor. Es decir, mientras que el tejido social es la base sobre la cual el comunero pueda elevarse, asumiendo la directiva comunal, la confianza es el pegamento y requiere ser cultivado mediante un servicio constante y continuo.

Se señaló la importancia de las alianzas sociales, antes, durante y después del proceso electivo. Igualmente se hace efectiva para la consolidación de una infraestructura que les permite crear estabilidad económica e independencia monetaria. Siendo entidades que no reciben fondos económicos, la escasez monetaria dificulta no solamente la gestión administrativa sino también pone en juego el compromiso de los socios comuneros con la organización comunal.

En este sentido, la adaptación desde la organización y administración comunal a los patrones y códigos hegemónicos también es una herramienta que ayuda a comprometer a los socios comuneros con la institución comunal. Así, las acciones que se llevan a cabo para comprometer a los socios comuneros con la institución pueden ser comprendidas desde un razonamiento que yuxtapone lógicas aparentemente opuestas, y muestra su capacidad de negociación, desde una posición marginal con el código cultural hegemónico.

3.2. La autonomía económica y gestión comunitaria

La transformación de los territorios comunitarios y rurales en espacios turísticos fortaleció la dependencia hacia el mercado, en este caso hacia la industria turística, generando transformaciones en los hábitos laborales. En resumen, la lógica del capitalismo global aterriza y se materializa en el espacio. Con esto hago referencia a Gabler et al. (2018), que entienden que el espacio no es solamente un espejo de las relaciones económicas, “sino que

este se torna en un elemento clave en el proceso de producción y reproducción del capital” (Swyngedwo, 1999 en Gabler et al, 2018). Para explicar este punto, la autora hace énfasis en el concepto de *Landnahme*, refiriéndose a la apropiación y adquisición de la tierra que es guiada por el capital monetario y la lógica individual. Las creaciones de nuevas dependencias, exclusiones y desigualdades, así como procesos de despojo y aislamiento a partir de las privatizaciones, como vimos, son resultado de la transformación del territorio como espacio sociocultural hacia un espacio mercantil y económico. Pero esta apropiación también se articula en el *habitus* de los comuneros. “Se individualizó mucho este trabajo; entonces se perdió ese sentido comunitario” (expresidenta, exasambleista, RM, Libertador Bolívar, 2021).

Las respuestas y el accionar de los nativos comuneros se produce desde un lugar excluyente, desigual y dependiente hacia los nuevos actores sociales y el capital monetario. Debido a ello los compromisos hacia la institución comunal, respecto a la participación desde las diferentes funciones dentro de la organización, se han visto impactados. “Antes sí había mayor participación, porque venía gente más adulta, que era más comprometida, si era de ir a hacer mingas ellos iban, ahora hay como que estarle incentivando” (comunero, JRE, Olón, 2020). Es el capital económico del que dependen y se ha convertido en imprescindible para solventar gastos y mantener a sus familias. Ese capital ahora condiciona su accionar y las decisiones de participar en las actividades comunitarias o trabajar en los negocios turísticos.

Sin embargo, desde estas nuevas dependencias las comunidades también lograron crear condiciones que les permiten tener independencia económica. La comuna, institución que no recibe fondos gubernamentales, ha logrado crear una infraestructura que le ha permitido consolidar una independencia económica, a partir de la cual se gestionan y ejecutan proyectos y acciones. La otorgación de “incentivos” económicos además es un mecanismo que compromete al (socio) comunero con la institución. Hablamos de una adaptación hacia condiciones actuales que se expresa en el marco global capitalista: el capital económico, el individualismo y la dependencia hacia el mercado. El capital monetario generado fortifica la organización y el proyecto comunal, sea porque se generan incentivos monetarios para la ejecución de trabajos comunitarios o porque se crean puestos de trabajo remunerados dentro de la institución comunal. Los ingresos, además, aportan a la consolidación de una

infraestructura, restaurantes u hospedajes comunitarias que se crean con la finalidad de generar ingresos constantes para la comunidad.

Durante la emergencia sanitaria y económica causada por el Covid-19, fueron estas comunidades las que contaban con mayores ingresos económicos, las que proporcionaron mayor asistencia, con víveres y productos sanitarios, a sus habitantes. Montañita proveyó más de 2000 raciones, en Olón fueron 800 raciones alimenticias. A través de la comercialización de bienes comunales, la renta de inmuebles que pertenecen a la comuna (hospederías, tiendas, restaurantes), junto a los aportes anuales de los socios comuneros, se ha constituido una infraestructura sólida que permite a las comunas recibir ingresos constantes cada mes. La institución comunal de Olón actualmente cuenta con cinco locales comerciales cuyos ingresos son alrededor de 1500 dólares al mes:

Cuando yo recibí la institución comuna, fueron con 68 dólares en la institución comunal. Eso me entregó el Cabildo anterior, cuando yo entré de presidente en el 2015, y eso era el único ingreso que tenía toda la comunidad. Yo ingresé como presidente y vimos que la principal falencia de la comunidad era la falta de ingresos. [Entonces] dejamos tres locales comerciales con ingreso para alquiler. Era prácticamente ver dónde podríamos generar nosotros mayor cantidad de recursos. Ahorita la Comuna tiene (...) cinco locales comerciales que mensualmente están rindiendo a la comuna un tributo. Son más o menos 1500 dólares mensuales fijos que debe recibir la comuna, de acuerdo al contrato de arriendo que se haya establecido (expresidente, director Emuturismo, JT, Olón, 2020).

Montañita en cambio cuenta con un ingreso fijo de entre 4000 y 5000\$ dólares al mes. Además de los aportes anuales de los socios comuneros, los ingresos provienen de los siguientes bienes comunes: un restaurante, renta de espacios para vallas publicitarias, un hospedaje comunitario, la renta de un local comercial y espacios rentados para ocho cooperativas de transportes. “Actualmente tenemos ocho cooperativas, y el día de hoy vino una más a ofrecer sus servicios (...) y eso también genera un ingreso económico para nuestra población” (presidenta, RV, Montañita, 2021).

Gracias a estos ingresos, la Comuna entrega “estímulos económicos” e incentiva la participación activa de los socios comuneros en los trabajos comunitarios: limpieza de los espacios públicos, ser parte de la guardia comunitaria, o trabajar en la administración de los bienes inmuebles de la comuna. Mientras que en Olón se les “reconoce” a los comuneros que participan en mingas “cualquier cosa para las colas”, la comuna Montañita genera

empleos remunerados: “En la actualidad tenemos 10, 15 años que financiamos seguridad, limpieza. El personal de limpieza gana un sueldo básico mensual [400 dólares al mes]. O sea, son casi 20 mil en un año”. Adicionalmente, los miembros de la directiva reciben 200 dólares como “aporte” y viáticos que “a veces superan los 2000 mensuales” y “los que trabajan en el parqueadero querían ganar 40 dólares [y] a veces tocaba pagar porque no había nadie más que lo hiciera” (expresidente, IP, Montañita, 2021).

La comuna que recibe los mayores ingresos es Montañita, seguida de la Comuna Olón, debido a que cuentan con una afluencia turística alta y estable. En este sentido, la actividad turística se convierte en una herramienta de las comunidades, que genera condiciones para ejecutar acciones de manera autónoma, y desligarse parcialmente de la dependencia de las instituciones gubernamentales. La participación comunal y comunitaria consolidada por los reconocimientos económicos, fortalece la institución y organización comunal y su actuar, sustituye la ausencia de las entidades gubernamentales. La importancia de una estructura interna sólida, basada en el compromiso institucional y el trabajo colectivo para la persistencia del proyecto comunal, vinculado a la industria turística de la que dependen económicamente, muestra el siguiente ejemplo en el cual se visibiliza cómo la desatención estatal es sustituida a través de la gestión y participación comunal. En la medida en que aumentan los ingresos económicos internos, estos son distribuidos para fortalecer y consolidar las estructuras internas. Su accionar se lleva a cabo de manera independiente, lo que no significa desligarse de las entidades gubernamentales y funcionarios públicos, pero crea las condiciones necesarias para hacer efectiva la toma de decisiones y capacidad de actuar a nivel interno. “La comuna tiene que ver por esto, esto nos va cada vez empoderando más, haciéndonos responsables de algo que supuestamente es responsabilidad del municipio” (sindico, residente, DB, Montañita, 2021).

Se ha señalado que en la medida en que el turismo aumenta, se presentan, cada vez más, actividades delincuenciales que afectan a la imagen de las comunidades como lugares turísticos y comprometen el flujo de los visitantes. Tanto en Montañita como Olón, los asaltos y robos, sobre todo durante los fines de semanas y feriados, son comunes. Últimamente, Montañita, además, tuvo que registrar varios fallecidos, jóvenes turistas

nacionales, a causa de escopolamina¹⁸. Desde hace varios años Montañita cuenta con una Unidad Policial, y desde hace poco también la Comuna Olón para regular las actividades delincuenciales. Sin embargo, se señala que hay únicamente ocho policías laborando para la parroquia de Manglaralto, que incluye 18 comunas. La falta de resguardo policial hace que entre los comuneros prevalece la opinión de que la policía “no hace nada”. Es por esto que con el compromiso de “erradicar estos aspectos negativos” (expresidenta, GB, Montañita, 2021), las comunas implementaron “guardias comunitarias”, o “brigadistas”, y aunque esta modalidad no es una “intervención” nueva, sustituye la figura del “inspector” comunal, “un señor que era de respeto en el pueblo; era autoridad”, que velaba por la seguridad de la población. Sin embargo, se comenta que estas iniciativas internas han sido interrumpidas por la presencia policial:

Antes cuando no había policía nombraban aquí un señor de inspector, entonces él se encargaba viendo por ahí. Si algo andaba mal por ahí, lo cogieron y lo amarraron, y él gritaba, pedía perdón. Hasta que después lo soltaron. Y la comuna se encargó de esto. Lo tenían amarrado una noche y un día (nativa anciana, LR, Olón, 2020).

Ahora ya no [intervienen de la misma manera], porque temen que los policías les hagan algo (comunera, abogada, RM, Montañita, 2021).

Hoy, dichas guardias realizan colaboraciones desde hace algunos años o trabajan juntamente con la policía. La guardia de Montañita incluso recibió capacitación por parte de la Unidad Policial. “Nosotros coordinamos con el 911, con la policía, pero nosotros no podemos arrestar al chico. Nosotros vemos que están robando, llamamos al 911 o alertamos con la sirena (...) a toda la comuna”. El actuar de la policía sin embargo está vinculado a códigos y normativas. Sin la existencia de pruebas suficientes, la persona que ha sido atrapada por la comuna no es condenada y es puesta en libertad. Esto ha causado desconfianza por parte de la comunidad, que acude más a la seguridad interna coordinada desde la institución comunal. En el pasado se han realizado varias “limpiezas” entre directiva, nativos y residentes, en las cuales se contrataron autobuses que transportaron a los delincuentes atrapados por la comunidad, a las ciudades cercanas.

¹⁸ La escopolamina es un alcaloide natural que puede, dependiendo de su uso, generar somnolencia, producir amnesia. Causa en sus víctimas un estado de pasividad, fáciles de convencer y en ocasiones la muerte (Roa y Ardilla, 2013)

En comparación con las otras comunas, Olón y Libertador Bolívar, en Montañita ha sido notable un mayor impacto y una mayor presencia de las “guardia comunitaria” porque la directiva está en la capacidad económica de reconocerles sus horas de “trabajo”. Están equipados con uniformes y herramientas que les permiten defenderse y facilitar la coordinación y comunicación entre ellos, y reciben una remuneración mensual.

Imagen 33 y 34: Guardia comunitaria Montañita



Equipamiento de la guardia comunitaria de Montañita.
Fuente: Comuna Montañita (s/f). Fuente: *El Universo* (2019).

En cambio, en Olón, hasta el 2020 existía únicamente un guardia comunal. Aunque actualmente el número ha aumentado, se busca involucrar al sector privado para poder financiar a los guardias. Estos aportes, sin embargo, no son constantes y dificultan las condiciones para consolidar una red interna de seguridad:

Estoy trabajando como guardia comunitario de la comuna. Lo implementó [guardia comunitaria] el presidente este año para mejorar la seguridad acá en Olón. Yo trabajo en las noches de 7 de la noche hasta las 5 de la mañana. Ahora hay pocos recursos, estoy haciendo un poco de voluntariado para fortalecer el proyecto para no dejarlo abandonado. La comuna me está pagando 300 dólares mensuales, pero no alcanza, yo tengo tres bebés, entonces hay un proyecto para ver entre las casas vacacionales, entre las tiendas, para ver si ellos se suman, y aumentar un poquito de sueldo porque es complicado trabajar en la noche, no dormir; hay personas que se embriagan, quieren robar. Entonces se arriesga la vida (comunero, guardia comunitaria, RR, Olón, 2020).

Consolidar ingresos económicos fundamenta la base sobre la cual las comunas pueden ejercer y solidificar una relativa autonomía, que además permite sustituir la desatención o atención limitada por parte de las entidades estatales. Los ingresos se generan a través de

bienes comunales comercializadas por la industria turística. Estos no solamente permiten la ejecución de proyectos y acciones que nacen desde la institución comunal y responden a sus necesidades e intereses propias. También solidifican el compromiso con la institución comunal, incentivando los trabajos colectivos ejecutados por parte de los miembros comunales. Quiere decir que la relativa autonomía nace en el seno de interdependencias o, en otras palabras: sin dependencias no hay autonomía. Los intereses individuales surgen como resultado del proyecto hegemónico y hacen necesario y emergente la adaptación hacia nuevas herramientas, para solidificar el compromiso hacia la institución comunal y el proyecto comunitario. Los intereses individuales atraviesan el pensar colectivo y el servicio a la comunidad. Son inherentes a la gestión comunal y a la consolidación de alianzas sociales.

3.3. El territorio comunal: “lo que somos y de dónde venimos”. Significado y sentido de pertenencia

“Yo llego a morir por mi tierra”, me decía una comunera de 80 años en una conversación que mantuvimos en su casa, y no ha sido la primera ni la única que ha manifestado su predisposición de entregar su vida para defender sus tierras. Defender sus tierras hasta la muerte parece contradictorio ante el escenario que presentan los territorios comunales fraccionados. En este sentido, surge la pregunta ¿qué significado tiene el territorio para los nativos comuneros? Partiendo de los conflictos territoriales, que son una constante en la cotidianidad de las comunas, se ha analizado la relación entre población nativa y territorio comunal (Lager, 2016, 2019a, 2019b). Se planteaba que esta relación se basa en un sentido de pertenencia que ha ido transmitiéndose de generación en generación. Se forma una triada que interconecta territorio-identidad-cultura. Su identidad se constituye a partir de una identificación individual y colectiva basada en el territorio; “soy montañitense”, “soy nativa”.

El territorio controlado de manera colectiva se convierte en el referente principal de identidad para las unidades sociales (familias) que lo ocupan. “La valorización del carácter comunal del territorio se traduce en la representación simbólica del espacio social como eje

sustentador de la existencia de la colectividad” (Álvarez, 2002: 11). Esta identificación está dotada de un significado, integra un valor simbólico en el cual la población nativa se reconoce. Su significado es heredado y está basado en una memoria colectiva que trasmite la idea de una pertenencia ininterrumpida desde tiempos inmemorables. “Estas tierras siempre fueron ocupadas por personas antepasadas que uno ni siquiera conoció. Nosotros siempre hemos estado acá, entonces este territorio siempre ha sido nuestro” (exdirigente, GP, Olón, 2020).

Ha sido visible que la memoria viva de actores claves, líderes comunales ya fallecidos, y muy respetados, es elemental para que se mantenga un sentido de pertenencia sólido y fuerte. En comparación a los tres casos de estudio, el sumo respeto a líderes comunales del pasado sigue vigente en la comuna Libertador Bolívar, que, aunque siendo turística, continúa preservando la totalidad de sus tierras comunales. Su memoria se mantiene viva a través de sus hijos, ahora comuneros activos, dirigentes y líderes comunales:

Los líderes que ya se fueron, que ya no están es como que han heredado esa herencia de defender la tierra, se viene de allá (exdirigente, concejal, AA, Libertador Bolívar).

Hemos tenido una buena escuela de aprendizaje, de amar al territorio. O sea esos viejos, si los pudiera revivir, daría mi cabeza un brazo, para que revivan (expresidente, expresidente Fedecomse, SS. Libertador Bolívar, 2021).

La identidad basada en una identificación colectiva puede ser comprendida como herramienta para las defensas territoriales, y la necesidad de tener un nombre que los identifique se prioriza. La defensa de las tierras convierte el territorio en un espacio político sostenido por un discurso que se centra en su construcción identitaria, para justificar la legitimidad de su posesión territorial; convierte la triada territorio-identidad-cultura en una herramienta política para preservar su relativa autonomía. Es decir, la conservación de un territorio en el cual siguen vigentes y visibles prácticas, saberes y conocimientos localizados desde lo subalterno: “La ancestralidad es nuestro bastón de lucha definida” (expresidente, IP, Montañita, 2021). [Es necesario] para el tema de la lucha porque “quien no sabe de dónde viene no sabe a dónde va”. El tema identitario es importante para la defensa territorial (expresidente, expresidente Fedecomse, SS. Libertador Bolívar, 2021). En este sentido, lo étnico se convierte en un “indicador para generar estrategias discursivas de acción y defensa ante los mencionados conflictos territoriales” (Lager, 2019a: 11). Cobra mayor importancia

desde el reconocimiento constitucional de un Estado plurinacional en 1998, y su reformulación en 2008, en la que se proclama la sociedad como “plurinacional y se destaca la interculturalidad como principio rector de las acciones a llevar a cabo (Álvarez, 2016: 338).

Deben destacarse el reconocimiento de la interculturalidad y la participación para una nueva democracia; la garantía de los derechos territoriales de comunas, pueblos y nacionalidades; el rediseño de la institucionalidad pública para avanzar hacia la construcción del Estado plurinacional; y la eliminación de la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural (Secretaría Nacional de Planificación, 2013: 97).

Pero el territorio y la relación que mantienen con él, sintetizado en el ánimo de “morir por mis tierras”, va más allá de un sentido de pertenencia heredado y basado en un posicionamiento colectivo ininterrumpido. Lo que aquí se quiere resaltar, antes de retomar la importancia de la construcción identitaria como bastón de lucha, es la unidad entre población y territorio como un todo. Entender la relación territorio-población nativa, como una alianza que se enmarca en los términos de reciprocidad; una alianza simbiótica que es inherente a un “dar”, a una deuda por cancelar. La “posesión ininterrumpida”, se convierte en una deuda acumulada por los dones que entrega la tierra y sus recursos naturales. Nos invita a repensar el concepto de “pertenencia”, “posesión” y nuestra comprensión de “territorio” como algo “separado” de los sujetos que lo habitan.

Desde la división cartesiana se piensa e interpreta nuestra realidad a partir de una separación entre la mente (el conocimiento racional) y el mundo; entre el alma/ espíritu y el mundo material; entre el humano y la naturaleza. Esta forma de mirar el mundo determina la manera cómo el ser humano se apropia de la naturaleza y se materializa en las acciones y prácticas que realizan los sujetos en el territorio. Las actividades extractivistas vienen de la superioridad construida por el ser humano y la objetivación de la naturaleza que comprende el territorio como propiedad. Para acercarnos a su lógica otra, entender cómo las comunidades leen e interpretan su realidad, es necesario comprender que territorio, más allá de ser un elemento localizado, un espacio físico geográficamente determinado, es entidad sociocultural (un espacio en el cual se preserva transforma, articula un conjunto de conocimientos, prácticas y valores), y referente político, como veremos más adelante, que reafirma una identidad colectiva e individual. Álvarez, en este sentido, hace una diferenciación entre “territorio” y “territorialidad”. Mientras que “territorio” lo entiende

como un espacio vital de reproducción social, política y económica, la territorialidad lo define como “marcador étnico, resultado de un proceso histórico, en el que un espacio geográfico se convierte en un lugar de referencia cultural que a la vez que le permite al grupo su reproducción, es un signo político de identidad que lo distingue” (Álvarez, 2017: 356).

Albán (2016) reflexiona de manera crítica ante el concepto eurocéntrico que entiende la naturaleza como todo aquello que no es humano; usa como ejemplo el caso empírico de los pueblos amazónicos, particularmente de la comunidad zápara. “Para los pueblos amazónicos, la división entre lo cultural y lo natural no existe: los árboles, las plantas y los animales son seres como nosotros. Todo lo viviente forma parte de una misma esencia” (Albán, 2016). Afirma que “naturaleza” es una construcción social, y su comprensión hegemónica es aquella que se visibiliza también desde y a partir de los discursos académicos y científicos, pero no implica que sea esta la única que existe. Su línea de argumentación está basada en los planteamientos de Kohn (2021) y sus intentos de de-construir el pensamiento occidental para poder construir un pensamiento en el cual se tomen en cuenta estas otras visiones.

El autor ubica su análisis en las posthumanidades, un proyecto cuyo intento consiste en “repoblar a las ciencias sociales con otros seres no humanos. Explora lo que ‘es’ con el ánimo de encontrar espacios de ‘lo que puede ser’” (Rivera, 2016). Se refiere a los intentos de mostrar que existen saberes y conocimientos más allá del conocimiento racional y científico, basados en una relación biosemiótica entre lo que ha sido calificado como “humano” y “no humano”. Comprender la naturaleza, y todo lo que habita en ella, como seres vivos y pensantes que pueden producir conocimiento y un otro modo de pensar y comprender las realidades. El autor sostiene que el “bosque es una cosa interna que se lleva adentro” (Kohn, 2021b) y que el ser humano que lo habita, o más bien vive con él (no sólo en él), le da voz a través de su interpretación, traduciendo los conocimientos de estos “seres pensantes”.

Es un “sí mismo” (Kohn, 2021) que mantiene continuidad. La subjetividad de los seres, su pensar y sentir encuentra continuidad en el ser humano y se conecta con prácticas y expresiones localizadas. Deslindarse del mundo material, es comprender una totalidad entre todos los “seres pensantes” (Kohn, 2021). Todo organismo, nos dice el autor, existe de

manera relacional, es constitutivo más no ejerce una dependencia mutua. Esto implica “ser en compañía” (alianza), con otros:

Luego de un día de caminata en el bosque, el mismo Kohn y sus compañeros Hilario y Lucio —indígenas runa, quechua hablantes de la población de Ávila— se encontraron con un grupo de monos (*Oreonax flavicauda*) que se movían a través del dosel. Lucio disparó y mató a uno; el resto del grupo se dispersó. Sin embargo, un mono joven quedó distante de su grupo y se escondió tras las ramas, en el dosel de un árbol de tronco ancho. Hilario decidió tumbar una palma cercana para que el mono se moviera y así Lucio pudiera dispararle. Como anticipó Hilario, al caer la palma, el mono se asustó. Este evento es un signo en la medida en que es algo para alguien. En este caso, ese “alguien” es no humano (Kohn, 2013: 30-33 en Rivera, 2016).

Lo que aparentemente distingue al humano del no humano es su capacidad de representación simbólica, somos seres vivos capaces de interpretar y hacer conexiones que guían nuestro accionar. A partir del ejemplo expuesto, Kohn da a conocer que las acciones-reacciones se deben a una interconexión simbiótica entre el mundo “humano” y “no humano” y su interpretación. No se trata de una cadena de causalidades mecánicas, sino que existe una relación simbiótica entre seres vivos (humanos y “no humanos”), con capacidad de interpretar y generar conexiones. Esta capacidad se puede ver en el ejemplo, donde se resalta la capacidad interpretativa que otros seres, declarados “no humanos”, otorgan a la vida biológica: el estatus de “sujeto”, cuestionando “la división que relega todo pensamiento a una sola especie” (Rivera, 2016). Así mismo, la transformación de los ríos, sus variaciones durante el transcurso de los años y el tiempo, son respuestas, articulaciones, voces de “seres pensantes”. La forma cómo trata el ser humano a los recursos naturales, cómo interviene en ellos, es el resultado palpable de su relación con la naturaleza: en simbiosis y alianza o desde el conocimiento racional.

En la expresión “llego a morir por mi tierra”, descansa un sentido de culpa, una deuda que adquirió la población nativa con el territorio que habita. Su relación debe ser comprendida desde una unión recíproca entre tierra y comunero. Esta nos invita a repensar al ser humano, deconstruir la separación entre ser humano y tierra, comprenderlo como una unión, entender el bosque, como señala Kohn (2021), como “‘una cosa interna’ que llevas adentro”. La deuda se genera a partir del don que le ofrece la tierra, el territorio: un “futuro” para la nueva generación; “Si yo tengo mis hijos, lo que tengo, tengo que cuidarlo y conservarlo, porque vienen mis nietos” (exdirigente, GP, Olón, 2020) y el sustento de vida es proporcionarles

autonomía a través de su biodiversidad; alimentación, material para la construcción de sus viviendas, y la capacidad de poder persistir en el sistema global capitalista a partir de su mercantilización. Una comunera recuerda:

Si quería un huevo era huevo de una gallina, si era un caldo de pollo era de un pollo criollo que yo mismo lo criaba, si era carne de chanco era porque yo mismo criaba mi chanchito y lo matábamos, pero yo le daba pura comida de lo que era de la montaña, de lo que era la yuca, el verde, entonces todo eso ha cambiado. Menos no existía ni el jabón, decían que había un jaboncillo que era de una mata, había una bolita y ese era el jabón que se llamaba jaboncillo, y con eso lavaban la ropa, no era el jabón lo que nosotros ahorita decimos un jabón y hace espuma, era un jaboncillo. Me decía ella que para sacar las manchas [usabas] la hoja, si se te manchó algo de plátano esa hoja la cogía y la migaba ahí, y eso sacaba la mancha (comunera, dirigente agua potable, MR, Olón, 2020).

En tiempos pasados el territorio les proporcionó el sustento alimenticio, que hoy en día se transformó en sustento económico. Constituye un espacio en y a través del cual se reproduce la vida y se mantiene el futuro de la comunidad. La vida y el futuro comunal sustentado por la tierra y el territorio le proporciona libertad: “aquí soy libre”, y una autonomía que, como especifican Álvarez y Zulaica (2017) constituye la sustentabilidad política, la capacidad de poder tomar decisiones participativas, democráticas y en conjunto, y la sustentabilidad sociocultural al fortalecer los vínculos intercomunales. Se trata de una identidad compartida basada en el “nosotros”: “El agua es de nosotros, el río es de nosotros, el territorio es de nosotros” (comunero, joven, BY, Olón, 2020).

Si la prefectura dice vamos a hacer las calles de las primeras y queremos [que nos den como contraparte] material [la tierra que deviene de los cascajos], nosotros decimos ¡No! Con el presupuesto que tienen busquen en otro lado, pero nuestros cascajos son nuestros cascajos, porque esa es la vida del agua que nosotros tenemos que cuidar y por ende es la vida de nosotros (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón, 2020).

El don (de la tierra) requiere una “devolución” y es esta la deuda que asume la población nativa. Consiste en cuidarla, esto tiene implícito un valor simbólico, valoración, agradecimiento, sentimiento de apego y respeto. “Nosotros cuidamos las tierras”; “las tierras se respetan”, “respaldo a mi tierra”, “amo a mi tierra”:

Siempre viviré endeudado con la tierra, porque ella me da todo. Ella ya me pagó adelantado; o sea, lo que yo estoy haciendo es devolver lo que ella dio por mí sí, yo nací de la tierra, tengo mi casa en la tierra, trabajo en la tierra, como por la tierra, entonces, ya esa es una deuda que estoy pagando. Me dio adelantado todo. Lo que hacemos nosotros

es devolver lo que nos ha dado, o sea una gratitud hacia la madre tierra. Es la tierra en realidad la que nos ha dado todo eso (...) [y] a la final siempre viviríamos con ese cargo de consciencia (expresidente, Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2021).

La tierra, su flora, fauna, sus caudales y ríos son el cordón umbilical que nutre a los sujetos que lo habitan. “Sin territorio es como un cuerpo sin sangre, no funciona, [hay que] ver a la tierra como a la madre” (expresidente, Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2021). Esta concepción se opone a la mirada occidental judeo-cristiana que separa lo sagrado (el hombre) de la naturaleza, que justifica la intervención, apropiación y explotación de los recursos naturales.

Con la visión comunitaria hablamos, como especifica Kohn (2021) de una relación biosemiótica contraria al orden vertical, compuesto por un polo dominante. Esta relación simbiótica crea una unión entre territorio y comunero, dos partes de una misma moneda. “Es la sangre que circula en tus venas en tu cuerpo. Si no tienes territorio es como que no tienes sangre” (expresidente, Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2021). Desde esta conceptualización el “sentido de pertenencia” adquiere un nuevo significado. Es más que un posicionamiento ininterrumpido, es una apropiación legítima de sus bienes para poder persistir. La tierra les pertenece, como ellos pertenecen a la tierra. “Nosotros somos de la tierra y vamos a ser de la tierra” (expresidente, Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2021).

La subjetividad individual y colectiva, el “sí mismo” (Kohn, 2021), integra la “sabiduría ancestral invisible”, que entiende “ausencia” de manera constitutiva. A partir de esta se crea un “nosotros”, una simbiosis, un todo, entre los “seres ausentes” y “vivos”. A partir de ella surge un “nosotros” que los diferencia de quienes no comparten esta relación simbiótica entre tierra y humano; integra los “ausentes”, los “seres” cuya existencia y participación ha sido expulsada del pensamiento racional. Este pensamiento que entiende flora, fauna, los ríos y el mar y los animales silvestres desde su objetivación, como “seres ausentes”, mas no como “seres vivos y pensantes”. Álvarez y Burmester (2022) en referencia a Descola (2004) sostienen que en el pensamiento nativo no existe una separación entre la cultura humana y la naturaleza. Las autoras señalan que “se trata de un orden moral de respeto mutuo a seres que intermedian las pautas de relación con un territorio ancestral del cual depende la supervivencia comunal” (2022: 327). La naturaleza habla y se expresa a través del humano que habita en y con ella:

El ecosistema produce y es vida. El territorio nuestro no es territorio baldío, porque si a la final está una montaña allá que no está topada, chuzo es un pulmón. Sí, es un pulmón, es un territorio virgen, hay árboles, hay vegetación. Ahí hay animalitos, hay flora, hay fauna. Entonces, no es baldío. Entonces, no hay territorio baldío (expresidente, Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2019).

La tierra se comunica: “El mar para mí, yo veo que tiene vida” (nativo joven, CM, Olón, 2020), “el mar es bien sagrado” (comunera, AA, Libertador Bolívar, 2020), “no me voy a pelear con el mar (comunero, AN, Libertador Bolívar, 2021). Desde esta relación recíproca surgen los conocimientos, heredados y transmitidos, que permiten al comunero leer e interpretar los códigos y expresiones de la naturaleza; “Las plantas mismas atraen la lluvia y eso es lo que hace que llueva más”, “en la parte de arriba en lo alto de la cordillera, es donde se originan las lluvias porque hay bastante vegetación”; “si hay muchas gaviotas significa que hay muchos peces”, “La espuma del mar cuando está acá en la boca o en un espacio por el río se seca y se solidifica, entonces se vuelve grano, sólido y eso ya es sal”, la temporada de la garúa, que es de mayo a noviembre, allí sí tenemos lluvias constantes, no hay mucho sol, pero hay más lluvia, pero es una lluvia ácida que daña la floración de todo tipo de plantas (exdirigente, PO, Olón, 2020).

La visión integral basada en una relación simbiótica entre tierra y humano también incluye a los “fallecidos”, sus ancestros muertos. Los “seres ausentes” no están en el olvido, sino más bien viven y se expresan a través de los sujetos vivos. Los fallecidos son omnipresentes; “Los abuelos de nuestros abuelos no es que murieron, nosotros los sentimos” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021).

Imágenes 35 y 36: La mirada de los niños comuneros



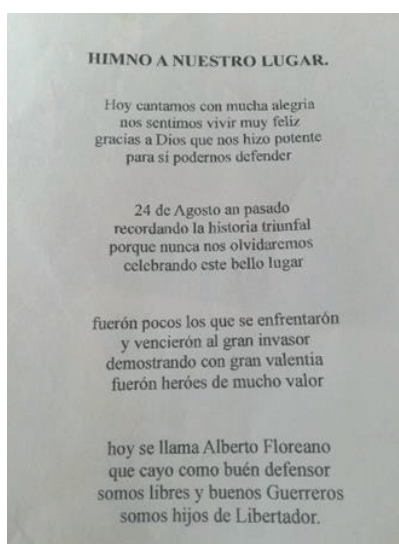
Letreros hechos por niños de Montañita, en un taller organizado por el Comité “Arte y Cultura”. Fuente: La autora, 2019.

La presencia de los fallecidos sigue viva a través de la memoria compartida, también se encuentra visible en las calles y barrios que llevan los nombres de líderes comunitarios, y el recuerdo permanente de los acontecimientos cruciales que han impactado en las comunidades. Alberto Floreano, comunero de Libertador Bolívar, murió en un enfrentamiento con la Policía Nacional, cuando la comuna defendió su tierra, la policía vino a desalojar a sus habitantes. Este barrio, que fue la razón de la pugna, hoy lleva su nombre y ha sido colocado su estatua para recordarlo como “buen defensor, [que] somos libres y buenos guerreros, [que] somos hijos de un libertador” (expresidente, CA, Libertador Bolívar, 2021).

Imágenes 37 y 38: En memoria a Alberto Floreano



Busto del comunero fallecido.
Fuente: La autora, 2021.



Himno para conmemorar al comunero fallecido
Fuente: Exdirigente, Libertador Bolívar, 2021.

Cada 24 de agosto se celebra el aniversario de este barrio y una reseña histórica recuerda los hechos. Alberto Floreano y su memoria se convirtieron en un símbolo de lucha que fortalece la conexión entre comuna y territorio, “porque este es del pueblo y para el pueblo” (nativo joven, CM, Olón, 2020), sigue vivo en esta concepción identitaria ligada al territorio. “Hay un poder dentro de esta tierra, hay una fuerza como sobrenatural, que me dice ‘te damos energía para que sigas defendiendo lo nuestro’. No soy yo, son mis antepasados que me dan esa energía para actuar en defensa de lo nuestro” (comunero Valdivia, 2018).

Es la memoria de sus ancestros que sigue viva en el comunero y condiciona su relación con el territorio. Cada noviembre, las comunas llaman a los ausentes y traen sus espíritus al plano

presente en el día de los Santos Difuntos. Sus alimentos preferidos, muchos cosechados en el lugar, decoran las mesas para honrar, recordar y celebrar su memoria. Con los alimentos se recuerda al “ausente”. Esta práctica visibiliza lo invisible y presenta en su totalidad lo que determina el “sí mismo”: la tierra, los antepasados y el viviente. El sentido de pertenencia redimido con la memoria y presencia de los antepasados, un legado heredado inherente a su identidad:

Nuestros padres vienen de un legado que nos han enseñado que tienes que luchar por algo que es tuyo, algo que consideras que te pertenece, y más bien hazlo por tus futuras generaciones, nosotros no luchamos simplemente por el momento, más bien que las tierras comunales se respeten y que esto le sirva a las futuras generaciones que ellos puedan proveer, que ellos puedan tener un espacio digno, donde poder vivir con sus familias, porque la población cada día va creciendo (comunero, JRE, Olón, 2020).

3.4. La construcción identitaria

El escenario actual, caracterizado por un mercado territorial en auge, cuestiona el reconocimiento de las comunidades de Santa Elena como grupo étnico. Como se ha especificado, el territorio constituye el pilar fundamental de la identidad colectiva. Desde el territorio se despliega el sentido de posesión ininterrumpida y las características fundamentales, para la consolidación de fronteras étnicas que fortifican el sentido de pertenencia entre los nativos comuneros y su defensa frente a los actores externos, lo que justifica sus derechos territoriales. Este argumento, una pertenencia legítima por ancestralidad, sin embargo, pierde validez en las cortes y ante los jueces debido a las transformaciones señaladas; la actividad turística, que ha ido creciendo debido a la venta de tierras. Ante esta situación, las comunas se vieron en la necesidad de reinventar su identidad de acuerdo con los parámetros y estándares hegemónicos que se basan en una concepción fija y estática, con marcadores culturales que resaltan su otredad ante el grupo dominante. Por ello, nos interesa poner en diálogo la concepción identitaria desde dos miradas: desde lo *emic* y *etic*; la manera cómo se perciben a sí mismos, cómo son percibidos desde afuera y sus intentos de adaptarse a un imaginario, que representa al indígena a partir de características esencialistas como respuesta a la visión externa.

Las comunidades de Santa Elena se presentan como identidades permeables, performativas y evolutivas; un híbrido. Pero ante una realidad que se identifica con una concepción dual y binaria, lo híbrido no tiene derecho de ser, para que su existencia étnica sea admitida. En consecuencia, la invención de parámetros culturalistas y la búsqueda de un nombre que les identifique y marque su otredad constituye tarea esencial para poder reclamar sus derechos territoriales, para ser vistos y oídos.

Hablamos de un callejón sin salida cuando lo étnico es reconocido únicamente por medio de un “relativismo cultural absoluto” (Álvarez, 2017) y una construcción esencialista. El esencialismo en este sentido reduce las expresiones identitarias multibles “*into definite, stable and comprehensible shapes of one primary identity*” (Kurzwelley et al., 2020). Ante esto, la percepción local interna y su modo de identificarse y reconocerse desde las prácticas cotidianas, parece insuficiente. Incluso comenzaron a dudar de su identidad étnica y de sus raíces porque indígena “son la gente del Oriente, los que llaman así (indígena), gente que vive aislada de las grandes ciudades y tiene otras costumbres, por ejemplo, la forma en la que hablan, la forma en la que ellos se visten” (comunero joven, A., Libertador Bolívar, 2021). La imagen dominante del “indígena” no concuerda con la identidad permeable y fluida de las comunidades de Santa Elena. Adicionalmente, señalan un “vacío” en el conocimiento de su pasado (pre-) colonial que hace que surjan estas preguntas: “¿quiénes somos?” y “¿de dónde venimos?”. Los testimonios mencionan una “pérdida de identidad” por “carecer” de prácticas culturales esencialistas:

Lamentablemente en la escuela no hay una forma que se replique lo que nosotros como dirigentes sabemos eso, y que se va perdiendo con el tiempo. Pero la comuna no puede desaparecer jamás, porque donde desaparece, pierde su identidad y pierde su ancestralidad. Como nativos vamos a defender siempre. Por eso queremos que el Estado, las instituciones públicas y privadas deban respetar a nosotros los comuneros de la zona (expresidente, presidente Fedecomse, LP, Montañita, 2018).

La necesidad de reivindicar su identidad étnica está directamente conectada con la defensa de sus derechos. Ante un escenario que comprende lo étnico desde una concepción culturalista y estática, la reivindicación requiere cimentar aquellas características y manifestaciones esencialistas contrarias a las que determina la cultura dominante. Hablamos de una identidad que se recrea en el marco de la otredad. Es decir, el reconocimiento de su etnicidad se basa en la visibilización de una identidad contraria a la blanco-mestiza. Siendo

declarado como “diferente”, en un sistema vertical conformado por relaciones binarias, un “nosotros-blanco” y un “otro-no blanco”, o asumir parámetros culturales distintos a la de la cultura dominante, hace que se refuerce su posición marginal, porque “no estamos tratando con ...coexistencia pacífica ...sino más bien con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos gobierna el otro y tiene la sartén por el mango (Derrida, 1972: 41 en Hall, 2010: 431). Entonces, ante un paradigma que usa la otredad para marcar diferencias, comprender lo identitario y lo étnico como algo fluido, ambiental, permeable y situacional, hay un intento de romper estas viejas estructuras esquemáticas de este “otro” que “vive fuera de nosotros” (Hall, 2010: 423). Comprender lo étnico desde esta permisibilidad, reconceptualizar lo étnico y alejarse de los imaginarios culturalistas y esencialistas, hace aparecer a las comunas bajo una nueva luz; visibiliza su etnicidad sin necesidad de reinventarse basándose en los imaginarios dominantes. Además, es el intento de contraponerse a las críticas de la inflexión decolonial, al reproducir una postura esencialista que describe e imagina grupos sociales que reclaman un mundo radicalmente distinto. Categorías sociales imaginadas como cadenas sólidas y fijas corroboran el binarismo basado en diferencias radicales. Es por esto por lo que Kurzweily (2019) enfatiza en la importancia de comprender la identidad a partir de una epistemología múltiple.

Etnicidad, de acuerdo con Wimmer (2008), se debe a un *subjectively felt sense of belonging based on the belief in shared culture, common ancestry [and] common historical origin or phenotypical similarities* (2008: 973). El autor se refiere a un sentido de pertenencia que se basa en una historia y manifestaciones culturales compartidas, elementos sobre los cuales se construye una identidad colectiva y, como especifican Kurzweily (2019) y Okamura (2010), imaginada. Okamura (2010), desde una aproximación situacional y Kurzweily (2019) desde el concepto de la permisibilidad epistémica (*epistemic permissibility*), quieren romper con estas concepciones y plantean, que las entidades en vez de sólidas y continuas son situacionales y por lo tanto *constantly changing, breaking, beginning anew and not always present. People can operate on different chains of psychological connectedness, different roles and social identities, frameworks in different situations* (Kurzweily, 2019: 11). El autor nos habla de identidades multiescalares, donde un determinado grupo social o individuo puede moverse entre diferentes identidades étnicas, y categorías sociales dependiendo del contexto. *People switch between different social categories, which are based on different*

axioms, provide different ways of understanding and acting upon de world. This does not mean that they perceive them as incoherent. There are contextual and relational (2019: 10).

3.4.1 Entre la memoria y lo inmemorable

Esperanza es mestiza, no por no ser indígena sino porque tiene un pie en cada mundo, ubicada entre la frontera norte de Mesoamérica y la frontera sur del cruce internacional de México y los Estados Unidos. En México un mestizo como Esperanza es indígena para propósitos de exclusión y no indígena para propósitos de inclusión. Esperanza es una mujer que trabaja en las calles. Ella se reconoce a sí misma como marchanta, vende frutas y flores. Se presenta a sí misma como una mujer de la clase trabajadora como mujer de herencia indígena. Pero la “indianidad” de Esperanza es, desde la perspectiva hegemónica, menos auténtica. Ella no habla náhuatl, ni tampoco fabrica artesanías para vender. Su indigenidad no merece ninguna atención especial de las agencias burocráticas. Esperanza piensa que el español es su lengua y que los indios son personas que existieron hace muchos años. La indianidad que ella invoca es la de su estatus social, y su pasado histórico, pero ante todo la de su color y apariencia física. Su indianidad no está basada en una identidad étnica, sino en las distinciones de clase, raza (Behar, 2009: 34-36).

En esta cita Ruth Behar (2009) describe a una mujer a la que no se le reconoce su ascendencia étnica, por la ausencia de marcadores culturales. La describe como alguien que tiene un pie en dos mundos y podría tomarse como punto de partida para comprender la construcción identitaria de nuestros casos de estudio, resaltando el carácter múltiple, situacional y fluido de la construcción étnica e identitaria.

En su libro *De huancavilcas a comuneros. Relaciones interétnicas en la península de Santa Elena, Ecuador*, Silvia Álvarez (2001) detalla la transformación de los grupos étnicos situados en la antigua provincia del Guayas, desde el tiempo precolonial. Siendo ellos, como específica, descendientes de los guancavilcas que habitaron partes de las provincias del Guayas, Manabí y Santa Elena durante el tiempo colonial, fueron declarados “cholos”, término impuesto para determinar un “otro” que no era indígena porque: “carecían de identidad étnica ya que habrían perdido los rasgos considerados originarios” (Álvarez, 2017: 362), y tampoco podían ser mestizos por seguir siendo “otro”. Asumieron durante la independencia de España y constitución del Estado-nación ecuatoriano, la identidad de campesinos o agricultores, y finalmente, a raíz de la promulgación de la Ley de Comunas, a finales de los años 30, el cholo-campesino se convirtió en comunero.

Hablamos de categorías (indígena, cholo, campesino, comunero) que, al compartir rasgos culturales y fenotípicos distintos, fueron construidas para crear diferencias y justificar su posición subalterna. Retomando a Behar (2009), las categorías son hechas a propósito de exclusión y no para propósitos de inclusión. Estas categorías impuestas son producto de procesos sociales y políticos, basadas en *physical appearance used to draw boundaries because they are easy to recognize* (Wimmer, 2008: 978), para comprender y ordenar el mundo. Estas categorías se ubican en un orden jerárquico y poseen antecedentes coloniales mientras que, por otro lado, generan un sentido de pertenencia entre sus integrantes evocando el *social closure* (Wimmer, 2008).

“Nativo/a” es la categoría principal a través de la cual la población comunera se autoidentifica. Ante cualquier otra categoría, primero son nativos, pero paralelamente o dependiendo del contexto, asumen otras categorías declarándose “indígena” y también “mestizo/a” y/o “campesino”. Lo nativo, para ellos, hace alusión a una identidad compartida, basada en la pertenencia territorial. Resalta la noción del territorio como marcador principal que determina su construcción identitaria como grupo; el vínculo social, una pertenencia localizada y un espacio sociocultural autónomo. Desde esta concepción, desde lo nativo, que justifica una pertenencia territorial legítima y autodeterminación, se articulan las estrategias de defensa territorial basadas, como veremos más adelante, en la reivindicación identitaria a través de marcadores culturalistas. A partir de esta concepción se generan límites o fronteras étnicas que distinguen al nativo del “resto”; es el que mantiene una “organización de origen ancestral y el control autónomo de su territorio y recursos” (Álvarez, 2017). “Comuna para nosotros es ser nativa, administrar nuestro propio bienestar. Nosotros decidimos sobre nosotros mismos (comunero, Montañita en Lager, 2016).

Somos nativos, descendientes de nuestros abuelos, todos han nacido acá, mantenemos este mismo vínculo. Somos ancestrales porque desde épocas memorables nosotros consideramos esa identidad propia, esa identidad de rescatar lo nuestro, por defender lo que creemos que, por justicia, y derecho nos corresponde (comunero, JRE, Olón, 2020).

Muchas personas lucharon para defender sus tierras o tener una identidad y para poder tomar sus propias decisiones (comunero residente, DZ, Olón, 2020).

La categoría “nativa” no existe en el censo nacional, ya que las posibles categorías para la asignación étnica se limitan a “blanco”, “mestizo”, “montubio”, afrodescendiente” e

“indígena”. Son “categorías unívocas” como señalan Álvarez y Zulaica (2017), “previamente construidas desde la lógica de quienes, con la información que poseen sobre la realidad del país, construyen las posibilidades de asignación étnica” (2017: 215). Con el objetivo de análisis de datos del último censo nacional para conocer la adscripción identitaria de su población, Álvarez y Zulaica (2017) observaron que “tan solo un 1.35 % de población aparece autoidentificada con el término indígena por su cultura y sus costumbres, mientras que el 79.13 % se declara mestiza. El resultado no es sorprendente, tomando en cuenta los testimonios que conectan su “indigenidad” con el pasado o con grupos sociales que llevan marcadores culturalistas. Más bien, por la supuesta inexistencia de marcadores esenciales es frecuente escucharlos hablar de una “pérdida de identidad”, una “indigenidad perdida”. Las representaciones hegemónicas del indígena influyen en las concepciones internas y hacen que incluso la población nativa cuestione o desconozca su carácter étnico. Ser indígena es equiparado con características y parámetros contrarios a una “civilización” moderna y desarrollada.

Lo étnico, y el ser indígena, se vinculan con el pasado, un pasado inmemorial que ya no sigue vigente en la memoria compartida y contrae lo que aquí se determina;” vacíos étnicos” articulados a través de las preguntas: “quiénes somos” y de dónde venimos”:

Nosotros nos consideramos lo que nos han enseñado; que somos mestizos, que somos mezclados y ahora con el tiempo nos hablan de que somos descendientes de indios, de nuestros antepasados. Entonces si venimos de los indios, eso somos y si venimos mezclados eso somos. Para mí en realidad es una cuestión complicada personalmente. Porque mucha gente puede decir somos mestizos, otra gente diría que somos indios. Yo pienso que la verdad decimos que somos mestizos, pero si analizamos bien la situación, en realidad hay que ver las investigaciones. Dicen que mestizos es la mezcla de otra gente y no sé, hay que ver desde qué punto estamos mezclados o somos descendiente de los indios (expresidente, exdirigente Fedecomse, LP, Montañita, 2018).

Los “vacíos étnicos”, se ubican en los tiempos inmemoriales. Es en lo inmemorial, donde su historia ha sido levantada y redactada por estudios e investigaciones académicas, que hoy dan cuenta de un pasado que explica el origen de su ascendencia en los antiguos grupos étnicos denominados huancavilca. Una historia que poco ha sido divulgada y solo se encuentran en los libros y escritos académicos de lenguaje “críptico”, difícil de comprender y de acceder para la población nativa. “Lamentablemente en la escuela no hay una forma que se replique. Hay vestigios en Montañita, de que aquí han existido asentamientos. Solo

que no hay un estudio profundo que permita esclarecer” (expresidente, expresidente Fedecomse, Montañita, 2018).

Ante un Estado-nación que celebra la construcción monocultural del mestizaje y maneja la concepción esencialista del indígena, no es sorprendente que, en los centros y espacios educativos, esta información no tenga ni haya tenido cabida. Por lo tanto, ante los cambios estructurales y políticos y los conflictos territoriales, la necesidad de encontrar respuestas a estos “vacíos étnicos” ha ido aumentando y las alianzas sociales y la intervención de los agentes sociales externos han cobrado fuerza e importancia. En los últimos años se fortificaron las acciones en torno a la creación de una identidad indígena, que rescata esta “indianidad perdida”. La intención es el reconocimiento de su ancestralidad.

Imagen 39 y 40: La revitalización de la indianidad perdida



Comuneros reivindicando su etnicidad en eventos culturales.

Fuente: Comunero Montañita, 2020

Fuente: Dirigente Olón, 2020

Razón de esta reivindicación son y fueron los conflictos territoriales. Con la Constitución del 2008, que “cuestiona las premisas fundamentales del discurso hegemónico proclamando la plurinacionalidad e interculturalidad como principio rector” (Álvarez, 2017, Lager, 2019a; 2019b), encontraron la base jurídica que promete protección y reconocimiento de los grupos étnicos.

Para aludir a su identidad pasada, “premoderna” pero todavía memorada, se autoidentifican a través de los términos “cholo”, “campesino” o “agricultor”. Las comunas han recopilado y cuentan con una reseña histórica que narra la llegada de las primeras familias nativas;

celebran fechas importantes anualmente, como sus aniversarios: fecha de la institucionalización y fecha de la fundación, además de la llegada de los primeros moradores. En el caso de Libertador Bolívar, se comenta que:

Atravesado es fundada en el 1780. Vinieron dos familias, no se sabe de dónde. No había nada. La playa era muy baja. La familia de la Cruz, llegaron en 1780. Les gustó y se quedaron. Cada uno hizo su choza de balsa. Los peces que había en tanta cantidad se caían a la playa. Empezaron a cultivar la tierra: yuca, maíz, plátano, árboles como mamey, naranjas, plátano, etc. Con el transcurso de tiempo fueron procreando su familia. Luego llegó otra familia de Chanduy, de Sacachún y de otros lugares. La familia de la Rosa. Ellos se asentaron en la rivera de la playa. Comían los pescados que se salieron del mar y después empezaron a cultivar. La familia Yagual llegó de Vilingota, ahí llegó otra familia. [Finalmente] en 1937 se creó la comuna Atravesado (exdirigente, concejal, femenina, AA, Libertador Bolívar, 2021).

Aunque no siempre se recuerdan las fechas exactas, a través de una memoria transmitida se siguen narrando los inicios de la llegada de los primeros moradores que se asentaron en las tierras comunales. Eran campesinos, agricultores que vivían del mar y de las montañas. Así nacen los dos indicativos principales que conforman su concepción identitaria: “ser nativo”, por compartir un mismo vínculo familiar; “somos descendientes de nuestros abuelos todos han nacido acá, mantenemos este mismo vinculo” (expresidente, IP, Montañita, 2021), y “ser agricultor/campesino”: “antes en nuestras cédulas nos poníamos agricultor. Yo jamás voy a renunciar a mis ancestros, si venimos de esto, no podemos desconocer de dónde venimos” (comunero, FP, Montañita, 2021), mientras que el denominador común sigue siendo el territorio, “el tema de la agricultura nace del ser humano. Para mí, [la tierra] es parte de mi historia” (expresidente, IP, Montañita, 2021).

Nosotros somos conocidos por estar en la Costa, vivir de la pesca, anteriormente vivir de la agricultura, como cholos. Me refiero más con el termino de cholo en la forma cómo vivíamos anteriormente. Hemos crecido en un medio así donde existía la choza, donde existía la madera. Todas las edificaciones antes eran de madera y de cade. No existía cemento, no existía *eternit*. Entonces, esa es una de las características, pero de manera ancestral (concejal, nativa, RV, Montañita, 2019).

Álvarez, en este caso, mira los procesos de cambios culturales a través de dos tiempos; el tiempo de los “antiguos” y el tiempo de los “renacientes”, señalando que “el grupo divide la historia, su historia en dos tiempos (...). Mientras que los antiguos viven en ‘comunidades indígenas’, ‘los renacientes’ aceptan la ley y fundan las actuales comunas” (2001: 49). Se

entiende que los procesos de aculturación, la adaptación hacia parámetros occidentales, debidos a la creciente influencia turística, a los procesos urbanísticos, y al crecimiento de las comunas rurales, trajo la transformación del “indio” (tiempo inmemorial), al cholo-campesino (tiempo memorado), y finalmente al mestizo (actualidad); ser mestizo representa el presente, los procesos de modernización, el turismo; ser mestizo simboliza un estado de superación y “evolución”, que hoy en día representa la cotidianidad de las comunidades:

El término guancavilca viene de las culturas que existieron en su momento hace muchos años atrás. Guancavilca, pienso que son de las anteriores generaciones. Tengo conocimiento de que a toda la franja costera, venimos de diferentes culturas. Puedo decir que también me considero en parte ser chola, como una persona mestiza también. Me refiero más con el término de cholo a la forma cómo vivíamos anteriormente, pero gracias a la educación, el turismo, y convivencias, hemos aprendido a desarrollarnos en un entorno diferente que sería el ser mestizo (concejal, nativa, RV, Montañita, 2019).

Sin embargo, el mestizaje no los libera de su clasificación social como otro. Aunque se declaren mestizos, siguen siendo “otros mestizos”. La otredad es su estatus social, su pasado histórico, su apariencia física. “[Los que son] más altos, [con] piel blanca, ojos azules tiene[n] poder; entonces nosotros somos más pequeños” (exdirigente, PO, Olón, 2020). Uno, para hacer una casa tiene que bregar bastante, al menos nuestra clase que somos [de] aquí” (exdirigente, HS, Olón, 2020). Aunque estos tres tiempos permanecen vigentes en la construcción identitaria, intercalando y yuxtaponiendo las categorías diversas, todos aluden a una otredad, enmarcada en una posición social marginal y subordinada: “Campesino, agricultor, de pronto lo manejamos como una situación de algo malo, denigrante, mucha gente empezó a avergonzarse”. “Nos consideramos ancestrales, porque venimos de abajo” (comunero, Libertado Bolívar, 2021).

Álvarez (2016) se refiere a un “colectivo sin nombre”, que se siente cohesionado por una historia en común, siendo esto, sin embargo, un indicador insuficiente para justificar su existencia étnica. “En el caso de Ecuador se admitió la existencia étnica siempre que manifestara parámetros culturalistas, a partir de la presencia o ausencia de marcadores legitimados como propios” (2016: 327). Hablamos por lo tanto de una mirada a lo étnico, que encaje con la “interpretación étnica de occidente”. (Rivera Vélez, 2003: 385). Una interpretación que, según el autor, solo reconoce lo étnico en entidades invariables y eternas que son asumidas como fenómenos inmutables. Así, tomando en cuenta un devenir histórico,

que nos presenta a estas comunidades como grupos sociales de carácter fluido, cambiante, dotados de asimilaciones y adaptaciones, poseedores de características que contradicen lo “estático”, “fijo” e “inmutable”, no es sorprendente que en la actualidad su etnicidad sea cuestionada y negada. Para ser reconocido como “étnico”, con el apoyo e intervención de activistas sociales, también actores externos, se inició un proceso de renombramiento, la búsqueda de un término clasificatorio que refleje la condición étnica de los comuneros peninsulares, que pueda ser reconocido desde y a partir de la concepción hegemónica, occidental. “Las comunidades aquí [en comparación con las comunidades de la Amazonía] son muy turísticas. Los mismos jóvenes y comuneros podrían haberse desligado de lo que significa huancavilca como tal” (comunicadora COWE, 2021). La necesidad de determinar un nombre que les identifique tiene dos objetivos; a) la visibilización del indigenismo para fines turísticos, la comercialización cultural y b) el uso de su identidad étnica como “bastón de lucha” para la defensa territorial, apelando nuevamente a las categorías impuestas.

3.4.2 La “indigenización” como capital político

Apoyadas y fortalecidas por actores sociales no comuneros (activistas y académicos), las comunas de Santa Elena, a través de la Federación de Comunas de Santa Elena (Fedecomse) y líderes comunitarios, están en el proceso de reivindicación identitaria y la fortificación de su “indigenidad”, que implica la determinación de un nombre que les identifica como grupo étnico, gestionando un proceso de autodefinition. Hablamos de un fenómeno no reciente, como nos mostraron los antecedentes históricos, pero todavía vigente. Está relacionado con los intentos de usar o convertir su etnicidad en capital político, que justifique el acceso a los derechos constitucionales otorgados a los pueblos, grupos y comunidades étnicas; su derecho a “ser” y “estar” directamente vinculado con la persistencia, el posicionamiento y la defensa territorial. Pone a las comunas en una encrucijada de reivindicación (invención) según los patrones dominantes. Requiere la “producción de alteridades (para) hacerse merecedor de la categoría étnica” (Bazurco 2006: 156). Recuerda la emergencia de repensar las categorías establecidas, ya que no ofrecen la posibilidad de que entidades fronterizas como son las comunidades étnicas de Santa Elena, quepan en ellas. En sus intentos de conformar y establecer una organización política, su identidad fronteriza, permeable y fluida ubicó a las

comunas en una posición ambigua y marginal ante otras organizaciones indígenas formadas a finales de los años 80.

En el marco de los movimientos indígenas de los años 90, que finalmente contrajeron la reformulación constitucional y el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), se fundó en el 1986. La Conaie ha sido actor principal en la lucha y movimiento indígena, apelando por el reconocimiento jurídico y político de un Estado intercultural y plurinacional. A través de una retórica esencialista transformó la etnicidad en capital simbólico y político, mecanismo para la protección jurídica. Se convirtió en la “organización madre” que hoy en día aglutina a todos los pueblos y nacionalidades étnicas del Ecuador. La estructura de la Conaie se asienta en tres grandes regionales; Ecuarrunari, que aglutina a los pueblos y nacionalidades étnicas de la región Sierra, Confenaie que representa a la región amazónica y la Conaice que reúne a los pueblos y nacionalidades de la región Costa. La Conaice se fundó en el 2001. Hasta este momento el proceso organizacional con el objetivo de integrar una regional que se vincule con la Conaie, ha sido fragmentado. En este proceso, las comunas de Santa Elena estuvieron excluidas, porque no contaron con elementos étnicos visibles.

Con anterioridad a la creación de la Conaie, en 1986 y luego de la Conaice en 2001, se fundó la Federación de las Comunas del Guayas (FCG) en 1965, que aglutinaba a las comunas de la actual provincia de Santa Elena y la actual provincia del Guayas. Esto con el objetivo de fortificar la capacidad de negociación colectiva (Álvarez, 2002). La Conaie, en su estructura organizacional estableció un orden jerárquico basado en las categorías de nacionalidades y pueblos. Según Bazurco (2006) la categoría de “pueblo” se concibió para designar la diversidad existente (Bazurco, 2006: 160).

La entrada de la FCG a la Conaie requería la asignación a una de estas dos categorías, misión que parecía imposible, por la ausencia de un idioma propio y su aparente condición mestiza. Requería por lo tanto la transformación identitaria comenzando por un nombre que resaltara su identidad étnica, ya que la identidad, como señala Gros (1998) tiene que ser visible. En este sentido, “pueblo de las comunas” o “nacionalidad comunera” era inaceptable ya que “comuna” se entiende como un término genérico, que “no está dotado de los atributos

simbólicos necesarios para asignar a un pueblo indígena, (tampoco) es un nombre propio (por ser) un nombre castellano” (Bazurco, 2006).

Un año antes de que se estableciera la Conaice, en 2000 se fundó el Movimiento indígena de los pueblos mantas, wankavilkas y punaes (Mipmawapu), con el objetivo de representar a pueblos y comunidades de la región Costa, considerando que la FCG no los representaba adecuadamente (Bazurco, 2006). Hablamos de “un modelo de etnicidad prefabricado por intelectuales ajenos, impuesto y por encima de la realidad sociocultural” (Bazurco, 2006: 157). Por esto no es sorprendente, como señala el autor, que la Mipmawapu no lograra convertirse en una organización reconocida por las comunas. Las comunidades y la FCG no se sentían representadas por dicha organización, debido a una relación conflictiva entre la FCG y la Conaice, aunque fue esta la que finalmente, logró incorporarse a la Conaice y sustituir el espacio de representación de la FCG en la Conaice, asignándole a la categoría pueblo, ahora reconocida por la Conaie, como pueblo manta wankavilka y punae de la Costa:

(...) hay que impulsar una organización de los pueblos manta wankavilkas que ya existe, el Mipmawapu, punto, esa es la organización con que venimos trabajando, por lo tanto, esa organización debería ser reconocida por el Congreso de las Nacionalidades, para que los manta (wankavilkas) sean filiales directos de la Conaie, a través de este movimiento (dirigente de la Conaice en Bazurco, 2006: 175)

En este sentido, señala Álvarez, “aunque las comunas forman parte de la Conaie no están incluidas en el imaginario de las representaciones sociales de lo indígena” (2017: 329). Aun hoy en día, la actual Federación de las Comunas de Santa Elena (Fedecomse) no se siente parte de la Conaie y su regional, la Conaice, siguiendo con la búsqueda de una identificación que encaje desde los parámetros establecidos para hacerse “merecedores de la categoría étnica” (Bazurco, 2006). El expresidente de la Fedecomse detalla:

La Conaie es una identidad que ha aglutinado mucho tiempo a muchas organizaciones y de ahí salieron líderes políticos (...). Jamás la federación ha sido beneficiada. Cuando se hizo la provincia de Santa Elena, se formó otra federación, [la federación] de comunas de Santa Elena, hace doce años, ya en el 2007. Entonces a partir de esto, hay un dilema que, como son nuevos, para ser filiales de la Conaie hay que hacer varios procesos para que puedan aceptarnos como filiales. Hay que cumplir muchos parámetros; primero tienes que pertenecer de pronto a la Conaice que es la Costa, y la Conaice no reconoce a Santa Elena ni a los comuneros, porque reconocen solamente a los que tienen lengua, a los que tienen vestimenta, ¿te puedes imaginar? Es una lucha tremenda (expresidente y expresidente Fedecomse, LP, Montaña, 2020).

Por esto, actualmente, e impulsado por actores externos, activistas, e intelectuales, se está apuntando hacia la denominación “guancavilca” o “pueblo guancavilca”, haciendo referencia a su historia precolonial, la población nativa denominada “guancavilca” que poblaba esta región a la llegada de los españoles. El significado detrás de la denominación “guancavilca” o “wankavilka”¹⁹ está influenciado por actores sociales que intervienen en su creación. En las comunas encuentran aliados que apoyan desde la academia, instituciones públicas y activismos sociales el “rescate cultural”, intentando cubrir el “vacío étnico”, y encontrar respuestas acerca de las preguntas a “quiénes somos” y “de dónde venimos”.

Un ejemplo es el Comité de Operaciones Wankavilka de Emergencia (COWE). Este comité nació el año 2020, a raíz de la emergencia sanitaria y económica causada por el Covid-19, iniciado por activistas sociales, agentes externos, incentivando y acompañado a las comunidades en sus luchas territoriales. Con la llegada de fondos externos se consolidó un equipo, entre comunicadores, activistas sociales y también líderes comunitarios. Durante este tiempo se entregaron víveres y gestionaron brigadas médicas las denominadas “brigadas wankavilkas”. Su objetivo consistía, más allá de la ayuda emergente, en la unificación de las 68 comunas de Santa Elena, bajo el término “comunas ancestrales wankavilka”, e incentivar y fortalecer el reconocimiento de su indigenidad e unificar los territorios comunales bajo un mismo nombre: “wankavilka”²⁰.

El autodenominado “consejo” se creó con cinco líderes comunales, encabezado por el actor social, activista, que incentivó el proyecto y consiguió los fondos. En la página web del COWE y redes sociales se publicaron, no solamente las actividades realizadas en respuesta a la emergencia sanitaria, también se visibilizaron testimonios de los actores y líderes comunales, con la intención de presentar a los comuneros y a las comunas como “indios-guerreros”, como una opción válida para la transformación estructural que desmantela el sistema global capitalista. Se hablaba de “la sangre de los caciques, Tumbalá, Baltacho, Colonchi, [que] corre en nuestras venas. La sangre de los guerreros indomables, de esta tierra que no se doblegaron. Por eso es nuestro orgullo llevar esa sangre que nos incita a resistir y luchar” (expresidente Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2019). Usando marcadores

¹⁹ Esta grafía con W y con K, es utilizada desde la creación del COWE, del cual se habla en los siguientes párrafos.

²⁰ El término wankavilka en vez de guancavilca, se ha dado dentro de un proceso de autoidentificación que se está desarrollando y que no es motivo de esta tesis.

culturales, figurinas precoloniales, se celebraron e idolatrarón en los imaginarios a antiguos caciques, olvidando o desconociendo la existencia documentada de mujeres cacas (Álvarez, 1991, 2011).

Aunque asumido y transmitido por ciertos líderes y presidentes comunales cercanos a los activistas sociales, no se trata —como anteriormente sucedió con la FCG que no se sentía representada por Mipmawpu—, de un discurso arraigado en la concepción de la mayoría. Desde el departamento de comunicación del COWE se ha señalado que las publicaciones, los discursos políticos, la presentación de las comunas como wankavilka ancestral y como población guerrera, poseedora de una simbología basada en figurinas precoloniales, no ha encontrado mayor respuesta e interacción por parte de la población nativa. “A pesar de que fue un trabajo que hicimos, considero que estuvo bastante distante de lo que realmente se quiere lograr. La parte de identificación wankavilka nos costó bastante, y considero que nunca se logró reflejar cómo se debería hacer. El *engagement* con el público no ha sido tan alto” (comunicadora COWE, 2021).

Lo “wankavilka” comenzó a enmarcarse en términos de resistencia que refleja una postura ante las presiones y dominaciones del sistema mundo hegemónico. Hablamos de un discurso que deviene de la postura marxista y que alinea al indígena con el proletariado, para lograr su liberación encuadrada en el neoindigenismo. Se trata de una tesis que “encuentra solución a partir de un cambio moral del Estado “(Rivera Vélez, 2003: 386) fundamentada en la reversión del orden jerárquico dual, que percibe al blanco como opresor y al indio como oprimido. La indigenidad, en este sentido, es representada a través de características particularmente étnicas, un rescate de las particularidades culturales para fracturar la visión e imagen homogénea de la sociedad y crear un nuevo agente social contrahegemónico (Rivera Vélez, 2003). Es la imposición de un imaginario y discurso externo que muestra al nativo comunero como sujeto anticapitalista, fortaleciendo con esta perspectiva los binarismos y alteridades sólidas y fijas, como un “otro” que vive fuera de “nosotros”.

Es además una intervención que se contrapone a la lógica interna comunal. Su identidad étnica consiste en la negociación, encontrando en las adaptaciones una forma de resistencia y en las dependencias autonomías relativas y parciales. Contribuye por ende no solamente a la reivindicación de sujetos a través de características que son contrarias e incluso

contrapuestas a su lógica interna. Resta validez a una perspectiva fronteriza que comprende que la indigenidad tiene caras diversas y puede por lo tanto mostrarse a través de expresiones diversas y plurales, yuxtapuestas, permeables y fluidas. En cambio, sostiene una tesis esencialista sobre grupos condenados a vivir en mundos diferentes, en realidades radicalmente distintas y con una cosmovisión contrapuesta a la de la cultura dominante.

Los activistas sociales que fundaron el COWE, además, fungieron de puente con los movimientos indígenas de la Sierra, reactivando conexiones entre las comunas de la Costa y la Conaie, estrechando (nuevos) vínculos políticos. A partir del confinamiento del 2020, debido a la pandemia del Covid-19, y la intervención de los activistas sociales, es que se impulsó la relación entre la Conaie y las comunas de Santa Elena.

A raíz del COWE y la intervención de los activistas sociales, la relación entre la Conaie y la Federación de las Comunas de Santa Elena (Fedecomse) comenzó a revivir. Fueron líderes comunales quienes forman parte del COWE, quienes asistieron en 2021 a la toma de posesión del actual presidente de la Conaie, evento realizado en la parroquia Cochapampa, en la Sierra ecuatoriana. También el COWE fue el representante de las comunas en el Congreso de la Nación Zápara en Pastaza, intercambiando y exponiendo elementos culturales, como es la concha *Spondylus*, símbolo emblemático, que sus líderes comunales llevaron expuestos como collar que adornaron sus cuellos.

Apuntaron a la visibilización de su indigenidad a través de marcadores culturales considerados étnicamente aceptables. Significa, sin embargo, no menos importante por su contexto histórico basado en adaptaciones y transformaciones culturales que contrajo la “pérdida” de lo que se entiende como “étnico” bajo parámetros establecidos, la reivindicación e incluso “fabricación” de un espectáculo en sintonía con las expectativas e imaginarios impuestos desde los otros sectores sociales.

Ha sido notable la transformación en su construcción identitaria y el fortalecimiento de relaciones entre las comunas de Santa Elena y los demás pueblos y nacionalidades étnicas, debido a la intervención de los actores externos. Estos estimularon las representaciones simbólicas de “etnicidad y retóricas ajustadas a su imagen de tradicionalidad ancestral esencialista” (Álvarez, 2017: 332). La construcción y visibilización de una identidad

esencialista, enmarcada en los parámetros de un indigenismo contrahegemónico, deben ser comprendidas como proyecto político usado como herramienta jurídica con la finalidad de defender sus derechos colectivos. Es la adaptación a los discursos dominantes para resistir.

No son los marcadores culturales, la concha *Spondylus* ni las camisas con la cruz incaica o los brazaletes de colores de la bandera de la Conaie (rojo, naranja, amarillo, verde, azul y lila), con los que líderes comunales suelen adornarse en reuniones y ceremonias oficiales que aluden a su indianidad. Incluso me atrevo decir que la presentación y exposición de estos símbolos, lanzas y collares de *Spondylus*, para ellos son vacíos de un significado étnico (el territorio en cambio no lo es), pero dotado de un significado político para defender lo que realmente tiene importancia para ellos (el territorio). Los adornos indigenistas y discursos contrahegemónicos persiguen “en este juego de diferenciación donde algunos resultan ser más indios que otros” (Bazurco, 2006) el propósito de la visibilización étnica como una fuente importante para obtener, desde su alteridad, credibilidad y legitimidad como actores con voz, voto y derechos.

Requiere responder y cumplir las expectativas externas; si se espera que el indígena presente marcadores emblemáticos o se convierta en un ejemplo vivo de la lucha anticapitalista, entonces se cumple con los requerimientos. Resultado de esta estrategia es la construcción de un tejido social fuerte. Convertir actores externos en amigos, en aliados que a través de lealtad que reciben por parte de los comuneros, estarán en la obligación de apoyar en los siguientes conflictos territoriales:

Tenemos que construir. Si no hacemos bases, si no construimos cuadros, esperar a que se lo lleve el viento. Yo no vivo del aire en la comuna, vivimos de la construcción. En el transcurso de toda esta problemática de la pandemia que fue incontrolable, y dentro de todas las gestiones que se hizo siempre hay amigos que te ayudan más. De Pachakutik enviaron raciones alimenticias, lo que se cosechaba de la tierra en la parte de la Sierra. Le damos a la gente [para las siguientes elecciones] (expresidente, expresidente Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2021).

Encajar desde los parámetros establecidos, recrearse en el marco de la alteridad y seguir reproduciendo el viejo cuento de grupos étnicos estancados en el tiempo y espacio, es una otredad inventada que marca diferencias y se contrapone a una realidad definida por identidades permeables y situacionales, contraponiéndose y alejándose de las propuestas

interculturales y decoloniales que invitan a repensar las categorías (académicas) y deconstruir las dicotomías existentes y creadas.

3.4.3 El turismo y la creación de un imaginario étnico

La revitalización y creación de lo étnico para fines turísticos está estrechamente vinculada con los intentos de implementar un turismo sostenible, es decir, en concordancia con el medio ambiente, el territorio y la cultura. En este sentido, la Organización Mundial de Turismo (OMT) especifica los ejes principales que lo definen: la conservación del medio ambiente, la rentabilidad y la preservación cultural (León, 2021). Se enfatiza en el fortalecimiento de una identidad local, en contradicción a una cultura homogenizada que se enmarca, como señalan Comaroff y Comaroff (2011), en la modernidad y las políticas de modernización que supuestamente llevan a la disolución de lo particular.

El etnocomercio, la comercialización de la etnicidad, es un mecanismo que deviene en turismo sostenible. El etnoturismo, así señalan los autores (Comaroff y Comaroff, 2011), difunde el imaginario de una identidad cultural inalienable e inherente a la esencia humana, que se contrapone a los aportes de Okamura (2010), Wimmer (2008) o Kurzwelly (2019), que señalan la situacionalidad y performatividad de lo identitario, características que representan las comunas de Santa Elena. Consiste en los intentos de crear un “verdadero yo/nosotros” inalienable y estático, que se visibiliza en contraste al mestizo/blanco y a la cultura dominante. La creación de este otro es condicionada por la mirada y el imaginario del turista que lo consume, el *turist gaze* (Urry, 2005), que busca en lo lejano lo exótico, lo “primitivo”, una identidad con base en el espectáculo étnico identitario, protagonizado por un “otro” aborígen, que sustituye la propia falta de autenticidad cultural, respondiendo y adaptado al mito de una modernidad civilizada (Comaroff y Comaroff, 2011).

León (2021) señala que, a raíz de la provincialización de Santa Elena, en el 2007, las intervenciones del Gobierno central en esta zona estuvieron enfocadas en la promoción de la “indigenidad” a través de la descendencia guancavilca para fines turísticos. Enfocado en revitalizar el patrimonio cultural material e inmaterial, bajo la noción de un pasado colectivo precolonial, la carretera principal o Ruta de Sol fue renombrada como La Ruta del

Spondylus, por ser la concha *Spondylus*, un marcador principal del pasado huancavilca. También se implementó una ruta turística ubicada al sur de la provincia, con el nombre Camino de los dioses Guancavilcas. La ruta lleva al turista a las comunas cercanas y tiene como elemento común la presencia de monolitos precoloniales, que provienen de un antiguo centro ceremonial, el cerro de Las Negras, que es promocionado como “interesante alternativa de turismo cultural en la provincia de Santa Elena, y contribuye así con el fortalecimiento de la conservación de la herencia cultural y ecosistema de las comunas” (Ballenita Si, s/f).

En las comunas Olón, Montanita y Libertador Bolívar ha habido notables intentos y estrategias para fortalecer y revitalizar la identidad cultural, conjuntamente y a través del apoyo de actores externos. Hace tres años se consolidó el Comité de Arte y Cultura de Montañita, creado por residentes con el objetivo de fomentar las manifestaciones artísticas y culturales en la comuna. Frecuentemente se realizan eventos o festivales donde se celebran los patrimonios “vivos”, donde los comuneros de mayor edad exponen sobre el pasado de la comuna. Se presentan danzas folclóricas o rituales de “agradecimiento a la Pachamama”.

Aunque también los dirigentes comunales están presentes en estos escenarios y festividades, donde ofrecen palabras de inauguración, para ellos son espacios políticos que pueden visibilizar su gestión y representatividad. Para promover las festividades circulan volantes con los sellos de las instituciones que aportan (económicamente) a los eventos. Así, junto al logo de la prefectura provincial, el “Montañita fest” coloca los sellos de la comuna, del Comité de Arte y Cultura y el nombre de la presidenta de la comuna como persona política. Los contenidos y temáticas que se presentan dentro y desde estos espacios, se derivan de los intereses e imaginarios de los actores externos, quienes lo organizan. Son actores que viven desde hace varios años en la comuna, porque eligieron un estilo de vida “alternativo” y anhelan el Montañita de “antes”, cuando se hablaba de un lugar “mágico”, “apartado”, que permitía “una vida increíble fuera de lo común” (Lager, 2016).

El etnoturismo o turismo cultural, según Comaroff y Comaroff (2011), es herramienta para conseguir empleo, pero el “rescate cultural”, para la población nativa también es para llenar sus “vacíos étnicos”, a través de la invención de espectáculos. En este caso son inventadas prácticas y manifestaciones culturales que responden a las concepciones esencialistas y

culturalistas que desde las políticas culturales e instituciones se promueven, siendo estas las reconocidas en el marco de un pasado ancestral. Se incentiva los bailes y ceremonias con trajes “típicos” y adornos. Hablamos de una “invención” porque su “indianidad” se ubica en la desmemoria mientras que su identidad “mestiza” o “nativa” está en el presente actual. Es un presente “mestizo”, ocupado por prácticas cotidianas a las que no se les otorga el calificativo “étnico”: el servicio colectivo, las gestiones comunales, las celebraciones comunitarias, la reciprocidad, la administración de los bienes colectivos y relación con el medio ambiente. Hablamos de una identidad basada en la creación de tejidos y vínculos sociales, en el “abrir sus puertas”; “sentarse en la mesa a conversar”, “tocar puertas para el beneficio común”, “dar buena cara al político porque son medios que ayudan a salir adelante” y abriendo “las puertas como indígenas y buenos hospitalarios”.

Debido a esta diferenciación (lo étnico en el pasado y el mestizaje en el presente), las manifestaciones culturales del ahora no son consideradas “étnicas”, no son asociadas con su identidad indígena, y por ende no son tomadas en consideración cuando se trata de iniciativas que tienen como objetivo visibilizar su “identidad guancavilca”. Fortificar su etnicidad por lo tanto significa llenar el “vacío étnico”. Debido a las formas (artículos, congresos, charlas, talleres y su lenguaje “críptico) en las que los resultados académicos en el marco de investigaciones antropológicas y arqueológicas fueron y siguen siendo socializados o compartidos, los datos, muchas veces son difíciles de comprender y asumir. Entonces se alimentan de piezas sueltas, ofrecidas por entidades y actores diversos; activistas, gestores culturales, académicos, funcionarios y políticos:

Primero yo desconocí de todo, pero por la información, por la lectura por haber hablado con varias personas que me llevaron al camino cultural, vas aprendiendo. [Opino que] todo proceso de nuestra provincia debe tener este enfoque, territorial, local, cultural e indentitario, que no lo tienen. [Implica] generar procesos de transformación social que hacen visible nuestro patrimonio tangible e intangible a través de los procesos de arte y cultural, a través de los procesos comunitarios (vicepresidente, JB, Olón, 2019).

Es por esto que ciertos líderes comunales de Olón, nativos que también fungen como gestores culturales, llevan a cabo procesos y acciones para fortalecer la identidad cultural. Pensando en ello, anualmente se celebra en esta comunidad el Festival de Cometas y el Festival Guancavilca, gestionado y realizado en el marco de la Red de Cultura Viva Comunitaria (CVC). A través de las intervenciones e interés de los gestores culturales locales

y líderes comunitarios, Montañita y Olón forman parte de la Red Nacional Ecuatoriana de CVC y han sido declarados “punto de cultura comunitaria”.

Imágenes 41 y 42: Eventos culturales



Recreación de su indianidad en celebraciones comunales
Fuente: Anónima (2021).

La Red CVC existe desde el 2013 y se entiende como un movimiento latinoamericano que actualmente se encuentra en 17 países con 70 localidades declaradas “puntos de cultura comunitaria”. En el Ecuador están activos en las regiones, Costa, Amazonía y Sierra. En la Costa son representados especialmente desde y a través de la comuna Olón. Dicha red está liderada por activistas sociales, gestores culturales y artistas, que siguen el ejemplo de la autonomía zapatista de “crear un horizonte concreto para otro mundo posible” (Cultura Viva Comunitaria, s/f), y la creación de “un orden político que, bajo el principio de mandar obedeciendo, muestra al mundo entero la posibilidad de construcción de nuevas relaciones sociales y un ejercicio político democrático con la capacidad creativa de la resistencia” (Cultura Viva Comunitaria, s/f). No es mi intención evaluar los enfoques de la Red CVC, basadas en la construcción de “modelos de desarrollo alternativos a los hegemónicos que superen la desigualdad, el extractivismo y la depredación de nuestros bienes comunes que hoy sufren nuestros pueblos [buscando] construir espacios de resistencia y resiliencia en nuestras comunidades” (Cultura Viva Comunitaria, s/f). Lo que me interesa es mostrar los puntos en común que tienen los actores sociales, quienes intervienen para realizar la identidad cultural, creando alianzas con las comunidades mencionadas, luchando para que se reconozca y revitalice lo étnico. Estos actores, ven en las comunas una suerte de “pueblo mágico”, ejemplos de carne y hueso, que constituyen formas de vivir y una resistencia ante las presiones globales capitalistas basadas en relaciones “horizontales”. Desde su concepción son absorbidos por la dominación hegemónica; una imposición que se articula en la

mercantilización territorial y la industria turística, la comercialización y explotación del medio ambiente. Sus ambiciones por lo tanto se basan en el rescate de una identidad “perdida”, para reconectarlos con su “esencia ancestral”.

Este pasado perdido, olvidado e inventado se refleja a través de murales que adornan las fachadas de las casas y muros de las comunas, creados por artistas callejeros de la Sierra, que plasman la esencia cultural en las paredes de las casas: rostros de los mayores, nativos comuneros, y sus oficios artesanales, las figurinas precolombinas, bosques tropicales, también indígenas con ojos azules, y figuras que llevan la cruz incaica como adorno alrededor de sus cuellos.

Imágenes 43, 44 y 46: Murales en la comuna Olón



Intervenciones para el “rescate” cultural
Fuente: La autora, 2022.

Se realizan registros de los oficios y tradiciones (perdidas) que son compartidos por los adultos mayores, declarados “patrimonios vivos”. Los registros, juntamente con danzas folclóricas y una ceremonia en la cual jóvenes comuneros se adornan con faldas de ramas y plumas, y embellecen sus rostros con dibujos exóticos, bailan en la orilla y agradecen al mar, se presentan en el Festival de Cometas y en el Festival Guancavilca:

En el Festival de Cometas usamos un elemento muy importante que es el viento y yo me enfoqué en eso. Al conectar la parte de viento, como una herramienta para poder también acceder y los manteños (guancavilca). [Ellos] utilizaban la balsa y la vela para poder navegar. Los trajes es que cada quien conecta algo, ha sido como una información en construcción. Los guancavilcas utilizaban el viento y la concha *Spondylus* ha sido sacrificada para tener la fertilidad del agua, es símbolo de la fertilidad (vicepresidente, JB, Olón, 2019).

Es importante aclarar que la intervención de los actores sociales para la producción y el “rescate” cultural e identitario, no se debe entender como imposición a partir de la cual se construye una identidad “ficticia” de lo étnico. Es el resultado de gestiones comunitarias que buscan aliados para visibilizar la identidad étnica (inventada). Además, detrás de estos espectáculos ceremoniales, como el Festival de Cometas y el Festival Guancavilca, es posible percibir la “sabiduría ancestral invisible”, la correlación entre lo humano y lo no humano, entre comunero y medio ambiente. Se presenta a través de las ofrendas al mar, para mostrarle su agradecimiento profundo, al agua “que es vida” y la continuidad entre el “más allá” y el presente “Las personas que lo pueden ver [las ceremonias] se hacen una idea del agradecimiento hacia el mar, los peces que nos brinde el mar. Y también podemos decir, hasta poder dar una luz a las personas que se apagaron en el mar, que fallecieron en el mar” (vicepresidente, JB, Olón, 2019).

3.5. “Porque a pesar de todo, estamos por un buen camino”. El derecho a la superación y el desarrollo

Estábamos jodidos, no teníamos plata, pero aun así estábamos haciendo el malecón. Fuimos a todos los lugares donde el prefecto estaba haciendo campaña, sacamos la bandera para que él sepa que estábamos a su lado, y le dije: “Nos vas a ver siempre”, hasta que finalmente me dice “tanto que jodiste te daré la plata para que construyan este malecón” y cada vez que nos poníamos a pensar en la situación [jodidos y sin plata] yo les decía “tranquilos, porque a pesar de todo estamos por un buen camino” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021).

Tomando en cuenta las transformaciones que vivieron las comunidades con la instalación de la industria turística en sus territorios, especialmente para aquellos que convirtieron sus bienes comunales, el territorio, en recursos con fines mercantiles, parecería que estos grupos sociales no encajan en la concepción de “comunidad” o “comunalidad” (Esteva, 2014), comprendida como esperanza para la creación de una sociedad nueva como una *cell of the new society* (2014: 147) que no refleja “la lógica de una ‘mercancía artificial’, junto a una resistencia ante la ‘pesadilla neoliberal’” (Esteva, 2011). Según Esteva, comunidades que se convierten en sistemas capitalistas son condenadas a la disolución. *Resource is the opposite of commons; transformation of commons into resources dissolves them; transformation of common by laws of private property* (Esteva, 2014: 147).

Esteva introduce el término “comunalidad” para examinar opciones “de reconstrucción de la vida social”, que escape de la ilusión democrática, sin caer en nuevas formas de despotismo o dictadura” (Esteva, 2011: 128). Es la misma concepción que se maneja desde los actores sociales, que comparten una mirada crítica al sistema global capitalista y dotando a las comunas con la esperanza de generar transformaciones. “Comunalidad”, para el autor, hace referencia a un movimiento, que lo explica desde la inspiración zapatista, que ve en lo comunal la respuesta o el camino de transformación hacia la liberación de la dominación mental, causada por el desarrollo, como discurso y como política. Consiste, según él, en una respuesta o intento para crear nuevas estrategias e insumos que aporten a la creación de una nueva realidad, un nuevo mundo, en el cual quepan muchos mundos. Requiere de una postura y mirada crítica que rechace el desarrollismo y todo lo que conlleva: las políticas ejecutadas “desde arriba”, neoliberales, el libre mercado, la acumulación y centralización económica, así como el individualismo y consumismo. La “comunalidad”, según Esteva, nace como palabra y en la lucha que resiste a las presiones globales. Se refiere a entidades donde prevalece una administración y organización colaborativa y comunitaria de bienes comunes y la posesión colectiva.

Es por esto que, pronto las comunas, los *commons*, anteriormente vinculados al sector rural, se convirtieron en un ejemplo de lucha contrahegemónica, en un referente de resistencia anticapitalista, y ejemplo empírico de donde nacerían insumos para crear nuevas categorías, términos y teorías que ayudarían comprender e interpretar el mundo desde una perspectiva diferente. En este sentido, señala Esteva (2015) la resurrección de nuevas comunidades urbanas, que se traspasaron de lo rural a lo urbano como respuesta a los fenómenos urbanistas en los años 70. “El ámbito de comunidad constituye ya la célula de una forma de existencia social que desplaza a las que definen el capitalismo, el individuo y la mercancía, y que esa forma comunitaria ya no está confinada al mundo rural” (Esteva, 2015: 182). Conuerdo y comparto este planteamiento con la única objeción de mantenernos atentos para no caer en nuevos esencialismos, en mundos creados que parecen intocados por el sistema capitalista, independientes en sus estructuras organizativas y administrativas, y libres o liberados de las presiones hegemónicas y el discurso desarrollista, conscientes en su crítica y reflexividad ante las imposiciones sociales, logrando la perdurabilidad de un vivir en comunidad como alternativa.

En contraposición a “los miles de alternativas” (Esteve, 2015) de las cuales el autor señala el movimiento Occupy Wall Street de 2011 y el Movimiento Zapatista de 1994, como ejemplos anti y contra, las comunidades de Santa Elena, aunque parecieran no encajar en estas categorías alternativas, nos muestran un ejemplo de transformación social a partir de cómo han usado y siguen usando el sistema global capitalista, negociando con las fuerzas hegemónicas. De esta manera fortalecen sus estructuras internas, usando el capitalismo, y el mercado como herramienta para expandir su relativa autonomía. Pueden ser comprendidas como ejemplos de resistencia. En este caso, sin embargo, no hablamos de una lucha anticapitalista y una resistencia a los patrones hegemónicos, sino de una deconstrucción de la imagen de entidades esencialistas y células opuestas a la cultura dominante.

Los casos de estudio son grupos sociales que anhelan el desarrollo y expresan sus deseos de progresar. Hablamos de entidades que fraccionan y mercantilizan su hábitat y que también priorizan sus deberes personales ante los compromisos comunitarios. La noción de desarrollo es omnipresente en su vocabulario y sus expresiones. El término “desarrollo” frecuentemente es usado en relación a la gestión comunal, “la comuna es un buen ente de gestión de desarrollo” (exdirigente, PO, Olón, 2020) y cuando explican sus razones, “gestionar ante los diferentes organismos para buscar desarrollo” (exdirigente, PO, Olón, 2020), además de sus anhelos y de lo que consideran para el futuro comunal y con la industria turística: “de aquí a veinte años poder decir que Olón se ha enrumbado, que está en vías de progreso, de desarrollo, que está excelente... pero eso es un trabajo desde las bases, desde ahora (comunero, JRE, Olón, 2020.).

Para Recasens (2000), el desarrollo es sostenido mediante el economicismo y el eurocentrismo. Con economicismo se refiere a la centralidad económica neoclásica, la identificación del desarrollo con el crecimiento económico y la expansión de una economía de mercado. Desde esta mirada, las realidades fueron identificadas con “un número muy reducido de variables” (2000: 12), ignorando la ecología, la desigualdad social y la diversidad cultural, que quedó exenta de las cuantificaciones. El eurocentrismo en cambio es el modelo occidental, entendido como parámetro universal desde donde se mide el atraso y el progreso de los demás pueblos y comunidades a nivel global. En resumen, según el autor, se habla de una ideología del mundo basada en el pensamiento moderno occidental, que tienen sus raíces en la economía moderna, en la expansión colonial europea, industrial

y en el capitalismo. Esta ideología se difunde con las instituciones públicas y se refleja en los marcos jurídicos estatales. El desarrollo, por lo tanto, consiste en una ideología criticada y rechazada por los actores que velan por una transformación social y argumentan desde una postura decolonial.

En el caso de las comunidades, el desarrollo es anhelado pero su comprensión de desarrollo es distinta a la planteada por el desarrollismo que describe Recasens. Está dotado de un significado diferente, que se visibiliza a través de las prácticas diarias. Desde un análisis de cómo ellos comprenden el desarrollo, veremos variaciones, sombras y matices, percepciones que no encajan en el dogma de los discursos desarrollistas ni en los discursos de la “pesadilla neoliberal” (Recasens, 2000).

Para las comunidades, al desarrollo le es inherente un pensar colectivo. Aunque los comuneros expresen su deseo de desarrollarse, “mejorar” sus condiciones de vida, y “progresar”, esto no significa que compartan o apoyen la ideología del desarrollo como ha sido anteriormente expuesta. Así mismo, las alianzas con empresarios y agentes políticos, el “abrirles las puertas”, como de hecho ya se ha mostrado, no necesariamente significa un “ceder” o una pérdida de su autonomía, sino una herramienta que está a su alcance para seguir persistiendo. Su resistencia es su persistencia, la consolidación de un espacio relativamente autónomo en el cual se articulan las prácticas y discursos internos y locales. Lo importante en este sentido es comprender los significados detrás de los términos expresados, en este caso del desarrollo, y como consecuencia, las razones que condicionan su accionar. Este está basado en la fortificación de su autonomía relativa, un posicionamiento territorial y sentido de pertenencia que se defiende desde adentro, una estructura judicial propia, la capacidad de autodefensa, basada en un autogobierno expresado por la exigencia de respetar sus propias formas organizativas y administrativas, que sean ellos quienes decidan lo que se hace y cómo se hace.

El siguiente capítulo será una ampliación a lo expuesto, usando tres ejemplos específicos; la institucionalización comunal, los conflictos y defensas territoriales y el estrechamiento entre comuna e instituciones públicas y políticos. En esto se mostrará el entretreído entre una autonomía basada en una estructura jurídica propia, un autogobierno, la capacidad de gestionar y actuar bajo una lógica propia, la administración y posicionamiento colectivo

territorial y (nuevas) dependencias. Significa comprender las adaptaciones, como mecanismos para obtener un margen autónomo más sólido y más amplio entrelazado con profundas interdependencias.

El desarrollo, desde la lógica comunal, hace referencia a una transformación que “beneficia a la comunidad” (expresidenta y exasambleista, RM, Libertador Bolívar, 2021). Consiste en la creación de estructuras que ofrecen a la comunidad y a sus habitantes, las condiciones de poder mantenerse económicamente y asegurarles un futuro a sus hijos, incluyendo “educación, salud, alimentos” (comunera, GF, Libertador Bolívar, 2021), para lo que es necesario la creación de espacios laborales dentro del marco turístico, que permite al comunero generar ingresos monetarios:

Cómo puede progresar si no tiene trabajo, pero de pronto si se crea una empresa que dé trabajo a la gente, sí puede haber un progreso porque la gente va a mejorar su calidad de vida, va a tener su casa propia, sus hijos van a tener educación, salud, alimento; entonces, eso también es una manera de progresar, pero si no tengo una fuente de ingresos, ¿cómo lo hago? (comunera, CC, Libertador Bolívar, 2021).

El desarrollo es comprendido como “derecho a la superación”, a tener condiciones básicas, como el acceso al agua, la luz eléctrica y el territorio; poder crear infraestructuras como un centro de salud e instituciones educativas, que permitan a la comunidad crear un ambiente sostenible. “No tuvimos en aquel tiempo esa oportunidad de ir a un colegio, porque no existía en este medio, entonces dijimos, bueno si nosotros no tuvimos esa oportunidad, busquemos para que nuestros hijos sí la tengan” (exdirigente, GP, Olón, 2020). El hecho de que las comunidades cuenten con escuelas y colegios es producto de su gestión. El desarrollo, en este sentido es la creación de una infraestructura que aporta a la comunidad, a un fin común y en beneficio de todos.

“Superación” tampoco consiste en un crecimiento (económico) infinito, la acumulación de bienes o capitales. Implica “tener un plato de comida, por lo menos todos los días”, “vivir con lo necesario”, “vivir humildemente”, “vivir con el diario” porque “grandes cosas te generan responsabilidades después y te vuelves muy dependiente de esto” (expresidente, IP, Montañita, 2021). Entre los comuneros tampoco existe una distinción contraria a los residentes externos. “Hay muchos espacios con casas diferentes a las de nosotros, esos son de las personas que compraron terrenos a la comuna. Son diferentes construcciones, son

construcciones mucho más sólidas” (exdirigente, PO, Olón, 2020). Esta diferenciación puede ser explicada a través de las distribuciones y acceso desigual de los recursos económicos. Sin embargo, también es producto de valores que se visibilizan a través de la administración de los bienes (colectivos).

La mayoría de los entrevistados, subsisten con un sueldo básico de 300 a 400 dólares. Progresar es tener casa propia o un negocio. Una forma de adquirir capital para la construcción de casas y negocios es con el traspaso de tierras comunales a terceros. La otra forma es a través de un sistema económico interno denominado “banquitos comunitarios”, que requiere un tejido social fuerte basado en el compromiso y la confianza. Estos banquitos surgieron por la dificultad e inaccesibilidad a créditos, de las cooperativas financieras al no contar con escrituras públicas:

La propiedad de los comuneros estaba en un limbo de ambigüedades y contradicciones administrativas y jurídicas: para acceder a los créditos se requería de escrituras individuales. Las dificultades en el acceso a créditos impidieron la ejecución de proyectos que podían beneficiar a las familias (Figuroa, 2014: 150).

Son “una forma para dinamizar la economía interna, acceder más fácil a créditos y ahorrar” (comunero joven, A., Libertador Bolívar, 2021). En Libertador Bolívar existen entre 100 y 500 banquitos comunitarios, cada banquito formado entre unas cinco familias. Requisito indispensable es la confianza. Entre ellos se “compran” acciones; implica, el depósito de 10 dólares cada mes. Dependiendo del capital económico y del objetivo, el comunero puede comprar entre una o varias acciones. Desde que este capital se acumula, se generan préstamos con un interés de 5 %. Los intereses se dividen entre los actores participantes y son distribuidos a finales del año. A través de este sistema, los comuneros, logran ahorrar entre 2000 y 5000 dólares, dinero que se invierte en sus negocios, hogares y fiestas. Los recursos son usados para “fin de año, para las fiestas, como son muy fiesteras, para fin de año y Navidad; para pasar bien” (comunero joven, A, Libertador Bolívar, 2021).

Es una fortaleza en cada una de las comunas porque nos permite aliviar cualquiera [desacuerdo] que nos haya pasado durante este año y tener buenas vibras por el que viene, y decir bueno, ya nos perdonamos, olvidémonos de eso y vamos a un nuevo inicio. Son espacios en la vida de estos pueblos que yo creería que son fortalezas para seguir teniendo lo que tenemos. (expresidenta y exasambleista, RM, Libertador Bolívar, 2021).

Una gran parte de su capital monetario (familiar y de la institución comunal) se destina a las festividades patronales, cumpleaños, quinceañeras y bodas, espacios que deben comprenderse como recursos a través de los cuales se fortifica el tejido social, creando un sentido de “hermandad” y “unidad”, que también están presentes cuando se habla de un “desarrollo entre todos” y para todos, y que responde, a su manera, a los patrones dominantes, como el individualismo, la desconfianza y la desunión:

Las civilizaciones crecen, vienen abusos de confianza, viene el egoísmo, no hay unión (comunero, LJC, Libertador Bolívar, 2021).

El mundo de afuera es muy artificial, digo yo, muy maquillista, muy metódico; ya no hay esa sensibilidad que tenemos para vivir, es simplemente minuto tras minuto, es contabilizado el tiempo (expresidenta y exasambleista, RM, Libertador Bolívar, 2021).

Las fiestas se celebran en los espacios públicos, generalmente frente a las casas de quienes invitan. La presencia de bandas musicales hasta el siguiente día es razón de crítica y descontento entre los residentes externos, que ven en ello una alteración a su tranquilidad y paz. Esta situación, como ya se señaló, es producto de conflictos entre comuna y residentes y generan tierra fértil para exigir la preservación de sus costumbres. Con relación al desarrollo y su significado, existe una conexión directa entre la conservación de sus tradiciones y el desarrollo. “Hemos aprendido del comercio circular, el aprovechamiento de materiales, tener un trabajo sustentable que no dañe el medio ambiente, y quisiera que esto siga prevaleciendo; que Olón crezca, pero conservando su ecosistema y sus tradiciones” (comunero joven, BY, Olón, 2020). Desarrollo por lo tanto significa “que no cambie nuestra manera de pensar”. “la gente siempre acostumbraba a divertirse en familia... Fiestas o costumbres que siempre se han dado y que no se han perdido” (comunero joven, BY, Olón, 2020).

El desarrollo significa, más allá de las festividades, también el trato y la administración de sus bienes colectivos y naturales. En el marco del desarrollo, esto se manifiesta rechazando un “desarrollo que [solo] sea cemento”, y se enfatiza la vida saludable mantenida por la conservación del ecosistema y proyectos medioambientales, como es “reforestar el campo”. Existe una conciencia clara de que la vida “antes” tenía mayor calidad; “la gente no se enfermaba tanto”, porque “los alimentos antes eran 100 % naturales y ahora son químicos” (exdirigente, GP, Olón, 2020). Implica la protección del medio ambiente, así como de los

bienes naturales y comunales que son vida y les permite vivir: “El agua es de nosotros y el río es de nosotros (...) porque esa es la vida del agua que nosotros tenemos que cuidar y por ende es la vida de nosotros (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón, 2020). Nace de la unidad entre “humano y no humano” y se expresa en las acciones y proyectos que se gestionan y que se llevan a cabo en nombre del progreso. Para Escobar (2003) esta unidad se define como “yo ecológico”. Señala que desde este yo ecológico se piensa y produce alternativas a una modernidad totalizante. “Yo entiendo como forma de desarrollo que es parte de un equilibrio... que mis hijos puedan gozar de un ambiente sano, tranquilo... hablar del desarrollo, pero de una manera creativa, de empoderamiento, llegar a un progreso que sea sostenible para toda la comunidad (vicepresidente, JB, Olón, 2020).

Le es inherente al desarrollo la protección de un espacio sociocultural que le permita ser “autónomo”, poder decidir y manejar sus bienes comunales y naturales. Con base en esta concepción, la comuna como institución desarrolla sus ordenanzas y son los comuneros y comuneras quienes rigen en el territorio; ”Hagamos un buen plan de desarrollo, una propuesta nuestra... gestionar por el desarrollo de nuestro pueblo, de nuestra gente (presidente, JR, Olón, 2020). Sus reglamentos y ordenanzas internas son leyes y generan conflicto cuando se contradicen con las normativas y regulaciones que se imponen y generan desde el marco jurídico nacional. “Son como leyes dentro de su jurisdicción. Si aquí determinamos que las vías ya no deben ser usadas por los artesanos, es una ley propia” (comunero, FP, Montañita, 2021). La autonomía en este sentido se comprende a partir de una libertad en la cual el “que viene desde abajo” tenga “voz y voto”, donde “tú mismo dices lo que tú quieres”, donde “vivimos gratis” y que tengas, “la libertad de parar cuatro cañas y tener algo ahí y vivir, cosa que no pasa en la ciudad. Por cada metro que vas a construir tienes que decir, para qué y por qué, y dónde lo sostienes” (expresidenta, exasambleista, RM, Libertador Bolívar, 2021). Es una práctica en constante movimiento, cambiante y reconstruyéndose, fluye entre adaptación y resistencia o distanciamiento, negociando sus libertades a través de las dependencias. Existe una clara distinción entre “imposición” y “colaboración”. La colaboración se enmarca en la reciprocidad: aprender y crecer conjuntamente. “¡Yo de usted aprendo, pero otra cosa es que usted me diga hazlo!” (comunera, dirigente Junta de Agua, MR, Olón, 2020). Su resistencia es la persistencia de una lógica interna que anhela el desarrollo y no lo rechaza ni se contrapone a él. Pero, desde una mirada más meticulosa, vemos que en esta expresión descansa el derecho a la superación

basada en un raciocinio que defiende la autonomía, los derechos colectivos y el espacio sociocultural expresado a través de un “yo ecológico” y pensar colectivo. Hablando con las palabras de Albertani (2011), es “una afirmación del sí mismo” que viene desde lo local y desde “abajo”, asociándose con otros, creando una fuerza vital cada vez más poderosa:

A la gente que viene acá con nosotros le decimos mira, primero, son los reglamentos de la comuna, de adentro. Si alguien viene y quiere poner sus reglas como ellos quieren, olvídате oye. Todavía palpita ese legado ancestral, entonces nosotros cuidamos [nuestro legado ancestral], eso es parte de la resistencia (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2019).

El Estado casi no se puede meter con el territorio comunal. Puede venir y decir, sabe qué, pero si el pueblo no está de acuerdo no puede meterse, ahí sí habría conflicto (nativo joven, CM, Olón, 2020).

Yo siempre le decía al municipio que es cierto que el Cootad les da un dominio sobre el control de las calles, pero las calles están dentro de nuestro territorio comunal, y el administrador aquí es el cabildo comunal (expresidente, IP, Montañita, 2021).

El control, la administración y posesión territorial consiste, como se ha destacado en este capítulo, en una resistencia que se basa en la negociación. Se contrapone a los ejemplos indigenistas o neomarxistas, que apelan a un rechazo de las estructuras y patrones hegemónicas. A la negociación le es inherente una interdependencia, entre comuna y actores externos (políticos o sociales), y el mercado global capitalista expresado a través de la industria turística. Fue esta la que contrajo la creación de nuevos espacios de poderes basados en distribuciones desiguales. Resultado de ello es la privatización, desposesión y segregación territorial, así como la imposición de reglas y normativas gubernamentales, políticas higienistas bajo parámetros sanitarios y regulaciones en el marco de un ordenamiento territorial. Además, ha sido notable que el turismo (residencial), creado a través de capital foráneo, siendo fuente principal de sustento diario, incentivó la dependencia entre comuna, comuneros y residentes extranjeros y nacionales.

Bajo este escenario, que convierte a las comunidades en sistemas capitalistas, según Esteva (2015), condenadas a disolverse desde su lógica interna. Reaccionan a los cambios y transformaciones con el objetivo de conseguir mantener o incluso expandir su autonomía relativa dentro de un contexto de profundos interdependencias. El turismo contrajo el ingreso de nuevos actores externos, tanto políticos como sociales (residentes extranjeros o

nacionales). Creó por lo tanto condiciones fructíferas para la expansión de nuevas alianzas sociales entre comuna y actores externos. Para las comunas estas alianzas que atraviesan diferentes niveles (intrafamiliar, político y turístico/social), tienen códigos de conducta en común: la reciprocidad, el intercambio y la lealtad que persigue el objetivo del bien común, el “don de servir”, la creación de condiciones para la reproducción del proyecto comunitario. Son las alianzas, además, las que sustituyen la ausencia de las entidades estatales y sus recursos económicos, al no recibir fondos directos por parte del Gobierno central.

Por otro lado, se ha visto que con la actividad e industria turística se fortificó la imposición de valores dominantes, que favorecen los intereses individuales y económicos frente a los intereses colectivos y sociales. Contrajo, además, una disminución en los compromisos y trabajos colectivos, necesarios para el sostenimiento del proyecto comunal. Presenta un escenario que hace tambalear el proyecto comunal porque confronta la integración de la institución comunal, la columna vertebral. Sin embargo, se ha mostrado que las comunidades consiguieron moldear las condiciones a su favor, convirtiendo a la actividad turística en una herramienta que permite la expansión de su autonomía relativa. A través de ella lograron generar ingresos adicionales para la institución comunal, reinvertidos para crear plazas de trabajo, fortificando de esa manera el compromiso entre comunero/nativo y organización comunal, y consolidando bienes colectivos (la renta de negocios comunitarios), que permiten la liquidez económica. Impulsa entonces a la comunidad en sus esfuerzos de mantener el control y la autonomía sobre el territorio que habita, generando una independencia económica ante los pocos fondos gubernamentales asignados

La industria turística dejó afectado el territorio comunal, base principal sobre la cual se desarrolla la autonomía relativa y se sostiene el proyecto comunitario, resultando en la parcialización y en el fraccionamiento, debidos a las privatizaciones. Esta industria ha convertido esto en mercancía, generando ingresos monetarios para los habitantes, y activando acciones de defensa basadas en la “indianización” de su identidad étnica, y en la politización de la etnicidad según los patrones dominantes, a través de la búsqueda de un nombre que les identifica y les reconoce como sujetos étnicos con derecho a “ser”, a “estar” y a “pertenecer”. Para que esto pase, se activaron vínculos con actores sociales y políticos, como son los movimientos y agrupaciones indígenas, creando, a través de las alianzas conseguidas, una base todavía más sólida para efectos de la defensa territorial.

CAPÍTULO 4

**¿El proyecto comunal, un proyecto decolonial? Mecanismos de
resistencia**

1. Entre dependencias y autonomías

Las propuestas decoloniales, aunque mayoritariamente descansan en un plano teórico, y no empírico, proponen la transformación de los términos y de los contenidos de las categorías, usadas para comprender, clasificar y ordenar nuestra realidad. Su discurso parte de lo hegemónico, del desarrollismo y del eurocentrismo en el sistema mundo moderno, lo cual marginaliza e invisibiliza la alteridad, la misma que se encuentra constituida por “exterioridades internas”, cuyas prácticas e historias no han sido, ni son, parte activa de una realidad comprendida como única. Habría que considerar e incorporar conocimientos y saberes locales y localizados, dentro de los términos discursivos que se proponen, para que lleven a la deconstrucción de la colonialidad eurocentrada.

Desde la decolonialidad se plantea la reconstrucción de poderes y saberes de los agentes y grupos sociales, que viven y han vivido la experiencia colonial. Para que esto suceda, se critica, desde la inflexión decolonial, el dualismo, la construcción binaria entre un “nosotros” y lo alterno. No se propone la creación de un “otro paradigma”, comprendido como en oposición al sistema mundo moderno, a la modernidad, sino el diseño de un “proyecto otro”, que renuncia a la idea de la modernidad como un proceso totalizador y unificador (Mignolo, 2000) y que emerge a partir de las historias de los que fueron y siguen siendo oprimidos.

A raíz de esto, han surgido varias propuestas, que han sido mostradas mediante ejemplos empíricos, y que el grupo decolonial ha tomado en consideración. Según Escobar (2016), estas propuestas tienen énfasis en los comunes y sus autonomías o, como lo especifica Esteva (2015), la comunalidad y su “sentipensar”. Las comunas, en este caso, son vistas como una forma diferente de ser y ver, como un modelo alternativo con ideologías que celebran el decrecimiento (el vivir con menos), lo comunitario en lugar de los intereses personales e individuales, y la defensa de las autonomías. Más allá de lo señalado, se ha considerado que estas propuestas han sido inspiradas en el movimiento zapatista, que rechaza el desarrollismo y resiste a la “pesadilla neoliberal”. Se refiere a la defensa de lo local, que se convierte en una localidad antimoderna, acentuada en un esencialismo cultural, en una indianidad sólida, en un fundamentalismo indianista, que pretende llegar a una transición hacia lo común y a un vivir con menos.

Estos planteamientos teóricos no dejan muy en claro si se pretende o no llegar a una alternativa a la modernidad (un otro proyecto), retomando viejas y rechazadas dicotomías. Hasta ahora se han elaborado modernidades (en plural) alternativas (proyecto otro), a través de una perspectiva pluriversal, que reconoce y apunta, como hace suponer el término, hacia una pluralidad cultural, económica y ecológica; a miradas y planteamientos plurales que tienen su lugar y razón de ser dentro de un “todo” interconectado. Este todo se constituye desde múltiples formas, prácticas y miradas locales, y no solamente desde el sistema mundo/moderno que excluye e invisibiliza el otro lado, que es la colonialidad.

En el caso, de las modernidades, se requiere una redefinición de los términos y categorías, usados para determinar los opuestos conforme a la lógica hegemónica. Desde la inflexión decolonial, el sistema mundo está caracterizado por la globalización neoliberal (Coronil, 2000) dominada por el mercado. Así emerge el desarrollismo como discurso y los estudios que muestran a los grupos sociales que comparten, resisten o se enfrentan a los patrones dominantes y al discurso desarrollista. El análisis y la argumentación, sin embargo, son unidireccionales: las acciones que se desprenden desde los oprimidos, desde lo alterno, para resistir y encontrar una voz ante una realidad vertical, jerárquica y excluyente.

Los aportes y análisis tienen como base ejemplos empíricos a los que les son inherentes criterios de exotismo y folclor que legitiman la indianidad. Son propuestas y análisis que siguen enmarcados en una estructura binaria o, como señala Bazurco (2005), en una dicotomía entre indio/no indio. Bazurco, en este contexto, señala que los criterios étnicos y culturales devienen de una continuidad histórica y entiende a las comunidades de Santa Elena como entidades marginales, cuyas coyunturas históricas estuvieron marcadas por procesos de transformación, negociación, adaptación y exclusión. Para el autor, están ubicadas en una posición de marginalidad doble: la de subalternos, por ser considerados “campesinos pobres” e incultos; y, además, la de marginalizados de la “indianidad”, por no ser considerados indios. Habla entonces de una “etnicidad marginal” en la cual están “ubicados en la periferia de la indianidad como ‘cholos’ sin cultura” (2005: 48).

Es indispensable tomar en consideración las asimetrías, pues estas explican las desigualdades y exclusiones. Pero no se quiere entender los mecanismos que se desprenden de lo local y los actores sociales que lo ejecutan, como un intento de establecer alternativas

a la modernidad. Tampoco se trata de comprender si estas comunidades son más o menos “indígenas”, sino su concepción interna y cómo desde esta concepción, su identidad se negocia con los demás actores sociales dentro de un plano mayor que se expande desde lo local. El concepto de “etnicidad marginal” cobra importancia para comprender la posición social de las comunidades de Santa Elena en términos de identidad y etnicidad. Demuestra una posición subalterna dentro del concepto genérico de la identidad indígena, pero no replantea esa indianidad genérica. Bazurco (2005) critica la imagen indígena dominante y cómo esta aporta a la creación de alteridades, al producir diferencias en vez de diversidad. Esta discusión, a mi parecer, aporta a la creación de nuevos contenidos, pero queda corta para la transformación de los términos de los discursos. En este caso, se plantea la emergencia de pensar desde un contexto entrelazado. Como plantea Rivera Cusicanqui (2010), enfatizar en la coexistencia, en paralelo, de múltiples diferencias culturales. Verlo de esta manera debería llevarnos a la anulación de las marginalidades, que se generan a partir de las alteridades producidas; esto es, un otro como respuesta a la normativa impuesta, lo moderno frente a lo no moderno, el mestizaje frente a lo indígena. Aquí se intenta, como plantea Yehia (2007), localizar la modernidad, o lo indígena; entender su concepción interna y explicar su actuar. Hablar de la coexistencia de miradas diversas, ejecutadas por diversos grupos sociales en un mismo momento.

Comprender a las comunidades, nuestros casos de estudio, como “entidades fronterizas”, en donde sus habitantes son muy poco “indígenas” para ser considerados “indios”, y muy poco mestizos para ser considerados “mestizos”. El territorio que habitan es un espacio sociocultural, es una entidad viva que forma una relación simbiótica, una unión entre comunero y territorio. El territorio no es percibido como objeto sino como entidad viva, donde cohabitan “seres ausentes” y “seres vivos”. Pero también es visto como mercancía. Lo comunitario se combina con intereses personales, lo cual se ve reflejado en las alianzas sociales y gestiones con agentes externos, donde se encarna la coexistencia e interrelación de una lógica interna localizada y los patrones hegemónicos, que son parte de su “ser”, de su “identidad fronteriza” y de su devenir histórico. Justamente, debido a estas interdependencias negociadas, es que las categorías existentes no son suficientes para comprender y describir una singularidad determinada. Así mismo, no es posible hablar de una singularidad estática sino de un constante movimiento, que se deshace y rehace debido a los cambios estructurales y a su negociación con lo “externo”.

El proyecto comunal se presenta a partir de dos pilares centrales: las alianzas sociales y el territorio, que se rediseñan constantemente. En la medida en que nuevos actores ingresaron, las relaciones sociales se expandieron y se diversificaron, al incluir a turistas, activistas sociales, académicos, residentes internacionales y nacionales, y actores políticos. El territorio, que fue aprovechado para la agricultura, hoy en día se comercializa, pero también de defiende. Nos enfrentamos a un “ser” múltiple, multifacético y cambiante, que no se pierde ni se convierte en menos “ser”, al negociar con los demás.

Los mecanismos con los que las comunas logran acoplarse o disputar/luchar el discurso hegemónico y su reproducción dentro del mundo moderno/ colonial, son una interrogante central en este trabajo y su reflexión se enmarca en la inflexión decolonial. El análisis, sin embargo, quiere ir más allá de una “resistencia” o de mostrar las maneras cómo “resisten” o “sobreviven”. La experiencia común es la colonialidad y sus mecanismos tienen como base la negociación de una relativa autonomía a partir de dispositivos correlacionados, interdependientes, con los que hacen y deshacen una lógica otra-interna-fronteriza.

Para Bazurco (2005), la relativa autonomía en el caso de las comunas de Santa Elena tiene como base la recuperación y el mantenimiento de un espacio/territorio, que permite la reconfiguración étnica, la recompensación social, y la creación y reproducción de una identidad particular distintiva. Esta identidad particular se entiende como un espacio de autodeterminación, que es relativo porque en este nunca dejan de estar presentes la desigualdad social y la dominación cultural. En este marco desigual, son los marginalizados, el lugar desde el cual, se desprende su actuar y negociar. Sus mecanismos de defensa o adaptación, que aquí se señalarán, surgen desde este lugar y, por ende, son condicionados por él; usan aquellas herramientas que están a su alcance. La relatividad tiene como base, en mi opinión, la coexistencia o correlación entre los patrones dominantes y hegemónicos, y los contenidos particulares que distinguen a las entidades del grupo mestizo. Es decir, su autonomía es relativa porque se requiere en cierta medida de dependencias para concebirla. Al igual que su resistencia, no se trata de una resistencia “pura” que surge desde una ideología que se contrapone, contrasta o confronta a la ideología dominante y al capitalismo global. Es una resistencia en un sentido más amplio: consiste en su ser fronterizo, en su contexto entrelazado, que rompe con las pretensiones duales y binarias (que son dualidades, que generan diferencias en vez de diversidad).

Álvarez (2001), haciendo referencia a Díaz-Polanco (1991), habla de una autonomía embrionaria, la cual, aplicada al caso de las comunas de Santa Elena, Díaz-Polanco (2020) las entendería como formas embrionarias de poder popular, que buscan romper con las relaciones asimétricas del Estado-nación, con la finalidad de sustituirlas por estructuras más horizontales y justas. Esto lo señala con respecto a los movimientos indígenas en general y al movimiento zapatista en particular, que proclama construir formas de “contrapoder” o “antipoder”, para erigir nuevos modos de poder popular. Es una concepción que va más allá de un simple reconocimiento de autonomía dentro de la organización estatal. Su finalidad es el poder ejercer, de manera legal, ciertas competencias dentro de sus territorios, que conducirían a la construcción de un nuevo mundo.

El reclamo del derecho al autogobierno, como se ha analizado anteriormente, se sitúa en una construcción étnica fija, romántica y exótica; en una identidad genérica del indio. Este discurso en el Ecuador ha sido promovido y difundido por parte de la Conaie. Es una discursividad que aquí se critica porque remarca y resalta las construcciones binarias, así como la concepción del otro alterno con particularidades culturalistas, inventadas o recreadas para justificar la pertenencia y el derecho a “ser” y a “estar”. Es precisamente este planteamiento el que ha puesto a las comunidades de Santa Elena al borde de lo “étnico”, limitando así su margen argumentativo y el acceso a los derechos constitucionales otorgados a pueblos y nacionalidades indígenas.

Bien dice Álvarez, que la “persistencia de una ‘autonomía embrionaria’ ni siquiera [es] concebida para esta región” (2001: 475); sin embargo, los actos de resistencia y las adaptaciones han conducido a la protección y a la expansión de los territorios comunitarios y a la defensa de los modos de vida comunitarios. Aquí considero importante añadir que el modo de vida comunitario cuya base es el territorio de posesión colectiva, y una forma de organización sociopolítica liderada por un cabildo, que se adscribe al parentesco como identidad cultura distintiva (Álvarez, 2001), pero que no es lo único que debe ser tomado en consideración en este análisis. Con estas características, el enfoque se mantiene en lo local, la creación de un espacio (territorio) relativamente autónomo, en el cual pueden recrear y ejercer sus formas de vidas colectivas. Pero considero importante ampliar este enfoque y regresar a la discusión de lo que aquí se entiende por resistencia. Hablamos de la reproducción y persistencia de una identidad que confronta las estructuras binarias y los

esencialismos neoindigenistas, en los cuales las comunas se ven como formaciones alternativas que proclaman un antipoder o un contrapoder frente a las imposiciones hegemónicas.

En cambio, la identidad fronteriza de nuestros casos de estudio entrelaza estos supuestos opuestos y los neutraliza. Aquí vemos a las comunas como ejemplos que, desde su “ser” y “estar”, van más allá de los límites conceptuales entre indio/no indio, entre autonomía/dependencia, entre adaptación/resistencia. Hablamos, por ende, de realidades entrelazadas, cuyas expresiones, acciones y mecanismos, se interrelacionan con los binarismos, de manera constante, y aportan, por tanto, a una transformación estructural cuya finalidad es el diseño de realidades plurales: un pluriverso. Este pluriverso, contrario a la creación de diferencias, proclama el derecho a la diversidad en su expresión múltiple.

2. La institucionalización de lo comunal

Como describo en el capítulo dos, la construcción identitaria del Estado-nación ecuatoriano se generó en el marco del sistema mundo/moderno, expresado a través del aparato jurídico y político que defiende y apunta hacia la propiedad privada, marginalizando o incluso desconociendo otras formas de administración territorial. En este sentido, la Ley de Comunas que se instauró hacia finales de los años 30, como resultado de las políticas liberales, aunque reconoce la propiedad colectiva, no otorga autonomía jurisdiccional a las comunas ni toma en cuenta su composición étnica. También trajo conflictos internos, debido a las delimitaciones territoriales efectuadas durante el proceso de la institucionalización. Dicho proceso visibiliza y ejemplifica la colisión de dos lógicas distintas, y el desinterés por parte de las entidades gubernamentales de comprender o tomar en consideración las formas administrativas y organizativas internas, que hasta ese momento habían dirigido la vida comunal. Los territorios entre los diferentes “recintos” o comunidades se habían delimitado a partir de hitos ancestrales, con coordenadas internas que se respetaron desde tiempos pasados y cuya memoria se fue transmitiendo de generación en generación. Respetar los linderos ancestrales implicaba también respetar a “los antiguos”, a los antepasados, celebrar su memoria y recuerdo. En el momento de las demarcaciones territoriales, los hitos y linderos cambiaron, causando conflictos internos que aún persisten:

Antes nosotros podíamos caminar de allá hasta acá libres. Comienzan a dividir las comunas y nos comienzan a dar un territorio. Ahora, nos dividen. Aquí había un ciruelo y acá piñuelo. Entonces, el límite decía que (...) ese era el sendero ancestral que nosotros conocíamos, que conocían nuestros antepasados. Pero ellos [junta geográfica] dijeron no, aquí está el punto uno, acá está el punto dos, el punto tres y el punto cuatro. Y se inventó esto, se inventaron [los linderos]. Ocasiónó problemas con los hermanos. Respetemos a nuestros ancestros, entonces queda esto delimitado. Legalmente, los documentos dicen así, pero nosotros ancestralmente declaramos así (expresidente y exdirigente Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2021)

Montañita, Olón y Libertador Bolívar fueron las primeras comunidades ancestrales que se convirtieron, en 1938, en comunas. La ley comunal trajo la delimitación de sus territorios a través de la intervención de entidades gubernamentales. Sin embargo, no fue sino hasta principios de los años 80, que los dirigentes comunales comenzaron a registrar sus territorios en el Registro de la Propiedad. En este sentido, se entiende la institucionalización (adaptación), de las comunas, como mecanismo de resistencia o viéndolo como una herramienta de defensa de sus derechos territoriales y que fue el objetivo por el cual se llevó a cabo. Sin embargo, en las comunas Montañita y Libertador Bolívar, la organización comunal, es decir las comunas como institución, dejó de funcionar poco después de haber sido conformada:

En el año 1938 se nos reconoce jurídicamente, con el título de propiedad de las 1414 hectáreas. [Pero] Montañita tuvo un vacío en el año 1938 (comunero, anciano, FG, Montañita, 2021).

En el 1937 se creó la comuna Atravezado; se quedaron en la acefalia porque la gente ya no quería saber nada de comuna. La gente se quedó y no siguió en la comuna, hasta que se acabó todo y ya nadie respiró por la comuna. (comunera, CC, Libertador Bolívar, 2021)

Recién en 1978, en el caso de Montañita, y en 1979, en el de Libertador Bolívar, los comuneros se reorganizaron nuevamente e iniciaron gestiones que les permitieron obtener el registro oficial del territorio comunal. Posterior a la remodelación de la carretera principal y a las políticas del agro implementadas a partir de los años 60, los intereses e intentos de aumentar la productividad en las zonas rurales propiciaron el ingreso de actores externos en las tierras comunales y su apropiación. Fue en esa época en la que se registraron los primeros traspasos territoriales efectuados desde las comunas a los actores externos que, como he descrito con anterioridad, condujeron al desarrollo turístico en el caso de Olón y Montañita.

Lo que en un primer momento podía parecer contradictorio, me refiero a los esfuerzos y herramientas de protección y defensa territorial, dio paso a la institucionalización y a las ventas (traspasos territoriales), generadas en paralelo. Aunque se analizará esta “contradicción” más adelante, se puede anticipar que está conectada con una lógica otrafronteriza, que intenta permanecer, siendo entidad marginal, dentro del mundo moderno, así como crear fuentes de trabajo que aseguren su sobrevivencia y persistencia; que disminuyan las consecuencias de la migración creando perspectivas laborales, a nivel local, conjuntamente con una infraestructura básica adaptada a las condiciones socioeconómicas cambiantes; y, que velen por la integridad comunal, lo que implica el reconocimiento de su autonomía relativa y la administración territorial comunitaria.

Está claro que esta lógica, su lógica, entra en conflicto con la lógica e intereses hegemónicos, debido al hecho de que sus códigos internos —que constituyen su realidad singular como comunidad étnica, y entidades fronterizas—, no son, ni han sido, traducidos en los parámetros hegemónicos; no encuentran lugar en la comprensión eurocéntrica y, por ende, tampoco se reflejan en las políticas públicas ni en las leyes jurídicas; producen un desequilibrio en las estructuras internas, que tienen como consecuencia los conflictos territoriales y las acciones y mecanismos de defensa; es una lucha de David contra Goliath, no solamente porque los intereses institucionales favorecen a la propiedad privada, sino también porque su etnicidad no es reconocida, debido a las transformaciones internas que llevaron a las comunidades de entidades agrícolas a convertirse en puntos turísticos.

Es una condición que sigue marcando la cotidianidad comunal y pone a flote la importancia de los debates interculturales. Como señala Walsh (2002), la interculturalidad es el impulso activo de procesos de intercambio entre grupos y personas culturales diversos. Vale indicar que diversidad es un término multifacético, en el sentido de que sus expresiones son múltiples e infinitas; desbordan a las categorías existentes y sus significados adscritos. La interculturalidad es un proceso en construcción que aún está lejos de alcanzar su objetivo y no debe ser confundido con las políticas culturales, que se enmarcan en el lema de la “interculturalidad”.

Mientras tanto, lo que les queda es “jugar el juego” con las herramientas que están a su alcance, de las cuales también forma parte la “indigenización”, la búsqueda de un nombre

que los identifique, plasme y visibilice su identidad étnica, su “otredad”. La defensa de las tierras, en el marco de la institucionalización, va de la mano del establecimiento de una identidad (jurídica) con la que lograrían ser escuchados y defender sus bienes comunitarios: “Todos luchaban por una identidad, porque antes simplemente eran peninsulares o un recinto, o una población, (...) pero muchas personas lucharon para defender sus tierras, tener una identidad y poder tomar sus propias decisiones dentro de la comunidad” (comunero, JRE, Olón, 2020).

La razón de la institucionalización, en un primer momento hacia finales de los años 30, se fundamentó en los intentos de construir una otredad, “por el hecho de que respeten nuestras tierras comunales, por el hecho de que nos respeten como nativos (comunero, JRE, Olón, 2020)”, que se reconozcan jurídicamente desde el Estado ecuatoriano. Era una identidad que se levantaba a partir de la autonomía territorial, y por ende el distanciamiento hacia las identidades estatales que también se articulaban a través del hecho de no querer pagar “ni un centavo al municipio”. Se esperaba que una vez formando parte integral del Estado-nación, iban a tener acceso a “los proyectos que llegaban directamente del municipio [porque] las obras muy poco venían para acá [y] no teníamos ni voz ni voto” (comunero, JRE, Olón, 2020). Sin embargo, siendo la comuna, como institución, una creación impuesta “desde afuera”, es probable que los comuneros no se sintieran lo suficientemente identificados con el proyecto, para seguirlo manteniendo, pues implicaba una transformación de su lógica interna: la conformación de un cabildo y reuniones mensuales.

Las temáticas más frecuentes que se plasman en las reuniones comunales son alrededor de las tierras, su administración y defensa del espacio cultural simbólico. Es decir, es esta la razón primordial que compromete a los nativos comuneros con la institución. Es en estos momentos, cuando se tratan los conflictos emergentes, que las asambleas se llenan. Y este compromiso, a raíz de los conflictos, también es visto afuera de las salas comunales. Así, son los conflictos territoriales los que “provocan acciones de cohesión social y desafío colectivo ante las amenazas externas” (Lager, 2019a: 6).

En un tiempo en el cual no “había la gente mala que venía con los intereses de apropiarse de las tierras” (comunero, FP, Montañita, 2021), la comuna como institución y organización se

comenzó a desactivar internamente y fue retomada recién a finales de los años 70, a raíz de las primeras “inversiones”:

En el 78 hubo aquí una invasión de unos señores de afuera, eso permitió que entráramos en consciencia y la comuna se reactivara administrativamente. (comunero, FP, Montañita, 2021).

En aquel tiempo se les estaban quitando las tierras. ¡Esa fue la razón! Ellos se movieron porque les estaban quitando las tierras (exdirigente, femenina, vocal Gad Parroquial, AA, Libertador Bolívar, 2021).

Con anterioridad a la creación de las comunas, señalan que existía un “grupo interino” en el que confiaba la comunidad. Fueron ellos quienes “supieron sobrellevar toda la situación”. Contaban con un “inspector”, un veterano que era la autoridad del pueblo. “Ese señor (inspector) era, por ejemplo, si alguien se robaba una gallina, procedía la denuncia al inspector. Entonces, ‘tú, tu, tu’, se llamaba a inspección, entonces él iba y decía ‘pague la gallina ¿cuánto vale? Si ya se la comió, tiene que pagar’” (exdirigente, veterano, Libertador Bolívar, 2021).

Adicionalmente es importante señalar que las relaciones sociales con actores externos siempre han estado presentes en la vida comunal. En el caso de Libertador Bolívar, fue el docente de la escuela comunal, originario de Loja, a quien se le asignó el papel del síndico en la primera directiva que se creó en 1938. Para la reactivación de la comuna Libertador y el registro de su territorio, acudieron a la amistad que se había creado con uno de los habitantes, que hoy es considerado líder e ídolo de la comuna, el rector y abogado de un colegio de Santa Elena. Fue él quien apoyó con los trámites burocráticos para que, finalmente, se lograra la legalización de los títulos de propiedad. Los mecanismos aquí expuestos son herramientas condicionadas a la posición social y cultural. El traspaso territorial, que no es igual al mercado territorial, es otro de los mecanismos. Contribuyó a crear condiciones (económicas) que permitían solidificar la autonomía relativa.

3. El traspaso territorial o el sacrificio para conseguir “algo”

“La gente vende para tener ingresos para la familia”, dice un comunero. De tal manera que la función de la tierra fue cambiada. Antes había cumplido la función de proveedor a través de la agricultura y ahora provee también, sobre todo con los traspasos de tierra que tienen lugar a partir de la década del 60. Se trataba de gestionar y de buscar condiciones que permitieran a la comunidad adaptarse a nuevas coyunturas (económicas), sin perjudicar el proyecto comunal sino incluso fortaleciéndolo en interdependencia con el sistema mundo.

El territorio constituye el fundamento del proyecto comunal. Las alianzas sociales junto con el territorio y la gestión comunal velan por la integridad de la autonomía, que los sostiene. Hasta la sequía, hito que constituye una transformación coyuntural en la vida comunitaria, la cotidianidad comunal estuvo marcada por una relativa independencia hacia el mercado. Relativa, porque desde la invasión colonial han estado atados a las lógicas y decisiones del mercado: a la comercialización (aunque marginal) de productos agrícolas antes de la sequía, y a la venta de la mano de obra en las camaroneras durante los años 80. Adicionalmente, la dependencia hacia el mercado se fortaleció a raíz de la actividad turística, que tuvo sus inicios con los primeros traspasos territoriales en los años 80.

La acción de “traspasar” no es una figura inventada o reciente, sino que forma parte de la lógica administrativa interna. Las formas de traspaso territorial son: por herencia, entre comuneros y desde la directiva comunal adjudicando tierras que aún siguen en posesión comunitaria. Esto último sucede con tierras que siguen perteneciendo a la institución, es decir, no cuentan con un posesionario particular y son adjudicadas a comuneros afiliados, con el objetivo de que ellos puedan construir su vivienda o negocio. Por lo tanto, los traspasos se efectúan entre familias, a través de la herencia, entre comuneros o desde la institución comunal. Para que el traspaso sea legal e internamente reconocido, se lo lleva a la asamblea comunal, en donde se vota a favor o en contra de ese traspaso territorial. Únicamente con la mayoría de los votos y firmas de la directiva, los traspasos se pueden llevar a cabo, excepto en caso de herencia.

Los traspasos, anteriormente, se realizaban entre la población nativa, pero en la medida en que actores externos comenzaron a ingresar a las comunas, y estas buscaban nuevas formas

de solventar sus vidas, dichos traspasos se expandieron hacia terceras personas no comuneras. Es importante tomar en consideración que desde la comuna se espera que el posesionario externo reconozca y respete a la autoridad comunal y aporte a la comunidad: “Tú haces una labor social y te doy un terreno” (comunera, abogada, RM, Montañita, 2021). Adicionalmente se señala que:

Una de las cláusulas del certificado de usufructo indica, que deben apoyar al desarrollo de la institución, que deben hacer un aporte... si hago un traspaso, con la persona interesada tiene que haber un diálogo previo, en el cual se da este tipo de indicaciones, que tiene que dar su aporte cultural, social, educativo, en todo aspecto que la comunidad lo requiera (expresidenta, GB. Montañita, 2021)

Viéndolo desde la lógica interna, aunque la tierra cambie de posesionario, la propiedad comunal se mantiene. La tierra, traspasada a un actor externo, se puede comprender como un “préstamo” de parte de la comunidad, que requiere una compensación que va más allá de lo monetario. Se trata de lealdad y de respeto hacia la comunidad, lo que implica someterse a los reglamentos internos y que prevalezca lo comunitario frente a los intereses personales. En este caso, no se puede hablar de un fraccionamiento territorial, sino, más bien, de un mecanismo que permite restablecer la autonomía comunal, bajo una “dependencia controlada” que se da entre comunero y actor externo.

En el caso de Olón y Montañita, el traspaso territorial ha sido necesario para construir una infraestructura apta para la comunidad y la actividad turística. En el caso de Olón se logró gestionar que haya energía eléctrica para el pueblo, se consolidó la Junta de Agua, que hoy en día se administra desde Olón, que da el suministro de agua para más de cinco comunas de la parroquia de Manglaralto; además se construyó un colegio para Olón:

No teníamos luz y la empresa eléctrica nunca nos visitaba, entonces ¿qué hicieron? Vinieron unos ricachones y les gustó unos terrenos aquí, entonces la gente los llevaba a las asambleas, pero se preguntaban qué iban a hacer con esa plata. No tenemos luz, entonces vendamos un terreno y comencemos a gestionar para la energía eléctrica. Y después nos faltaba plata, entonces viene él con un amigo que quiere también el de acá y bueno, se logró el alumbrado a cierta parte, y no teníamos agua porque nos abastecemos de agua de una pileta. Necesitábamos vender más terrenos para tener la plata. Para gestionar para este colegio, entonces ya teníamos el terreno y necesitábamos vender más terreno porque esa era la única manera porque no había atención de nada, ni del municipio, ni de la prefectura que era del Guayas, nada (exdirigente, PO, Olón, 2020).

Como se ha señalado en el capítulo anterior, los primeros residentes que ingresaron a Olón aportaron su conocimiento técnico en la consolidación de la Junta de Agua. Eran vistos como “guías” que indicaron “cómo se tiene que manejar el dinero, cómo se tiene que hacer (...) todas esas cosas de las tuberías” (comunera, MR, Olón, 2020), hasta que los nativos comuneros se fueron apropiando de la administración y se independizaron de los actores externos con su “conocimiento experto”. Con la creación de la Junta de Agua, la comuna logró el diseño de un sistema que distribuye el agua que reposa en los pozos, a las demás comunidades.

Según Rivadeneira (2013) existen 35 sistemas de agua en toda la provincia de Santa Elena. El agua es recolectada en pozos y proviene de las montañas de la cordillera de Chongón. Se administrada por una directiva, elegida por las comunidades, que pertenecen a las juntas de agua. La directiva es remunerada mensualmente con el pago de los consumidores. Para la autora, las juntas de agua indican la existencia de una lógica de cooperación social, donde está ausente el lucro personal. Se debe añadir que al igual que la dirección comunal, también la junta constituye un espacio político que es y puede ser usado por sus directivas para visibilizar su gestión comunal y comunitaria, factor imprescindible para la carrera política, siendo de mayor alcance incluso, pues no solo sirve a una comunidad sino a varias. En este sentido, también surgen intereses personales al querer formar parte de la directiva, pero son opacados por la “presión social”, que exige la contribución y servicio, y el compromiso social hacia los consumidores. Los excedentes económicos, así señala Rivadeneira (2013), en caso de que los haya, son redistribuidos para ampliar el servicio, gestionar capacitaciones y acciones de protección de las microcuencas y ecosistemas. Así, la Junta de Agua, que fue consolidándose en la comuna Olón debido a las aportaciones de los primeros residentes, es otro ejemplo que sirve para subrayar la correlación e interrelación entre dependencia y autonomía.

En el tercer capítulo se hizo énfasis en la organización comunal y en la creación de condiciones que permitieron a la comuna de Olón, pero sobre todo de Montañita, fomentar una autonomía monetaria con la industria turística y con los ingresos y aportes de los comuneros afiliados (residentes y nativos). Como también señalamos, la infraestructura consolidada a raíz de la actividad turística y el traspaso territorial es un factor primordial.

Tanto así que Montañita parece haberse transformado en una “especie de bienes raíces, venta y traspaso” (expresidente, IP, Montañita, 2021).

Al explicar las formas de traspaso, he de añadir que existe el traspaso “indirecto”, que se lleva a cabo por parte del poseionario (comunero) hacia un tercero, nativo comunero o actor externo, mientras que el traspaso “directo” es aquel que se realiza directamente desde la institución comunal. En los traspasos indirectos, el comunero, según estipulan los reglamentos internos, debe, en el caso de Montañita, cancelar 5000 dólares a la institución comunal; es decir el porcentaje de la venta total. En Montañita, en el 2019 se realizaron más de diez traspasos que generaron un ingreso mayor de 50.000 dólares a la institución comunal. En el 2020 en cambio se realizaron más de 20 traspasos, de los cuales dos se efectuaron directamente desde la directiva comunal. De esta manera, Montañita en el 2020, año en el cual la comunidad se veía afectada por la paralización de la actividad turística a causa de Covid-19, contaba con más de 200.000 dólares. Estos ingresos fueron reinvertidos en la remodelación de negocios (bienes) comunales, y para combatir la emergencia sanitaria y económica de ese momento. Es decir, que la autonomía monetaria se fortifica a través de la venta territorial; en otras palabras, la venta territorial es el mecanismo primordial para crear condiciones económicas estables, que permiten a la comunidad realizar gestiones y actividades de manera independiente. “El cabildo actual no ha hecho ningún traspaso [hasta ahora], y no tiene dinero, porque lo poquito que le ingresa por los otros rubros, no le alcanza” (expresidente, IP, Montañita, 2021).

La estabilidad económica para llevar a cabo proyectos que favorecen a la población nativa, es punto central en la concepción de “desarrollo” de los comuneros. Hemos especificado que su noción de progresar o desarrollar no consiste en una acumulación “infinita” de capital monetario, sino que está conectada con los tres ejes principales: educación (para los hijos), salud, y alimentos, y el obtener ingresos que les permitan solventar los gastos diarios y vivir “humildemente”. Son conscientes de que, para que esto se cumpla, se necesitan oportunidades laborales. El turismo y el traspaso territorial están conectados directamente con el “desarrollo”. “No es que vamos a vender todas las tierras, pero es importante porque si no hubiese eso existido acá, no hubiese existido tampoco el desarrollo” (presidenta, RV, Montañita, 2021). “De la inversión, todos van a salir beneficiados” (comunera, SB, Montañita, 2021).

El desarrollo, a raíz de la venta territorial, parece ser un cuchillo de dos filos. Por un lado, ha generado —cuando hablan de Montañita—, espacios laborales, fuentes de trabajo que permitieron a la población nativa solventar sus gastos diarios y concebir cierta estabilidad económica. Pero Montañita también es un referente negativo en la gestión territorial, o el impacto que su territorio y habitantes comuneros han sufrido. Está relacionado con la desconfianza y distanciamiento hacia los actores externos y entidades gubernamentales, debido a las políticas que favorecen la privatización y las irregularidades cometidas al convertir los derechos de posesión, otorgados por la comuna, en escrituras públicas. “Desde tiempos atrás hasta ahora alguien vendió dos hectáreas por necesidad y resulta que fue catastrada y registrada, no por dos sino por 20 hectáreas. Es una realidad en las comunas (expresidenta, exasambleista, RM, Libertador Bolívar, 2021)”.

El fraccionamiento territorial que se generó amenaza no solamente a la “dependencia controlada” sino también al proyecto comunal como un todo. Con excepción de Libertador Bolívar, que no ha vendido su tierra, Montañita y sobre todo Olón, constituyen territorios fraccionados con una multitud de propiedades privadas registradas. Tomando en cuenta que es el territorio lo que mantiene el proyecto comunal, son múltiples las problemáticas resultantes. Más allá de los espacios jerárquicos y desigualdades que se han constituido en el marco de la industria turística (residencial), la autonomía económica se ve comprometida, pues los traspasos generan ingresos realmente representativos que permiten al cabildo comunal comprometer a los nativos comuneros con la institución comunal, al incentivar el trabajo comunitario. Así, es el territorio, y la adjudicación territorial, la razón primordial por la cual los comuneros deciden afiliarse a la comuna. Ante esta situación, las comunidades se enfrentan a una nueva coyuntura y la pregunta es: ¿cómo fortalecer y solidificar el proyecto comunal sin comprometer o seguir comprometiendo las tierras comunales con la venta territorial?

Hay dos acciones que se han podido observar como respuesta, sobre la base de los tres casos de estudio: el catastro comunal y la implementación de una nueva figura legal para la administración territorial, que es la figura del comodato, actualmente en proceso de diseño en la comuna Libertador Bolívar, junto con asesores legales, que proponen un “préstamo” territorial durante ciertos años. Son algunas ideas señaladas, pero sus detalles aún no han

sido claramente definidos; y han surgido como reacción a los impactos en las comunas vecinas, que apoyan la noción interna de que las tierras comunales no se deben vender:

No es un traspaso, es un tema de un reconocimiento o de un convenio. (expresidente, SS, Libertador Bolívar, 2021)

(...), donde se pueda aprovechar la inversión extranjera (...) y después de cierto tiempo al inversionista que se le cumpla su comodato, que sé yo, 20 y 30 años, esos bienes pasan a ser comunales, para que la administración o la misma gente comunera administre esa inversión (exvicepresidente, dirigente junta de agua, IB, Libertador Bolívar, 2021).

Nosotros le damos la tierra, pero debe haber compromiso serio para que nuestra gente también tenga trabajo. Usted tiene que contribuir a la comunidad durante un cierto plazo y la comuna genera ingresos. Ahí ganamos todos, él, la gente de aquí y también la organización. Aquí tenemos un espacio bastante y ese tipo de personas que un día vengan a hacer convenio, nosotros estamos dispuestos a conversar (presidente, JA, Libertador Bolívar, 2021).

Es el intento de crear una figura legal que traduzca la lógica interna de las comunas, yuxtapuesta o en interrelación con el mundo “externo”, a través de la inversión privada. Esto no deja a un lado las dependencias, aunque hay conciencia de que perjudican la relativa autonomía de las comunas. Tales dependencias se dan porque con ellas se generan plazas laborales, se obtiene ingresos económicos o se solidifica la industria turística, y de esa manera se obtiene capital monetario que permite a los comuneros construir sus casas familiares, ya que “muchos ni tienen casa, porque no tienen dónde trabajar”. También está claro que es una propuesta difícil de consolidar, tomando en cuenta las presiones hegemónicas y patrones mentales que se derivan de ellas y se contraponen —al mismo tiempo que muestran alternativas—, a las políticas públicas que, como hemos visto, son responsables de crear las condiciones legales que facilitan la inversión extranjera. Las propuestas se dan desde su identidad fronteriza, que no niega la modernidad ni la oculta, sino que quiere trascenderla, a partir de elementos localizados en una intersección entre lo tradicional y lo moderno (en el sentido convencional hegemónico).

Bajo este marco reflexivo también debe ser comprendido el catastro comunal, que está elaborándose actualmente en las tres comunidades mencionadas. Se trata de un sistema similar al que se lleva a cabo en el catastro municipal, que exige una cuota anual por los predios territoriales, y que es una manera de comprometer al comunero (nativos y externos) con la organización comunal, pues exigir la paga anual es transformar la noción de

“contribución”, que es de libre elección. Requiere además una revisión precisa de los predios comunales, sus linderos, la elaboración de un mapeo y registro digitalizado. Para esto, la comuna Montañita, desde el convenio que tiene con una universidad, solicitó la elaboración del mapeo topográfico:

El catastro comunal exigiría la responsabilidad general del comunero [contrario al reglamento que especifica contribución, pero no obligatoria]. No hay nada que te obligue, pero si se llegaría al catastro en una determinada resolución ya sería una ley. Significa revisar con documentos si en realidad esto le pertenece o no (comunero, FP, Montañita, 2021).

El catastro comunal persigue saber cuánta tierra aún tiene la comuna y comprometer, sobre todo a los residentes (no nativos), a que colaboren con la comunidad y con ello generar ingresos representativos que sirvan para la gestión comunal. “Si hay 200 [residentes], dependiendo de la extensión (...), se calculaba que Montañita podría tener un presupuesto fijo de 2 o 3 millones de dólares de aportes de estos contribuyentes, de los residentes que están aquí” (comunero, FP, Montañita, 2021)”.

Una de las problemáticas más relevantes es el desconocimiento de la cantidad de tierras que aún siguen en posesión comunal y de su estatus legal debido a la comercialización fraudulenta. “Nosotros tenemos 1414 hectáreas que pertenecen a la comuna, todo esto son tierras comunales, pero no te puedo decir cuánta tierra se había vendido, esto ya no lo sé. No tenemos documentación de esto” (comunero, Montañita en Lager, 2016). Esto debido a la modificación del estatus legal, a la transformación de los derechos de posesión (ahora derecho de uso y usufructo) en escritura pública y a la venta “irregular” por parte de algunos comuneros sin el conocimiento de la directiva y asamblea comunal. “A veces hay unos que venden, pero no dan a conocer” (comunera, MP, Olón, 2020). Por otro lado, los reglamentos internos especifican que cada comunero debe colaborar con una cuota anual a la institución, por tener y haber obtenido el derecho de uso y usufructo. En el caso de los residentes, estos deben apoyar con una anualidad significativamente mayor. “La cuota anual de comuneros es de 10 dólares y la de residentes, para actualizar su derecho de posesión, varía de 60 a 100 dólares, anuales” (presidenta, RV, Montañita, 2021). Sin embargo, la comuna no cuenta con un registro actualizado que refleje en detalle los lotes traspasados y sus posesionarios:

No [tenemos] un catastro comunal y a veces eso hace que ciertos dirigentes cometan errores. Por eso a veces ciertos terrenos tienen el nombre de dos personas. No tenemos un sistema en donde podamos ver que el terreno es de tal persona en el computador. A veces preguntamos a los anteriores dirigentes hasta dónde está repartido en ese sector, para no repartir mal. A lo criollo no más (expresidente, IP, Montañita, 2021).

El catastro comunal tiene como base la idea de que los residentes foráneos, que obtuvieron terrenos en la comunidad, deben colaborar con la comuna y no con el municipio. Es la comprensión compartida de que el territorio comunal en su totalidad pertenece legalmente a la comuna, lo cual implica revisar la legalidad de la titulación: “Ellos [residentes] necesitan el documento de la comuna porque lo otro no es legal. No deben estar los dos” (expresidenta, GB, Montañita, 2021). Entonces:

Requiere que la comuna haga un catastro comunal, no con la idea de despojar a la gente, sino con la idea de regularlos. Darles un papel que realmente tenga legalidad, y que podamos vivir en armonía y que ellos puedan aportar a la institución y la reconozcan como tal. Pero hay cientos de casos, de documentos totalmente ilegales (síndico, comunero residente, DB, Montañita, 2021).

Las transformaciones a nivel administrativo interno, que se reflejan en la propuesta señalada, se adaptan a las condiciones y problemáticas actuales. Aunque anteriormente la transmisión verbal y los registros físicos eran suficientes, al ser todos conocidos entre ellos por ser nativos, en la medida en que nuevos actores comenzaron a ingresar y los traspasos territoriales aumentaron, la directiva comunal decidió aplicar nuevas herramientas para afrontar los retos.

Las propuestas que surgen son a raíz de las experiencias que tiene y ha tenido la “nueva generación” directiva. Tienen por base los conocimientos profesionales y aprendizajes obtenidos como funcionarios públicos que laboran o laboraron en el Municipio de Santa Elena. Por lo tanto, se encuentran familiarizados con el “lenguaje burocrático”, y tienen experiencia propia de la forma administrativa que se lleva a cabo en estos espacios. Son ellos quienes construyen puentes entre comuna y espacios públicos/políticos, facilitando la comunicación entre estos “dos mundos”, con la finalidad de obtener beneficios para la comunidad.

Son propuestas e iniciativas para hacer prevalecer la autoridad comunal y mantener el equilibrio con relación a la interdependencia con los actores externos y residentes foráneos, controlando el territorio desde la organización e institución comunal. Sin embargo, es conocido que esta “dependencia controlada” tambalea y decae en un marco monocultural que persigue intereses personales y el beneficio (económico) individual. Las repercusiones que tiene en la actualidad, descritas en el capítulo anterior, tuvieron sus inicios y expansión desde la instauración de la industria turística, la explotación de los recursos naturales, la privatización, mercantilización y fraccionamiento territorial, así como las transformaciones en la organización comunal, debido a la disposición de los comuneros nativos a participar activamente en ella. Es en estos momentos, cuando la comuna experimenta y siente haber perdido el control y la soberanía, que se activan nuevos mecanismos de defensa territorial, tanto a nivel jurídico como local interno. Es decir, sus acciones no son planeadas de antemano, sino reactivadas ante los procesos y problemáticas que ocurren.

4. La defensa territorial

Bajo los principios centrales que determinan el sistema mundo moderno: el mercado, el individualismo y la racionalidad, no parece sorprender la dificultad o incluso imposibilidad de mantener una “dependencia controlada” bajo la lógica local comunitaria. Estos principios transforman el concepto de posesión (comunitario) con base en los parámetros propuestos desde la “propiedad moderna”, sustentada y apoyada en el constitucionalismo moderno. Significa, como se ha especificado en el capítulo dos, que el derecho y el sistema jurídico constituyen la materialización del discurso hegemónico y actúan como instrumentos de poder y control social (Correas, 2003). Sánchez Parga (2008) y Figueroa (2014), ven en la “descomunización” o disolución del proyecto comunitario, los resultados generados por la imposición de los parámetros dominantes. Esto consiste en la “inviabilidad de su economía recíproca particular, suplantada por el confluir de intereses individualistas para mejorar sus ingresos y accesos a capitales que le permitieran competir en mejores condiciones con distintos agentes, actores estatales, inversionistas foráneos” (Figueroa, 2014: 150).

Relacionándolo con los mecanismos de defensa que urgen ponerle atención desde nuestros casos de estudio, deberíamos tomar en consideración dos características conectadas, que

sostienen la tesis de Figueroa (2014): el aparato jurídico y político y los valores o principios que determinan el sistema mundo global capitalista.

4.1. ¡Cuando es de levantarse, se levanta!

Al comprender los conflictos territoriales como mecanismos de defensa y resistencia para mantener una relativa autonomía y dependencia controlada, es importante resaltar que las acciones de defensa han generado un acercamiento en las relaciones comunales internas. Esto cobra importancia frente a los valores o principios que determina el sistema mundo global capitalista. Así a raíz de la industria turística, los compromisos que muestran los comuneros hacia la organización e institución comunal fueron cambiando:

Cuando Montañita era Montañita, éramos todos comunidad; era compartir, estar juntos en las buenas y en las malas. Cuando llegaron esas personas veíamos que esa gente quería alimentos, tenían necesidades, y cada una comenzó a armar sus propios negocios y comenzó la gente a pagar. Ya empecé a preocuparme por mí mismo y vi que esto era bueno, me daba rentabilidad, me estaba llegando de dinero, entonces ya empezó este cambio y a la gente le hizo pararse individualmente y la gente empezó a ver por su propio lado (comunero residente, RP, Montañita, 2019).

La desvinculación de la institución comunal trajo nuevas formas o mecanismos que permitieron comprometer al comunero con la institución: trabajos asalariados y reconocimientos económicos por sus esfuerzos (dejando a un lado los intereses propios para hacer “carrera política”), lo que requiere capital económico que se consigue, generalmente, a través de traspasos territoriales. Esto nos muestra la importancia del territorio como “cohesión” para mantener el proyecto comunal y comunitario.

“Aquí la gente cuando es de levantarse se levanta, en un solo puño” (abogado, YR, residente Libertador Bolívar, 2019). Así, al comprender el territorio como “pegamento”, se fortifica el significado sociocultural que tiene para los comuneros, no solamente como espacio de convivencia y herencia para las futuras generaciones, sino también como entidad “viva” inherente a su “ser”, que conecta desde sus recuerdos a los vivientes con los ancestros fallecidos. En este caso, es importante hacer un pequeño paréntesis, antes de entrar a la primera característica mencionada: el sistema jurídico.

En comparación con Montañita y Olón, la comuna Libertador Bolívar sobresale por el hecho de haberse negado, hasta ahora, a la venta de sus tierras, lo que se puede explicar por la presencia que aún mantienen los líderes, fundadores de la comuna, de su memoria y por la idealización de su administración territorial asentada sobre una ideología de no-fraccionamiento. “A nosotros nos enseñaron a pelear por la tierra y que esto es nuestro” (expresidente, SS, Libertador Bolívar, 2019). Y 2), lo cual se da, además, a través de acontecimientos clave, como conflictos territoriales que sensibilizan al comunero conectándolo con los valores principales que definen el proyecto comunal; y conectándolo también con las alianzas (internas), con el territorio como bien común y con un sentido de pertenencia compartido.

En el caso de Libertador Bolívar, “la guerra” fue el conflicto territorial de 1995, del que se desprendió su postura firme en relación con la administración territorial y prohibición de mercantilización. Este conflicto terminó con el fallecimiento de un comunero que participó en esa guerra bajo la convicción — “cuando es de morir por mi tierra moriré”—, de que el territorio es suyo y se lo tiene que defender:

Desde aquella época quedó totalmente prohibido vender tierra a extraños. En honor a Alberto Floreano [comunero fallecido] tenemos que seguir con lo que marca la historia y que toda la vida es para recordarlo en su nombre. Fue una lucha, ahí se aprendió a valorar lo que realmente hizo Alberto, que derramó su sangre (comunero, BF, Libertador Bolívar, 2021).

Este conflicto de tierra se llevó a cabo entre la comunidad y un empresario de alto poder político y económico, después de una supuesta transferencia de dominio. Dicho conflicto desencadenó varias acciones de defensa a nivel local, comenzando con la orden desde la directiva comunal de “limpiar el espacio” y asentarse en él para “ocuparlo”. Se habitó este espacio por alrededor de cinco meses, hasta que el 24 de agosto del 1995, finalmente, se generó un enfrentamiento entre los comuneros que se habían asentado en estas cinco hectáreas, las Fuerzas Armadas del Ecuador y policías vestidos de civil, que habían llegado este día para apropiarse del lugar. “[Llegaron maquinarias] mataron a los animales, las casitas destrozadas, arrasando con todo. Las familias y mujeres con moretones, les pegaron les maltrataron“ (comunero, BF, Libertador Bolívar, 2021). La contienda se recuerda cada 24 de agosto, día en que se celebra la memoria de Alberto Floreano, el comunero fallecido, y la recuperación de estas tierras: “las balas llegaban, una tras otra”, “era una guerra de

película”. “Yo me quedé traumada porque vi todo, era una guerra en vivo, una guerra entre nosotros y esa gente oligarca”, “ellos con armas y nosotros con palos y piedras”. Pero también, se comenta de la “furia del pueblo”, que se manifestó cuando la comunidad se enteró del fallecimiento de su compañero. Las comunidades vecinas cerraron la carretera principal, “en señal de apoyo”. “Se unió San Antonio, Manglaralto, Valdivia [y] cuando la policía vio que, en lugar de nosotros huir con el muerto, la gente se unió a punta de palo y de piedra, [salían corriendo] a la montaña” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2019).

En sus recuerdos de aquel día, sobresale la “unión” y la “solidaridad”, características que se manifiestan por encima de cualquier adversidad o conflicto que contribuya a la división interna: “Aquí cuando es una lucha fuerte, todos se unen” (comunero, JB, Libertador Bolívar, 2021). Esto es una muestra de que los conflictos territoriales fortalecen el sentido unitario y provocan acciones de cohesión social ante las amenazas externas. Es importante señalar que este mecanismo es una respuesta a la pérdida de su “dependencia controlada”, cuando las actividades que se generan en su territorio, que no han sido aprobadas por la institución comunal, amenazan y afectan la relativa autonomía. En el caso de Libertador Bolívar, los conflictos territoriales generan mayor conciencia sobre los derechos territoriales y comunitarios, comprometen al comunero con la institución y con el proyecto comunal y reactivan el sentido de pertenencia.

Esto no solo se ha visto en Libertador Bolívar sino también en Olón y Montañita. Fue a raíz de un conflicto territorial, entre 2005 y 2018, que los comuneros, directiva y líderes comunales de Montañita comenzaron a revisar y conocer las leyes y normas que los amparan, generando también acciones que permitieron transmitir este conocimiento a la nueva generación de jóvenes comuneros. Sin la aprobación del Ministerio de Educación, la directora de la escuela de Montañita, junto con la comuna, realizaron talleres y charlas sobre sus derechos y su historia. “Nosotros metimos dentro de las clases diarias de nuestra escuelita la materia de la comuna” (comunero residente, RP, Montañita, 2019).

Entonces los jóvenes nos empezamos a preparar, a leer la ley de organización comunal, la Constitución, varias normativas que tienen que ver con la defensa de nuestros derechos territoriales, entonces nos dimos cuenta de que tenemos muchos derechos y que los estamos perdiendo. Mucha gente comenzó a conocer sus derechos que hace quince años eran nulos. La gente se enteró de que las tierras son inembargables, inalienables, indestructibles (comunero residente, RP, Montañita, 2019)

Adicionalmente a lo planteado, en las comunas ha sido evidente una yuxtaposición de intereses individuales y comunitarios, que incentivan y provocan las acciones conjuntas. Es decir, las acciones comunitarias que se generan a nivel interno, como la ocupación de los espacios territoriales en litigio, las guardias durante el día y noche o las manifestaciones en las carreteras, requieren de un alto compromiso y persistencia, durante meses o incluso años. Este compromiso personal, desde el cabildo comunal, es recompensado con la adjudicación de tierras. “Incentivamos a la gente que limpiara (el terreno en litigio para asentarse en él), que se les iba a dar un espacio a cada uno” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021). Usar la tierra como “incentivo” pero también como muestra de reconocimiento, indica un valor inherente a la comunidad, pero también es un reflejo de las formas administrativas internas, que consisten en la entrega o traspaso de la tierra como “forma de pago” o agradecimiento, lo cual ha sido una acción notable.

Se ha señalado que la lógica interna se centra en una relación recíproca, visible en la administración territorial. Al traspaso o a la adjudicación de la tierra le precede un compromiso con la comunidad, una muestra de confianza. En el caso de los actores externos, está implícita una deuda que exige una contribución a la comunidad. Por tanto, los actores comuneros que muestran o han mostrado mayor compromiso hacia la institución comunal, son los primeros en ser tomados en consideración para obtener un terreno, adjudicado desde la institución comunal. Bajo esta lógica, los comuneros que participan activamente en la defensa de las tierras serán beneficiados con un terreno:

Toda persona que siempre colabora con la comuna, por ejemplo, el síndico, tiene aspiración a tener un negocio ahí; solicita uno [terreno], quiere uno. De ahí viene la gente de las comisiones que apuntan al pueblo. Vemos gente comunera que siempre están ahí, apoyando y hay gente que tiene derecho, pero nunca viene [a las reuniones comunales o mingas comunitarias]. Entonces hemos hecho de esta manera. No es injusto que alguien que no trabaje para esta cuestión vaya a estar acá [en el grupo de los beneficiarios], pues (presidente, LP, Montañita, 2018).

El aparato jurídico y político es otro elemento de desestabilización de la dependencia controlada y del proyecto comunitario. Consiste en abusos jurídicos que se refieren a registros indebidos de derechos de “uso y usufructo” en el sistema de catastro en el municipio y en el Registro de la Propiedad, así como de “marginaciones” de derechos de “uso y usufructo”, también en dicho registro. Asimismo, se producen vacíos jurídicos del sistema

judicial basados en una cláusula que sostiene que, en el momento de haberse registrado la propiedad comunal, se dejaba a salvo el derecho de “justo título” a terceros.

4.2. Vacíos y abusos jurídicos que incentivan los conflictos territoriales

Cuando las comunas se crearon jurídicamente, a finales de los años 30, y a raíz de las primeras “invasiones”, que se produjeron tres décadas después, los comuneros comenzaron a solicitar el reconocimiento al derecho de sus tierras comunales, realizándose entonces la declaración oficial de su propiedad comunal y su debida inscripción en el Registro de la Propiedad. Sin embargo, en este procedimiento se dejó “a salvo” el derecho de que terceras personas pudieran hacer uso del justo título. “Diciendo esas palabras (...) da derecho a cualquier persona a reclamar” (comunero, exmiembro del cabildo, Montañita, en Lager, 2016: 97). Esto implica el reconocimiento legal de otros títulos dentro de las tierras comunales, de personas que reclaman haber vivido más de 15 años ininterrumpidamente en la comuna. “Dejando a salvo el derecho a terceras personas”, significa que, aunque la propiedad comunal haya sido registrada debidamente, toda titulación de terceros, incluso después de que se registrara la propiedad comunal, puede ser reclamada en cualquier momento, siempre y cuando la venta de tierras se haya realizado antes del 1998. Después del 1998 no puede ser posible debido a que en la Constitución del mismo año se reconocía por primera vez el carácter pluriétnico y multicultural y junto a este la inseparabilidad de las tierras comunales. Según la “supremacía constitucional”, ninguna norma, ley, reglamento o legislación, se puede contraponer a los principios o derechos de la Constitución y, si lo hace, debe ser considerado nulo.

Significa que las ventas territoriales realizadas antes de 1998, y tomando en consideración el principio progresivo en materia constitucional, son válidas y, por ende, sus justos títulos aún pueden ser reclamados. Entonces, se reconoce su legitimidad cuando existe una posesión territorial de por lo menos 15 años y cuando estas son registradas y notariadas. El derecho romano que rige la Constitución ecuatoriana, otorga al poseionario, después de 15 años de posicionamiento ininterrumpido, el derecho de convertir su posesión en propiedad. “Te dan el certificado de posesión, es solo poseionario. Pero como poseionario, tú tienes que estar

15 años por lo menos para que se te dé un título de propietario” (abogado, FR, 2021), posteriormente a que “un juez declare a tu favor” (abogado, FR, 2021).

Estos estamentos jurídicos son reflejo del modelo de derecho de propiedad europeo, y viene, como ya se ha descrito, de la ley natural secular que reconoce un único propietario, que es Dios. A partir de la teoría de la propiedad liberal, se reconoce la propiedad si la tierra es trabajada; para esto se necesita individuos racionales y capacidad intelectual. En la actualidad, el Estado sustituye la función que le fue concedida a Dios; sus funciones consisten en la administración y regulación de aquello que no tiene una propiedad legal. La concepción de la propiedad, sin embargo, está ligada a un derecho que es subjetivo e individual, inherente al ser humano, mas no a un colectivo, y se justifica si se la usa y usufructúa.

En el momento en que las comunas legalizaron su propiedad territorial y comunitaria, esta fue adjudicada por el Estado, es decir, se comprende como una propiedad del Estado que ha cedido sus derechos a un grupo social. No toma en consideración el posicionamiento precolonial e ininterrumpido de estas comunidades; desconoce su posesión ancestral porque se contradice con la comprensión de la “propiedad moderna”. Tomando en cuenta esta “ideología jurídica”, se entiende que el Estado ha concedido a las comunas sus propiedades como un “acto bondadoso” por “una noble causa” (abogado, FR, 2021). Lo anterior quiere decir que el Estado no tiene el derecho de otorgar aquello que anteriormente se ha registrado como “propiedad”. El Estado solo puede dar lo que tiene. Por lo tanto, haber dejado a salvo el derecho con justo título a terceras personas implica que la propiedad individual está por encima de la propiedad comunitaria (la que ha sido cedida por el Estado bondadosamente). De esta manera se reconoce toda titulación individual antes del 98, y con ello se ofrece la posibilidad legal de transformar el derecho de posesión en escritura pública, siempre y cuando el posesionario pueda mostrar el debido uso y usufructo (según el modelo de la teoría de la propiedad liberal) ininterrumpidamente durante 15 años. Por lo tanto, pesa más el argumento de la productividad que el derecho por posesión ancestral.

Lo expuesto ejemplifica un conflicto de tierra, considerado como el más impactante de la comuna Montañita. Se inició en el 2005 y finalizó en el 2018 con la readjudicación de 10 lotes por parte del Ministerio de Agricultura (MAG) a la comuna (Lager, 2016). En principio

dicho conflicto se dirigió a la familia Andrade Ochoa, de empresarios pudientes de Ecuador que mantenían haciendas grandes con ganado y caballos de carrera dentro del territorio comunal. Sin embargo, desde los años 90, la familia migró y dejaron de usar las tierras. Siendo dueños de varias empresas, dejaron estas tierras embargadas en el banco como “seguro de pago”. Sin embargo, con el feriado bancario del año 2000, los terrenos se convirtieron en propiedad estatal, destinados para el “remate”. Se señala que había muchos interesados, entre ellos personas del Gobierno y con alto poder adquisitivo. Hasta 2015 se llevaron a cabo varios juicios por parte de la comuna, sin que sus resultados determinaran el reconocimiento a la propiedad comunal. Luego, así comenta un expresidente de la comuna:

Cuando yo ingresé como presidente, a ver cómo estaba el tema de esos litigios, es que nos dimos cuenta de que había que darle un giro a la pelea de las tierras. Habíamos tenido mucho juicio, con la familia Andrade, con diferentes personas, pero hasta esa fecha ningún juicio le había dicho, “sí, ustedes son dueños”. Ningún juez nos había dado la razón. Revisando igual todo, acudiendo a las instituciones, y acudiendo al Ministerio de Agricultura, me di cuenta de que esos lotes ya estaban a nombre de una inmobiliaria, que es una institución del Estado y otras estaban a nombre del Banco Central. La inmobiliaria es una institución del Estado que lo que hace es rematar los bienes y había gente interesada, incluso extraoficialmente me enteré de que hasta la hermana del expresidente tenía interés ahí (expresidente, IP, Montañita, 2021).

A través de procesos administrativos, amistades en las instituciones públicas y presión generada desde los medios de comunicación, la directiva logró que los terrenos fuesen transferidos al Ministerio de Agricultura. Estas tierras, unas registradas en catastro como predios urbanos, otras como rurales y bajo la tutela de las instituciones señaladas “pasaron a propiedad del Ministerio de Agricultura”, con el compromiso de que serían adjudicadas a la comuna. Sin embargo, para que esto se realice, se exigía a la comuna “generar un plan de manejo” que determinara el uso que la comuna se comprometía a darle a estos espacios. “tu decías; ‘yo quiero este lote porque en este lote voy a hacer esto’. Nuestra justificación era para viviendas” (expresidente, IP, Montañita, 2021). Junto a la presión pública y a las alianzas sociales, más la capacidad económica para pagar la defensa territorial (a través de trasposos territoriales), fue determinado el uso y usufructo, mas no el derecho legítimo por ancestralidad que fue lo que contribuyó a que los terrenos regresaran a la comuna.

Los “vacíos” generados dentro del sistema jurídico, al no considerar otras lógicas y formas administrativas territoriales, se acoplan a los abusos inconstitucionales surgidos de un

sistema jurídico “sobornado”. “No es difícil darse cuenta de que la justicia en el Ecuador tiene un precio y cuando digo tiene un precio es que los jueces y fiscales también tienen dueño” (abogado, YR, 2021). Esto parece ser el hilo conductor en los juicios de tierras, siendo un ejemplo el conflicto territorial de la Comuna Libertador Bolívar, surgido alrededor del barrio denominado “12 de Noviembre”, y que se fundamenta en una transferencia de casi ocho hectáreas, de parte de un comunero de Cadeate, comuna vecina de Libertador, que tenía su hacienda, dentro de los límites comunales de Libertador Bolívar:

Ahí cultivaba, pasó el tiempo y botó esto. Eso se perdió ahí y de la noche a la mañana el señor de Cadeate le vende supuestamente a [este empresario]. Pagó como a diez centavos cada metro cuadrado. Le compró el terreno como gallina apestosa” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021).

Al negociar con la comuna, se llegó a un acuerdo en el cual el empresario prometía construir cinco cabañas comunitarias para la comuna; entregarles además 35.000 dólares y dar trabajo a la población en la ciudadela que pensaba construir. Fueron estos compromisos los que llevaron a que la mayoría de los socios comuneros, en una asamblea extraordinaria, votaran a favor de la venta territorial. Luego de llegar al acuerdo, pasó un año sin que el empresario cumpliera con sus promesas y “el pueblo dijo: ‘¿sabes qué? Yo exijo que este compromiso que dijo este mentiroso se rompa y que nos apoderamos de los territorios’” (expresidente LC, Libertador Bolívar, 2021). Con estos antecedentes desplegaron acciones a nivel local-interno, ocupando el espacio, haciendo guardias en las noches y en el día. La ocupación fue denunciada como invasión, lo que trajo un juicio por “abigeato” o robo de ganado: “(Es cuando) se coge los animales, los matan y se va a vender las carnes a otro lado. Por eso nos querían meter presos” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021).

Siendo unas de las dificultades mayores el financiamiento de la defensa, los comuneros acudieron a las alianzas políticas y “cruzadas” que se realizaron internamente. Para poder cubrir los costos de defensa, el cabildo solicitó apoyo al alcalde de ese momento. “Fuimos y dijimos que tenemos problemas y que necesitábamos diez mil dólares para el abogado y él dijo que no tenían plata, que le daban doscientos dólares para cualquier cosa” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021), y puso a disposición a un abogado del municipio. Se señala que la cooperación no duró mucho tiempo una vez que le propuso a la directiva sobornar al juez que llevaba el caso. “Hablamos con el abogado y dice ‘mira yo soy recontra pana del

juez que está ahí. Así que ustedes, lo que tienen que hacer es reunir un billete para dárselo al juez y ganamos esto. Yo así trabajo hermano” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021). Así mismo, la extensión de derecho de uso y usufructo falsificada o el registro de ellos en catastro y Registro de la Propiedad, han sido abusos frecuentes que han ocasionado los litigios territoriales. “El actor que te reconoce como poseedora tú lo llevas ante el notario para que te reconozca como tal [y] el registrador de la propiedad muy alegremente te registra la posesión” (abogado, FR, 2021).

Ante un aparato jurídico monocultural, esquemas mentales hegemónicos y estrategias de violencia simbólica, la capacidad colectiva, como lo plantea Álvarez (2017), se convierte en una de las principales fortalezas del mundo comunal. Sin embargo, la unidad no es la única herramienta que ayuda a las comunas a resolver los juicios a su favor. Para ello, las alianzas sociales con actores externos, así como el capital político, que algunos de los comuneros obtuvieron al ingresar a los espacios políticos, son importantes. En tal sentido, las relaciones translocales, para Olivi son una muestra de “seguir articulando vínculos territoriales en contextos de profundos cambios, lo que los presenta como identidades completamente contemporáneas” (2011: 225). Señala que en la medida en que las dependencias aumentan, las alianzas sociales con actores externos también se intensifican. Estas deben ser comprendidas como mecanismos de defensa que se activan para defender el territorio.

Siguiendo con el juicio por abigeato, la comuna acudió a uno de los pocos residentes foráneos de la comuna con título de abogado, para su apoyo como asesor jurídico. A través de sus conexiones “soy amigo de políticos y tenemos muchos amigos en los gobiernos”, se logró una visita a la presidencia y consolidar una reunión entre comuna y autoridades estatales, con quienes se llegó al acuerdo de no ejecutar la orden de prisión contra los comuneros que fueron denunciados por abigeato. Durante el juicio se notó que el abogado que llevaba la defensa “no sabía, no podía ni hablar, no sabía lo que estaba defendiendo. Porque el juez le decía ‘pero abogado, se está equivocando’” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021). En este caso, la comuna logró parar el juicio, y reemplazar la defensa. Esto se dio a raíz de las conexiones políticas que mantenía una de las lideresas de la comuna, al haber sido nombrada assembleísta años anteriores. “Todavía podía porque yo tenía poder. Hablamos con el juez. Le juro Marie que al juez le dio ‘diarrea’, solo para que este abogado no siguiera defendiendo” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021). Ante una estructura

jurídica sobornada y vendida, los mecanismos de defensa tienen como base la colectividad y las alianzas sociales que se tejen hacia los espacios políticos, y que consisten en influenciar y actuar desde estos espacios, con el apoyo de actores sociales externos.

En el caso de Montañita, como anteriormente se ha expuesto, fueron las relaciones amistosas que mantenía la comuna con uno de los funcionarios públicos, lo que ayudó a que el proceso avanzara. Junto a esto, a través de la gestión comunal siempre presente, se crearon vínculos con los medios de comunicación, para visibilizar el conflicto y de esa manera generar presión social y el apoyo de organizaciones internacionales y nacionales:

Levantamos polvo en los medios de comunicación a nivel nacional. Nos planteamos ir con demandas internacionales sobre la violación del estado de nuestros derechos colectivos; entonces, la prensa nacional se vio obligada a sacar nuestra lucha porque era fuerte. Estuvieron: la organización de Derechos Humanos, también la Comisión de derechos colectivos de la Asamblea Nacional (comunero residente, RP, Montañita, 2019).

4.3. Políticas de identidad y politización de lo cultural: La defensa territorial a nivel jurídico

Las defensas territoriales y acciones de recuperación se llevan a cabo, tanto a nivel local interno como a nivel jurídico. Su argumentación central con base legal se apoya en el artículo 57 de la actual Constitución, que establece que las tierras comunales son indivisibles, inembargables e inalienables: “Se reconoce a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles” (Art. 57, Constitución de la República de Ecuador, 2008). La legitimidad de la titulación, para ellos, se explica a través de la posesión ancestral ininterrumpida, conectada con el carácter étnico de las comunas, su pasado y presente indígenas:

Primero nuestra ancestralidad, segundo la posesión va con el tema de la ancestralidad, nuestra ancestralidad, nuestra posesión, vendría como te digo el tema legal (...) de la comuna con su territorio de 1476 hectáreas. Y ahí viene el resto de la Constitución, la Ley de Comunas (...) y todo eso (expresidente, SS, Libertador Bolívar, 2021).

Esta identidad étnica se convirtió en su “bastión de lucha”, en respuesta a las propuestas y transformaciones políticas que se generaron a partir de los años 90 en nombre de la

“inclusión”. Como hemos visto en el primer capítulo, las políticas culturales que se generaron desde este momento tuvieron por base la alteridad cultural, fortalecida en el discurso indigenista que comprendía al indígena como sujeto vulnerable al que le ha sido asignado derechos especiales que prometen su “protección”. Este discurso llevado a la esfera política, en lugar de cuestionar las clasificaciones culturales y raciales, las reproduce y fortalece sin cuestionar la exclusión y marginalización de la “exterioridad interna” (Mignolo, 2000), o como lo define Dussel (2000), la “interioridad rechazada”. Al alterno, por su alteridad, se le ha otorgado una posición particular, desde una mirada que sigue siendo monocultural y centralizada. Por ende, la plurinacionalidad e interculturalidad, que desde el 2008 identifica al Estado-nación ecuatoriano, enfatiza políticas culturales y de identidad con base en una diferencia cultural visible.

Sin embargo, desde los planteamientos de Walsh (2005), la interculturalidad se comprende como un proyecto o proceso que tienen la finalidad de construir otros modos de poder, saber y ser, enmarcados en las propuestas decoloniales y contrapuestos a la geopolítica hegemónica. Apunta hacia un “constitucionalismo dialógico”, que requiere el reconocimiento de que no existe un único intérprete de la realidad, y la integración de estas realidades diversas en el marco jurídico y político. Esta propuesta llevaría al reconocimiento de identidades “fronterizas”, como es el caso de las comunidades de Santa Elena, a través de la deconstrucción de categorías preestablecidas que determinan al otro alterno indígena.

Es un planteamiento y una propuesta que urge ser tomada en consideración. Lo contrario nos muestra que el cuerpo jurídico (y las políticas públicas), aunque proclaman la interculturalidad mediante la integración, siguen respondiendo a la cultura dominante. ¿Qué implicación tiene esto para las entidades fronterizas? En principio el desconocimiento de su etnicidad y la desautorización de sus derechos (territoriales) y luego, la necesidad de reinventar la identidad para de esa manera encajar en las categorías predeterminadas y fijas, lo que desde una terminología dominante implica continuar en un “circulo vicioso”: el alterno en contraste a la primacía cultural occidental es un otro subalterno con “derechos” otorgados para autodeterminarse, sin amenazar la integridad territorial o unidad política del Estado-nación, una etnicidad a la medida del estereotipo exótico. El desconocimiento de su identidad étnica se refleja en el siguiente testimonio:

La autonomía que se dice en la ley es para que ellos conserven su identidad cultural, y las reglas que los identifican como etnia. Para eso es que es la autonomía. Es decir, cuando protegemos su territorio es para que ellos se organicen y se desarrollen como tal. Las competencias de ellos [comunidades] son de autoregularse, autoadministrarse para conservar sus costumbres ancestrales. De acuerdo, ya que nadie estorbe eso, que nadie los estorbe su territorio con su cultura y sus costumbres ancestrales. Pero eso no quiere decir que no controlemos el uso de la calle. Protegen a las comunas, a los regímenes de las comunas, esto es mi opinión, hay comunas que merecen ese tratamiento porque son auténticas. Las que de verdad están preservando su cultura y su etnia. Aquí [Montañita] no veo, le soy sincero. Por lo menos que hagan unos juegos ancestrales (abogado, FR, 2021).

Las comunas acuden a las herramientas que están a su alcance y es esta la razón que llevó a sus integrantes, en los últimos años, a un proceso de reivindicación identitaria, a la búsqueda de un nombre que los identificara y a la reivindicación de su etnicidad a raíz de rasgos culturales visibles. La ancestralidad y carácter étnico son considerados como “argumentos de peso” y usados “cuando nos conviene. Cuando queremos llegar a una autoridad y querer decir que nos reconozcan por esto, por lo otro” (expresidente, IP, Montañita, 2021).

Nosotros en el año 2015 hicimos un congreso de comunas, primero fue a nivel cantonal, pero a la necesidad que después se presentó, lo hicimos a nivel provincial. Vinieron compañeros de Manabí, Esmeraldas, del Guayas y se sacó una resolución de que nos considerábamos pueblo Guancavilca. Llegamos a la conclusión de que esa sería también una manera de lucha. Auto definimos. Autodefinition, esa es la palabra. Entonces, nos autodefinimos como pueblo Guancavilca que, ha habido conflicto con el pueblo cholo y estos manes, otros que sí que los Guancavilca es algo inventado... si es algo inventado, pero entonces, ¿qué hacemos? Nos quedamos así, sin auto[definición], sin identidad (expresidente fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2019).

A esta reivindicación, como he señalado en los capítulos anteriores, le es inherente la mirada externa que influye en la representación de su indianidad. Tiene aún mayor peso, debido a los vacíos étnicos que surgen a raíz de lo inmemorial de los tiempos pasados. Este vacío crea un espacio que debe y puede ser llenado con una ficción, condicionada por el imaginario occidental, que presenta al indígena como un sujeto exótico e inmutable; lo que también es producto de las alianzas entre comuna y actores externos y su influencia en la construcción identitaria.

Con relación a esto cabe señalar un dato que deja espacios para futuras investigaciones: en años anteriores, como se ha detallado en el capítulo dos, ha sido notable la brecha entre la Federación de Comunas de Santa Elena y la Conaie, porque las comunas de Santa Elena no

se sintieron apoyadas ni beneficiadas. Este distanciamiento se debe a la ausencia de marcadores culturales que dificultaron o incluso impidieron su reconocimiento como grupo étnico:

Para ser filiales de la Conaie hay que hacer varios procesos para que puedan aceptarnos como afiliados. Se tiene que cumplir muchos parámetros; por decir, primero tienes que pertenecer a la Conaice (Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana) y la Conaice no reconoce a Santa Elena ni a los comuneros, porque reconocen solamente a los que tienen lengua, a los que tienen vestimenta, ¿te puedes imaginar? (expresidente Fedecomse, LP, Montañita, 2019).

Sin embargo, durante el último año y medio ha sido notable un acercamiento, por iniciativa de algunos líderes comunales, cuyos representantes ahora también están visibles en los encuentros de los pueblos y nacionalidades indígenas. Aparecen con elementos identificatorios (la concha de *Spondylus*, camisetas que llevan impresiones exóticas, collares o pulseras) y pancartas donde se puede leer “pueblo wankavilka presente”. Sería interesante conocer el elemento desencadenante de estas relaciones que hoy parecen fortalecidas. Una hipótesis consiste en el surgimiento del COWE²¹, y la penetración y actuación de ciertos activistas sociales, que construyeron un puente entre las comunas de Santa Elena y la Conaie, y ven en las comunas una plataforma política de lucha anticapitalista. Lo que parece sobresalir en el caso de los líderes comunales, es la gestión y búsqueda de nuevos aliados para la defensa territorial:

Estos compañeros [Conaie], estos indígenas, están peleando por sus tierras. (...) Hay mucha gente dirigente que puedes aprender de ellos. Y esa es la verdadera intención y que existan esos vínculos, en algún momento cuando exista la problemática ¿Qué hacen por ejemplo los compañeros de la Amazonía? Cuando tienen un problema petrolero, tú sabes que son problemas fuertes, entonces ahí está la unidad. Se defiende la Sierra y la Costa, la Sierra y Amazonía, y falta la Costa. Por lo menos por redes sociales nosotros apoyamos las protestas contra la minería, apoyamos a los compañeros, al no extractivismo. Entonces, se ve que mañana que tengamos una situación fuerte, territorial, también ellos digan de allá “apoyamos a los compañeros de la Costa en su problema comunal, que son fuertes y vamos a tener problemas fuertes a futuro” (exdirigente Fedecomse, SS, Libertador Bolívar, 2021).

²¹ “Comité de Operaciones Wankavilka de Emergencia” (COWE), especificado en el capítulo tres. Nace en 2020, a raíz de la emergencia sanitaria y económica causada por el Covid-19. El COWE tiene su origen en activistas sociales, agentes externos. Fueron ellos quienes incentivaron y acompañaron a las comunidades, también en sus luchas territoriales.

5. La consolidación de alianzas sociales desde y hacia los espacios políticos y públicos

En su tesis doctoral, Álvarez (2001) advierte sobre el peligro de la desaparición del proyecto comunal, lo que conduciría a las comunas a un futuro de enfrentamientos, a una lucha en contra de la parcelación y privatización de los recursos colectivos. Plantea la importancia de mantener un tejido social fuerte para poder enfrentar esta situación y muestra cómo esto se articula a nivel intercomunal y entre las comunas, con el propósito de fortalecer los lazos de la “gran comunidad”. Especifica incluso que, hasta mediados del siglo XX, ha sido recurrente la “expulsión” de “extraños” y contraer matrimonio exclusivamente con nativos. Tomando en cuenta las transformaciones que se fueron estableciendo a raíz de la presencia de nuevos actores sociales, ONG e instituciones internacionales a finales de los años 80. Álvarez deja abierta la posibilidad de la creación de un nuevo escenario con base en la consolidación de aliados transnacionales para reforzar la capacidad de resistencia. Partiendo del escenario actual, y los cambios que se generaron a raíz de la llegada de los primeros actores externos, residentes, ONG y el desarrollo de la industria turística, efectivamente se puede concluir que su pronóstico ha sido acertado.

También es importante tomar en cuenta varias facetas y aspectos que determinan la creación de alianzas y la lucha por mantener los recursos colectivos, entre ellos, la parcelación o transferencia de dominio que, como hemos visto, se ha convertido en un mecanismo contemporáneo para mantener el proyecto comunal. A partir de este se desprendieron nuevas posibilidades, incluyendo cierta autonomía económica para la comuna, al ser una entidad que no recibe fondos estatales. Por otro lado, los actores externos han propiciado el desarrollo turístico, actualmente fuente primordial de subsistencia, y constituyen puentes hacia espacios políticos que facilitan la gestión comunal. Se puede añadir que el objetivo de lucha consiste en el mantenimiento de una “dependencia controlada”, que se refiere a la preservación de una relativa autonomía y el reconocimiento de la autoridad de la institución y organización comunal. Relacionado a esto, y prestando atención a la influencia de los parámetros dominantes, los conflictos territoriales se desprenden como respuesta al fraccionamiento, es decir, a la privatización sin aprobación comunal. En ellos los conflictos se dilucidan, no solo en defensa de los bienes colectivos, sino también para fortalecer relaciones internas, así como el compromiso generado hacia la organización comunal.

Antes de hacer énfasis en el panorama actual y en las alianzas creadas con actores externos, especialmente a niveles políticos y públicos, y comprenderlas como mecanismo de resistencia, se hace un paréntesis para iluminar el concepto de “resistencia” en el caso de estas comunidades. Es decir; ¿“resistir” en qué sentido y para qué?

El término “resistencia” se queda corto para mostrar la contribución de estas comunidades a un “nuevo despertar”. La vigencia y existencia del proyecto comunal deben ser comprendidas más allá de su realidad interna: la defensa y protección de su relativa autonomía o simplemente “sobrevivencia”, dentro o a pesar de las imposiciones hegemónicas. En todo caso, se trata de una contribución a la academia, a las propuestas decoloniales, al conocimiento científico, a la mirada occidental. Son insumos que podemos obtener desde su accionar, sus valores, su forma de vivir y ver el mundo, para repensar y rediseñar nuestra realidad que creemos única, tan criticada desde la postura decolonial. Efectivamente, son ejemplos vivos de entidades “anticapitalistas” y decoloniales, justo por su carácter fronterizo, aunque parece contradictorio, y aunque probablemente no se consideran como tal, porque conviven con el turismo y a través del turismo y del mercado.

Para Harvey (2013) la lucha anticapitalista y su continuación consiste en tres ejes fundamentales: poner freno a la acumulación de riqueza y a la degradación ambiental; las transformaciones ecológicas descontroladas; y, la abolición de relaciones jerárquicas incluyendo las relaciones de género. Hemos visto que estos tres ejes forman parte de la lógica interna de las comunas, que poseen una moralidad que no se dirige por la acumulación infinita de capitales económicos y bienes mercantiles; sus planes y propuestas de desarrollo concuerdan con el cuidado y la protección de la naturaleza, derivados de una relación simbiótica entre sujeto y tierra; y, finalmente, las alianzas se crean a partir de compromisos acordados y confianzas construidas, con base en la reciprocidad, y a compromisos y contribuciones a los que les es inherente una deuda, cancelada a través de la lealdad. Así mismo, la “presión social” fortifica el compromiso y servicio hacia la colectividad, que se impone a los intereses personales presentes.

Lejos de querer perderme en presunciones románticas de ejemplos contrahegemónicos, lo que resalta y sobresale en las comunas, es la integración y adaptación como forma de resistencia, mas no el aislamiento frente al mundo capitalista. Harvey (2013) ve la respuesta

para persistir en la unión de las “burbujas aisladas” y relaciones diversas con los sistemas económicos sociales y políticos más amplios, pero no en un confrontamiento puro y duradero con todo su entorno, planteando la importancia de la organización de producción autónoma fuera del Estado, pero no en confrontación con él.

Hasta los años 80 e incluso 90, la participación de las comunas en las esferas políticas ha sido meramente limitada. Debido a esto, menciona Álvarez (2001), se da la inclusión en niveles institucionales con representación política regional y nacional, haciendo referencia a la formación y participación en la Federación de las Comunas y, aunque solo parcialmente, con la Conaie. Sin embargo, a raíz de la provincialización y, sobre todo, con las transformaciones políticas que trajo el expresidente Rafael Correa, el ingreso de los comuneros a los espacios políticos y públicos ha sido evidente.

La descentralización gubernamental, el surgimiento de los gobiernos autónomos descentralizados y la participación ciudadana, atrajeron la participación comunal. “El proyecto social de Rafael nos permitió una nueva proyección, derechos de participación ciudadana que antes no los teníamos; nos abrió las puertas a esta ciudadanía. La participación ciudadana antes no era tomada en cuenta porque nosotros, a los partidos nunca llegábamos” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021). Esto, junto a los procesos de formación educativa y profesional de las nuevas generaciones: “no sabíamos leer, ni sumar y restar” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021), hasta que aprendieron y se apropiaron del lenguaje y de los parámetros hegemónicos:

En los procesos no sabíamos nada, no sabíamos que podíamos ir al municipio a pedir la audiencia. Antes [de la participación ciudadana que trajo Rafael Correa] no venían a socializar la obra, solo decían no al malecón. El alcalde decía bueno me voy a gastar 500.000 dólares en el malecón y ahí va, nosotros no podíamos saber ni teníamos el acceso a saber del proyecto. (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021).

Ahora bien, cuando se habla de fortalecer las relaciones sociales y el ingreso a los espacios políticos y públicos, existen dos formas distintas: el ingreso con la finalidad de hacer carrera política, es decir, tener voz y voto, estar en una posición “privilegiada” de participar en las propuestas y planteamientos políticos; y, encontrar a través y dentro de los gobiernos descentralizados, un puesto de trabajo que les asegure una remuneración fija y continua, por ejemplo, como guardias en el Municipio de Santa Elena. “[Le quería apoyar al actual alcalde]

porque da trabajo, tengo mi casa, habitaciones [así que le apoye, me acerque cuando ganó las elecciones] y le pedí mi plaza de trabajo” (comunero, JB, Libertador Bolívar, 2021). Aunque en la primera forma también están presentes los intereses personales, “tampoco podemos decir que el único objetivo es desarrollar a la comuna, desarrollar a la parroquia, sin nosotros recibir una forma a cambio” (expresidenta, RM. Libertador Bolívar, 2021). Pesan, en el primer caso, las convicciones, “darle un mejor concepto a la política”, “construir desde abajo”, “trabajar con el pueblo, un enfoque comunitario [con] equidad para todos”.

Las dos formas señaladas se derivan de las relaciones construidas entre comuna/ comunero/a y GAD, que deben ser leídas desde su lógica otra: la creación de alianzas para fortificar compromisos que benefician al colectivo o/ al individuo; el comprometer a las entidades gubernamentales con las comunidades; el gestionar aportaciones y recompensarlas a través de su lealdad; la inclinación y cercanía hacia el partido político que lo apoya a través de su voto. “Entonces ellos [el partido político Pachakutik] enviaron raciones alimenticias [durante la emergencia económica y sanitaria, causada por la pandemia], lo que se cosechaba de la tierra en la parte de la Sierra [y] le damos a la gente” (expresidente, SS, Libertador Bolívar, 2021). Es decir, la dirigencia comunal constituye una plataforma, la primera, para seguir escalando y obtener un papel político en las instituciones públicas. Esto requiere, primeramente, de compromiso con la comunidad para luego mostrar una disposición de servicio hacia la “gran comunidad”. Segundo, necesita conexiones y alianzas, tanto a nivel local (un grupo que le apoye), como a nivel institucional-político (amistades en las esferas parroquiales, provinciales y cantonales).

Las comunas, al analizar su gestión desde la institución mas no desde lo individual, se vuelven actores políticos frente al Estado, por su necesidad de negociar y obtener un beneficio común. Estas negociaciones determinan las alianzas entre directiva/cabildo comunal y partidos políticos y/o gobiernos centralizados (que también están inclinados hacia líneas políticas), siendo el objetivo principal, conseguir aportaciones y obras. Su política no implica comprometerse con un partido político particular, sino abrir sus puertas a todos “pero que aporten”. Significa:

Dar buena cara al político porque nos ayuden a salir adelante con los proyectos. Si un político trae algo, ganamos todos. Pero no, el dirigente no tiene que estar inclinándose por un partido político. Porque no sabes si el partido gana o pierde [en las elecciones].

[Porque si gana el partido contrario al que se apoyaba te] corta el trabajo y audiencia (presidente, JA, Libertador Bolívar, 2021).

Sobresale la importancia de que la institución comunal se mantenga neutral, para de esta manera asegurar el apoyo de los diferentes ejes políticos, tanto desde el municipio como desde la prefectura, instituciones vinculadas a partidos políticos contrarios. Sin embargo, es notable que los presidentes comunales se inclinan, o son afines, a partidos específicos que indistintamente gobiernan el municipio o la prefectura. Esta afinidad muchas veces se debe a intereses individuales de emprender una carrera política, obtener una posición de voz y voto, por ejemplo, como concejal, con la convicción de servir a la “gran comunidad”:

Un concejal tiene que revisar el plan del alcalde, el plan de trabajo que propuso el alcalde. El concejal tiene que ver que se cumpla lo que se propuso. Somos vigilantes de que a estas obras se les dé cumplimiento (...) uno tiene que intervenir con voz y voto en la toma de decisiones. También puedo presentar proyectos y gestionar obras. Entonces los concejales tenemos mucho que ver en esta toma de decisiones, porque podemos adelantar antes a que se haga esta exposición y decir Montañita necesita esto, o la comuna Olón necesita esto. Ahí es donde la ley nos dice que tenemos voz y voto del presupuesto participativo (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021).

La afición a establecer alianzas con instituciones gubernamentales debe ser leída como una forma de comprometer a la institución con la comunidad, desde el sentido de reciprocidad, de apoyo (desde la dirigencia o comunidad) y de contribución a través de la lealdad (manifestándose en aportaciones materiales o económicas), que se espera y exige desde la institución:

La compañera G. [expresidenta] tenía mayor afinidad con el alcalde. El [alcalde] ganó las elecciones en Montañita, tuvo buena aceptación, entonces él quiere y desea retribuir. El tema es político. La compañera R. [actual presidente] tiene afinidad con la prefectura, por eso ahora están empezando obras con la prefectura (residente, masculino, CV, Montañita, 2021)

Ahora bien, quiero dirigir mi atención a elaborar un análisis previo, pero no concluyente, que deje espacio para futuras investigaciones sobre las implicaciones que se podrían generar, a nivel territorial y comunal, con respecto a que los comuneros comiencen a ocupar espacios en las instituciones políticas y públicas. En este sentido va mi pregunta: ¿cuáles son las razones que llevan a los comuneros a emprender una carrera política, y puede, esta nueva integración (a instituciones gubernamentales), ser considerada una forma de resistencia?,

comprendiendo “resistencia” no solo desde un sentido de sobrevivencia, sino desde una perspectiva más amplia: como propuesta para el diseño de relaciones más horizontales que tomen en cuenta la soberanía de los subalternos y su aporte para construir realidades pluriversales fuera de las categorías preestablecidas.

5.1. ¿La carrera política, una forma de resistencia?

Emprender una carrera política requiere, como ya he señalado, la consolidación de un grupo que dé apoyo y que cuente con la aceptación de la población comunal. Para esto, se debe trabajar en la “imagen, dándose a conocer; ser persona sociable”, implementar gestiones y trabajos a favor y en beneficio de las comunidades, sobreponiendo los intereses de la colectividad ante los intereses personales e individuales. Implica “hacer labor social”, “trabajar duramente en los programas ambientales” para ser conocido y afinar alianzas, para “conocer a mucha gente”. La carrera política, es un camino que comienza en lo interno de la comunidad de origen, que vuelve a un comunero activo, que participa en los trabajos comunitarios y en la gestión comunal para, posteriormente, ser considerado como parte de la directiva o incluso liderar la comuna, al ser elegido presidente/a comunal. “La comuna es una gran plataforma para mostrar la capacidad de gestión y luego poder ascender” (presidenta, concejal, RV, Montañita, 2021).

Desde la dirigencia comunal, el siguiente paso para ascender consiste en el ingreso a las juntas de agua. Para las 18 comunas que forman parte de la parroquia de Manglaralto, existen dos juntas de agua, en Olón y en Manglaralto. El trabajo comunitario, así como el servicio social, se expande a nivel parroquial. Se accede a un grupo mayor, el cual puede mostrar su entrega hacia la labor social, abriendo la posibilidad de aumentar su grupo de apoyo, que más tarde se reflejará en votos electorales. Es decir, la plataforma más amplia para visibilizar la capacidad de gestión es la Junta de Agua, considerada como primer cargo de elección popular remunerado, seguido por el GAD parroquial, –municipal, y provincial–. En la medida en que se está “subiendo escalones”, la influencia y capacidad de gestión aumenta. Es decir, poder intervenir desde su lógica y a favor de la colectividad. Asimismo, se requiere de adaptación e integración a la estructura hegemónica, la asimilación de sus códigos y el lenguaje que prevalece en estos espacios públicos y políticos. Sin embargo, aún es visible

cierta distancia que mantienen las comunidades con las instituciones, al señalar que, “el político es malo”, “es mentiroso” pero sobre todo “ladrón”. Sus intervenciones, como se ha visto, muchas veces chocan con una percepción interna que se aferra a una autonomía ganada. “Las comunas tienen su autonomía”.

Queda para futuras investigaciones, conocer en qué medida los parámetros dominantes, al ser asimilados por parte de los comuneros que han ingresado a estos espacios, transformen sus valores internos, su lógica otra, de tal manera que se pueda generar una desviación, desde los intereses comunitarios, hacia los intereses individuales. Es posible que esto dependa del tejido social que mantiene al comunero en su posición institucional y política. Para poder subir escalones políticos, el apoyo de la población comunal es imprescindible, pero una vez acumulado el capital político y simbólico, y en ejercicio de sus funciones, habría que preguntarse qué tan necesario es todavía el apoyo de las bases o si más bien, una vez ingresado en esos espacios políticos, y para poder mantenerse ahí, sea o no necesario establecer alianzas estables con los altos funcionarios, fuera del círculo comunal. Y si es así, ¿de qué manera esta afinidad compromete o corrompe las relaciones y compromisos que tiene el nuevo funcionario público con las comunidades? Dependiendo de las respuestas, será probable que se puedan conocer los intereses iniciales, que llevaron al comunero a emprender una carrera política, aunque en sus testimonios sobresalen las convicciones hacia una transformación del ámbito político enfocado en: el empoderamiento comunal que consta en las propuestas de unificación de las comunidades de Santa Elena, las mismas que están enfocadas en afianzar, aún más, sus relaciones internas. También, muchas de estas personas “que se meten a la política, no se meten con las convicciones de qué tienen que defender, se meten con la oportunidad que pueda haber” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021).

En este sentido, retomo a Harvey (2013) (que enfatiza en la importancia de la lucha por los derechos colectivos como parte fundamental de la lucha anticapitalista), quien se refiere a la creación de nuevos espacios comunes, aterrizados en una esfera pública (y política), con participación democrática activa, lo cual implica: llevar la atención y el enfoque hacia la colectividad más no a los derechos individuales; lo que a su vez significa: romper la ola de la privatización que ha sido el mantra de un neoliberalismo destructivo. Si tomamos esto en cuenta, y regresando a nuestra pregunta inicial, desde los candidatos políticos comunales, se articulan las propuestas de una transformación “desde adentro”, es decir desde las

instituciones políticas y públicas. “Si no te afilias o estas con ellos, no puedes llegar a alguna ley política ni manejar algún tema administrativo público” (expresidente, SS, Libertador Bolívar, 2021). Crear una nueva forma de hacer política a partir de una concepción de política, que parte de que “la política es sociedad, es ayuda, es dar la mano, es pelear por el territorio; una esencia política que es social” (expresidente, SS, Libertador Bolívar, 2021), como un “arte de servir” (Expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021).

Crear desde las bases subalternas, “desde abajo”, una nueva forma de liderazgo, un liderazgo comunitario con capacidad política, para de esta manera, desde una nueva posición de poder, generar transformaciones y cambios a nivel local. “Si estoy en un puesto de manera, de jerarquía, créeme que no será tan fácil que vengan a decir ‘coge a tu gente y mándala allá, aquí vamos a hacer grandes edificios’” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021). Existen varias propuestas que se han tomado alrededor de la unificación comunal, a pesar de las divisiones generadas a raíz de la institucionalización de las comunas: la creación de una conciencia compartida de una “gran comunidad”, la redistribución de los fondos asignados por parte del gobierno central, políticas enfocadas en las protecciones territorial y ambiental, y en la facilitación de puestos de trabajo.

El primer punto, sobre una conciencia unificada, se lo hace adoptando un nombre que los identifica más allá de los límites comunales. Un nombre que hace alusión a un pasado precolonial y busca llenar un vacío étnico, que sirva como “bastión de lucha” para visibilizar su “indianidad” y la autodeterminación de ser un “pueblo guancavilca”. La segunda propuesta, en referencia a la distribución de los fondos como parte de una problemática inmanente, que es la ausencia de capital monetario asignado por las entidades gubernamentales, y que sirva para ampliar y mejorar la infraestructura interna: “alcantarillado, agua, internet, una luz óptima, un sistema eléctrico muy bueno” (expresidente, SS, Libertador Bolívar, 2020). Se señala que el GAD parroquial maneja alrededor de 800 mil dólares al año, que deben ser distribuidos para 20 comunas que conforman la parroquia. Corresponde, por lo tanto, a un presupuesto de 43 mil dólares por comuna, y alrededor de un dólar por cada habitante. En este sentido, se plantea la cantonización de Manglaralto: “nosotros estamos pensando que Manglaralto sea cantón” (presidente, JA, Libertador Bolívar, 2021) sin que las comunas pierden su estatus como

comunas, ni renunciar a los derechos territoriales que les han sido otorgados a las comunidades, a través de la Ley de Comunas:

El municipio no alcanza a cumplir con todas las comunas. Pero si nosotros nos formamos en algún momento, el municipio, ahí sí. Ya trabaja desde La Entrada hasta Sinchal. Entonces de aquí para acá, armamos nosotros, como alcaldes, como concejales. Nosotros también podemos trabajar, organizar, para sacar adelante el proyecto de ser cantón. [Pero] No se va a perder [tierra] (...), nosotros seguiríamos siendo comuna (...), siempre defendemos, nosotros los comuneros. La Ley de Comunas debe existir siempre (presidente, JA, Libertador Bolívar, 2021)

El tercer punto gira alrededor de la concepción de “desarrollo”. Señala que un “verdadero plan de desarrollo [es] ambiental”, y requiere el cuidado de la naturaleza, del territorio, sobre la base de una lógica interna: “en el sentido de verla a la tierra como a la madre. En el sentido de que tú digas, yo no puedo vender a mi mamá” (expresidente, LC, Libertador Bolívar, 2021). Esto alude a políticas y ordenanzas de protección territorial, que se contraponen a los derechos inalienables de la propiedad privada. Se relaciona con las propuestas internas que surgieron en los últimos años desde las comunidades, que se ubican en la creación de una nueva figura jurídica basada en el “comodato” y el catastro comunal, con la finalidad de preservar su relativa autonomía y asegurar una “dependencia controlada”. Está más allá de la protección; es la conservación del medio ambiente, de los bienes comunales y naturales. Por lo tanto, la propuesta de crear un área de conservación ambiental o de plantar árboles, es un proyecto al cual le es inherente la deuda interminable que las comunas sienten y piensan que tienen con el territorio que habitan. Enmarcado en el sentido de reciprocidad, se ve al territorio como base del sustento familiar y comunitario, tanto desde lo alimentario (agricultura) como desde lo monetario (traspasos territoriales). Se añade a esto, su función como “pegamento”, que contribuye a la intensificación del compromiso entre comunero institución comunal.

Finalmente, el último punto es el de la creación de condiciones que permitan al comunero ser reconocido, desde afuera y desde la mirada occidental, por sus habilidades laborales y conocimientos localizados. Consiste en la adaptación de los requerimientos que propone la “geocultura” (Wallerstein, 2007, 2005), pero desde sus saberes y conocimientos, con la finalidad de ser considerados parte integral del sistema mundo, a través de sus particularidades. En este caso, las actividades laborales que se están ejecutando en las comunidades (artesanía, panificación, obrería, joyería y servicio al cliente, para mencionar

algunos), se realizan de manera empírica y “no cuentan con los medios [títulos/capacitaciones] que garanticen que ya eres calificado” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021). Son parte de la “discriminación institucional” que excluye a quienes no han asimilado los códigos hegemónicos requeridos o especializados que, a través de su titulación, puedan comprobar sus conocimientos y capacidades adquiridas. “Acá no falta el tema de que aprendes cómo hacer. Encontramos un artesano que hace hermosas joyas, bisuterías, muebles en tagua, pero no tiene el título. Entonces así mismo le faltan garantías, medios que garanticen que eres calificado” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021).

Esta situación tiene un impacto negativo para los comuneros en el momento de ser contratados y obtener ingresos a través de sus labores y los conocimientos que ofrecen: “Siempre hay una obra, pero resulta que son la gente de Guayaquil, de Santa Elena, porque el maestro de aquí no es tan calificado [entonces] traen de otros lados” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021). Por ello, su propuesta consiste en la creación de nuevos espacios educativos que se adapten a sus necesidades y requerimientos: la creación de un instituto tecnológico superior, en el cual se implementen carreras con actividades empíricas que se estén ejecutando en las comunidades. A través de la tecnificación y, sobre todo, titulación en un tiempo relativamente corto (tres años), los comuneros lograrían garantizar “que su trabajo sea reconocido” (expresidenta, RM, Libertador Bolívar, 2021).

La fortificación de alianzas sociales, más allá de eso, el ingreso hacia los espacios políticos e instituciones públicas podría ser considerado como el nuevo mecanismo de resistencia que se ha establecido durante los últimos años, el mismo que, con el tiempo, lograría sustituir la dependencia hacia los actores externos, residentes e inversionistas privados. Parece ser el intento de rediseñar desde adentro las estructuras locales con un objetivo en común: el derecho a la autodeterminación. Son propuestas que rectifican una visión política de transformación social que, aunque no se expresa con los términos de la lucha contrahegemonía, que propone el “hundimiento” del sistema global capitalista, se contraponen a los códigos hegemónicos en el sentido de ecologías económicas capitalistas y neoliberales, enfocadas en el crecimiento, desarrollo y el mercado. Apuntan a un decrecimiento, un vivir con menos, la valoración y defensa de los comunes y de la colectividad, y propuestas que se fortifican desde el subalterno, en la medida en que

encuentran, expanden y negocian espacios dentro del sistema mundo moderno colonial, a través de mecanismos que requieren la adaptación y la asimilación con respecto a parámetros dominantes. En este sentido, su lucha, su gestión y negociación, merecen el crédito de ser y seguir siendo registradas, visibilizadas y transmitidas. Merecen ser tomados en cuenta desde lo académico y político. Implica revisar críticamente las propuestas decoloniales, que tienen como base ejemplos que parecen anti y contrahegemónicas. Si únicamente damos valor y credibilidad a aquellos casos empíricos que programan el hundimiento del capitalismo, perderemos de vista aquellas realidades igualmente valiosas, cuyas prácticas no tienen por base la confrontación o el rechazo, sino que permiten abrir nuestra mirada hacia nuevos aportes y lógicas, que más bien toman en cuenta las interrelaciones, aunque no las contradicciones y binarismos. Aquí están pues, los ejemplos empíricos de las propuestas decoloniales.

CONCLUSIONES

Hace catorce años atrás, Castro-Gómez señaló que: “el mayor nivel de expansión espacial del capitalismo alcanza la mayor escala en su fase actual, llamada globalización, en la que no queda prácticamente ningún lugar habitado de la Tierra que no sea escenario de su presencia material o simbólica” (2007: 8). Por su parte, Pérez Sáinz (2000) hablaba de la penetración del capital económico, de la creación de una “cultura universal de consumo”, de una “gobernación económica” y de “cadenas globales de mercancía” (2000: 15-16). Estos autores se refieren a transformaciones que también se vuelven evidentes, visibles y notables en las comunidades de estudio, y que se han visto aceleradas por la industria turística, que ha provocado un salto de pueblos agrícolas y ganaderos hacia espacios turísticos creados por la inversión extranjera.

Los cambios estructurales que vive esta zona costeña han sido generados por sucesos del pasado, como la sequía y la remodelación de la carretera principal, que son acontecimientos anclados a diferentes coyunturas socioeconómicas y políticas globales, que han conducido a la parcialización, al fraccionamiento territorial y a la expansión del turismo, llevando a la creación de nuevas dependencias y espacios desiguales, que colocan a los comuneros nativos (por ser un “otro”), en desventaja frente a los capitales extranjeros. Tal desventaja tiene su origen en la colonia, con la constitución de un “otro subalterno” frente al blanco/europeo y con las proclamaciones progresistas, y luego desarrollistas, que se han manifestado en cada coyuntura socioeconómica y política, lo cual ha llevado a nuevas formas de penetración y a intentos de desmantelamiento de la estructura comunal, visible con la explotación petrolera en los años 20, con la presencia del trasvase desde los años 60, de las camaroneras en los años 80 y, en épocas más recientes —como se ha mostrado—, también a través de la industria turística que favorece las privatizaciones y por ende el fraccionamiento territorial.

Como respuesta a las transformaciones, se plantea que se han debilitado las estructuras comunitarias, al sustituirse los compromisos colectivos y las acciones basadas en la cohesión social, por intereses individuales, lo cual ha creado un escenario que deja suponer que la descomunalización podría convertirse en una realidad posible. Partiendo de ello, no se ha trabajado con una hipótesis cerrada y única, sino con preguntas de investigación. Por lo tanto, se ha querido conocer: de qué manera los valores hegemónicos comprometen el proyecto

comunal o disuelven las estructuras internas. Para dar respuesta a esta pregunta, se ha querido determinar de qué manera las comunas logran mantener su autonomía, especialmente en un nuevo contexto económico caracterizado por la industria turística en expansión, lo cual requiere —así se plantea—, mecanismos de resistencia, que en el caso de las comunas se articulan a través de adaptaciones y distanciamientos al sistema global capitalista. En este sentido, se ha podido conocer en qué consisten esos mecanismos con los que las comunas logran acoplarse o disputar/luchar el discurso hegemónico. Además, para poder analizar tales mecanismos, indicamos que es necesario, primero, comprender su lógica propia interna y preguntarnos en qué consiste (dado que los mecanismos de resistencia surgen desde esta lógica).

Hablamos de un grupo social que se organiza —retomando las palabras de Álvarez (2016)—, sobre la base de derechos propios en torno a un territorio colectivo, que lo ocupan de manera ininterrumpida desde hace siglos y el cual es gestionado de manera independiente. La identidad de este grupo social, por lo tanto, tiene como base el posicionamiento, la persistencia territorial y una memoria colectiva transmitida de generación en generación, vinculada al territorio que ocupan. A esto hay que agregar otro componente importante: su capacidad adaptativa, que entiende Álvarez (2001) como forma de resistencia. Al respecto, la autora señala que, “uno de los elementos que más destaca en el largo proceso histórico de resistencia (...) es sin duda su convivencia y articulación con el mercado capitalista desde las primeras etapas coloniales” (Álvarez et al., 2004: 272). Y que es por su proceso de adaptación, que fueron declarados “cholos”, “campesinos” o “mestizos aculturados” (2004). Por esto se les negó su derecho al reconocimiento étnico o a ser reconocidos como étnicos, pues, aunque los procesos de adaptación no habían producido una total asimilación (2004), no encajaban con las “interpretaciones étnicas de occidente” (Rivera Vélez, 2003).

Respecto a esta interpretación étnica occidental, hablamos de una conceptualización, basada en manifestaciones culturales, que idealizan el pasado indígena y entienden a los grupos étnicos como reliquias vivas. Esto indica una concepción generalizante que, como señala Rivera Vélez (2003), supone la existencia de una esencia étnica y de una perspectiva que entiende, a los grupos étnicos, como entidades invariantes y eternas, y que son asumidos como fenómeno inmutable, enmarcado en el romanticismo de una civilización indígena homogénea (2003: 60). A esto agregan, Álvarez et. al, que “las identidades eran asumidas

como fijas, aisladas, puras, en contraposición a la aculturación que era medida en términos de pérdida o descomposición de la cultura original” (Álvarez, et al, 2004: 17). Aquí se incluye también la idea de una “comunidad imaginada”, homogénea, sin fisuras, sin contradicciones, sin fricciones o intereses individuales, en donde todos se comprometen al servicio de la colectividad y viven en un escenario en el cual sus habitantes nativos “*aren claimed to live in radically different worlds*” (Kurzweily, 2019: 8).

En el caso de las comunas de Santa Elena, el reconocimiento de su etnicidad cobra importancia en un contexto nacional que proclama la plurinacionalidad e interculturalidad y por ende, otorga derechos a aquellos grupos sociales considerados “étnicos” o “indígenas”. Tales derechos se refieren a la preservación de su territorio y de su autonomía. Y es en esta línea que en las comunas de Santa Elena se han dado intentos y acciones, que han permitido resaltar, acentuar y rescatar su identidad étnica, comenzando con la búsqueda de “un nombre que los identifica” (Álvarez, 2016) y que los reconoce como étnicos. Es aquí, en donde se define y explica la problemática central de este trabajo; esto es: la presentación de las comunas como ejemplos empíricos de las propuestas decoloniales y su identificación como identidades-otras fronterizas.

La problemática se sitúa en el dualismo epistemológico y en la mirada eurocentrista, que tiene como base la creación de diferencias entre dos partes aparentemente opuestas: blanco/negro; blanco/indígena. Hall (2010), en este caso, especifica que, aunque las oposiciones binarias permiten capturar la diversidad del mundo, son reduccionistas, pero sobre todo asignan, desde la mirada dominante, un significado simplificado a todo aquello que es considerado “diferente” o representado como un “otro”. La problemática consiste, además, en que “hay muy pocas oposiciones binarias neutrales [y que] un polo es usualmente el dominante, el que incluye al otro dentro de su campo de operaciones” (2010: 420). Los significados asignados al “uno” y al “otro” se originan de manera dialógica y a través de las diferencias constituidas. La cuestión está en que este “diálogo” no se lleva a cabo desde una horizontalidad sino desde una jerarquización profunda, que tiene su origen en el tiempo colonial y proclama la superioridad del mestizo-blanco. Así, desde las proclamaciones eurocéntricas se generan las atribuciones y significados de aquellos concebidos como “otros”, que sitúan, por lo tanto, a este “otro”, en una posición inferior y subordinada.

Aquí partimos de que los dualismos y binarios siguen vigentes y presentes, con lo cual se genera una problemática evidente, pues se trata de ponerles a estas comunidades en una camisa de fuerza, en la cual su identidad solo puede recrearse sobre la base de la perspectiva esencialista. De tal manera que el ser reconocidos como étnicos se convierte en una herramienta que les permite acogerse a los artículos constitucionales que proclaman la protección de sus tierras comunitarias y comunales, aunque, por otro lado, están condenados a reivindicarse a través de su “otredad”, aquella que desde la mirada dominante les otorga una posición marginal y subalterna.

Con estos antecedentes y respecto al propósito de este trabajo, los pilares centrales que sostienen el análisis teórico tienen como base la conceptualización del sistema-mundo y los aportes decoloniales. A través del sistema mundo se detallan las características que lo definen: la mirada dual, la creación de una normativa y su contraparte, y, como señala Escobar (2003), la separación entre el mundo de los expertos y el resto, la diferenciación entre la razón y el cuerpo/mundo/naturaleza; en resumen, la “modernidad y su alteridad” (Dussel, 2000). Y vale añadir al respecto, que se ha hablado de una “verdad absoluta” (Escobar, 2003), que ha impregnado la mirada de quienes viven bajo su hegemonía, dentro de una concepción universal, nacida con la colonización y ordenada a través de categorizaciones (clase, raza, etnicidad, género); esto es, una realidad única de la cual todos formaríamos parte.

Como crítica y respuesta epistemológica a estas concepciones universales, que son visibles en las diferentes coyunturas políticas ecuatorianas y en el pensamiento constitucional del Ecuador, se han hecho propuestas desde el giro decolonial. Lo importante de este giro decolonial (desde la concepción teórica mas no desde los ejemplos empíricos que los decoloniales presentan), es su crítica a las dicotomías y su propuesta de convertir las diferencias en diversidades. Los decoloniales proponen enfatizar en las intersecciones de lo tradicional y de lo moderno, del “oprimido” y del “opresor” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), para crear, por consecuencia, un “proyecto otro” de existencia. Esta perspectiva, se basa, en teoría, en un pensar fuera de las categorías establecidas (Rojas y Restrepo, 2010), que reconoce la diversidad como un todo y proclama una “pluralidad de enfoques”, una concepción “pluriversal” (Mignolo, 2007). Para lograrlo, el giro decolonial enfatiza en las prácticas y conocimientos localizados y sostiene (también en teoría) que estos son

producidos en correlación con las lógicas universales (Garzón, 2008). Desde estas intersecciones nacen los insumos para crear nuevas miradas y categorías, que ayudan a comprender el mundo fuera del prisma eurocentrado y de los binarismos establecidos.

El giro decolonial plantea la emergencia de ir construyendo (epistemológicamente) un pluriverso, al modo de los planteamientos zapatistas, de crear un mundo en el cual quepan muchos mundos. Con esto, los decoloniales proponen sustituir “diferencia” por “diversidad”. Significa comprender el mundo desde una multitud infinita de formaciones y expresiones sociales y culturales diversas. La manera de construir un pluriverso es, como se ha señalado, a través de los aportes, saberes, conocimientos, acciones, propuestas y políticas que emergen desde los niveles locales, precisamente desde aquellos grupos sociales condenados a ser “otro”, estos que “han sentido y vivido la experiencia colonial” (Mignolo, 2005). Requiere entonces (y a eso apuntan los decoloniales) un rompimiento con el eurocentrismo y sus binarismos. Desde este lugar, se intenta mostrar que no existe una dualidad tan tajante articulada en las prácticas locales de los casos de estudio y que, en estos, más bien, se manifiesta una correlación con las lógicas universales.

Hablamos de propuestas que aquí se consideran emergentes y necesarias, ya que nos permiten diseñar una comprensión del mundo fuera de las dualidades establecidas y por ende abolir las jerarquías arraigadas, aquellas que se fueron estableciendo sobre la base de las diferencias construidas. A su vez, vale la pena añadir que esta identidad otra fronteriza, que caracteriza a nuestros casos de estudio, no contribuye a que estos casos sean tomados en cuenta por los científicos sociales. Es evidente la ausencia en los estudios de esta zona costera, ya que la gran mayoría de las fuentes bibliográficas se sitúan en la zona Sierra y Amazonía, en donde las comunidades aparecen con marcadores culturales que responden a la perspectiva esencialista.

Sin embargo, se planteó que las propuestas decoloniales no deben ser reproducidas sin realizar de antemano un análisis crítico respecto a sus paradojas y límites, que sí tienen las teorías decoloniales. La crítica que aquí se ha considerado más sustancial es que los decoloniales rechazan todo aquello que pueda ser considerado occidental; celebran y glorifican todo aquello que aparece como su “contraparte”: el zapatismo, los movimientos sociales indígenas y los grupos étnicos como son los mapuches en Chile o comunidades afro

del Pacífico colombiano (Escobar, 2016). Desde el giro decolonial, no pocas veces los grupos sociales y ejemplos empíricos son presentados como casos que resisten a las presiones e imposiciones hegemónicas, y que luchan por un mundo alternativo fuera del sistema global capitalista. Además, se ha criticado que los ejemplos empíricos que presentan los decoloniales son muy escasos. Sus propuestas, por lo tanto, se sitúan meramente en un plano teórico, pero no aterrizan a un plano empírico y, los pocos ejemplos empíricos señalados, son presentados desde esta perspectiva esencialista. La intención de este trabajo ha sido partir desde estas paradojas y críticas, retomarlas pero sin seguir reproduciéndolas. Partir desde un caso de estudio, como son las comunas de Santa Elena, nos permite erradicar estas limitaciones y de esa manera contribuir con nuevos aportes empíricos y teóricos a las propuestas decoloniales.

Se sostiene que desde estas paradojas, lo anterior señalado —la emergencia de deconstruir los dualismos existentes—, pierde credibilidad y más bien se convierte, como hemos visto, en un discurso que, en vez de romper con los binarismos, los invierte; es como un mapa que se vira y, al virarlo, el norte se comienza a ubicar en la parte de “abajo”, mientras que el “sur” está “arriba”. Aquí se considera que “girar el mapa” no es la solución. Más bien se propone, tomando en cuenta los planteamientos de Yehia (2007), enfatizar en una mirada que entienda, que los significados que fueron asignados a las diferentes categorías existentes no son ni deben ser los únicos, para comprender e interpretar las realidades sociales. En este caso, la autora enfatiza en la concepción de “modernidad” y señala que puede significar diferentes cosas en diferentes momentos, porque depende de cómo la modernidad es asimilada y comprendida desde las lógicas y concepciones mentales de los diversos grupos sociales.

Estos planteamientos también aparecen desde los aportes feministas, que proclaman un feminismo diverso, que desafía las dualidades analíticas, con la finalidad de buscar igualdad sin rechazar las diferencias. En este sentido, plantea Davis (2005) que el feminismo no es una categoría unitaria y que debe ser comprendida desde una concepción más amplia que recoge las perspectivas y experiencias diversas existentes. Aquí, vale la pena retomar las palabras de Davis, quien sostiene que:

Las mujeres no pueden simplemente aspirar a ocupar el lugar de los hombres, más bien deberíamos aspirar a ser una transformación radical. Si simplemente queremos convertirnos en lo que los hombres blancos eran en el pasado, nos limitaremos a replicar las estructuras que perpetúan la violencia con la que queremos luchar. Si no nos enfrentamos a esas estructuras, si no cuestionamos el significado de las jerarquías del poder, se podría decir que las mujeres simplemente luchan por el derecho a ser tan violentas como los hombres [y se seguirían utilizando] estas categorías de género como si esta división binaria siguiera estando intacta (Davis, s/f).

Indica la emergencia de incorporar y generar nuevos conceptos (teóricos), que surgen de las prácticas localizadas (Cejas, 2011); es decir, de los insumos proporcionados por los grupos sociales. En este caso, la categoría de “identidad otra-fronteriza”, usada para comprender la lógica interna comunal de nuestros casos de estudio, intenta mostrar que las categorías que se manejan (desde lo académico, político y público), para comprender e interpretar el mundo, y en particular nuestros casos de estudio, no son suficientes y que se necesita categorías que permitan romper con la percepción dual, a través de ejemplos empíricos, que manejen una lógica basada en la correlación de los supuestos opuestos.

Como se ha señalado anteriormente, los casos de estudio no son comunidades recién formadas que responden a las políticas públicas; son comunidades étnicas, cuya persistencia territorial se remota al tiempo precolonial, debido a una capacidad adaptiva, que Álvarez (2001) entiende como “fortaleza”. La autora plantea que estas organizaciones comunales son el resultado de una prolongada resistencia colectiva frente a la propiedad privada individual. Así, y tomando en consideración el nuevo escenario del turismo iniciado durante los años 80, en la presente tesis se ha podido analizar las lógicas internas de las comunidades de estudio, de manera detallada, con la finalidad, como ya se ha indicado, de comprender sus mecanismos y acciones que garantizan, hasta hoy, su persistencia territorial y su reproducción dentro del sistema mundo.

Vale recalcar que la lógica interna es la base fundamental sobre la cual se generan los mecanismos de “resistencia” y, por lo tanto, estos deben comprenderse y analizarse a partir de dicha lógica interna. En cuanto a la resistencia, en el presente trabajo se plantea que esta consiste en su persistencia, la cual no se refiere solamente a la preservación de sus bienes comunales y autonomía relativa sino a su “ser” y a la manera cómo este se expresa y se manifiesta en su vida diaria. Entonces, se ha querido mostrar que su resistencia consiste en una persistencia que va más allá de la preservación de sus bienes colectivos.

Para explicar por qué su resistencia consiste en su persistencia, su “ser”, su lógica interna es examinada desde las teorías decoloniales. En este sentido se ha optado por definirlos como “identidades fronterizas”, término que se refiere a una yuxtaposición entre los supuestos opuestos. Rivera Cusicanqui (2010), al respecto, habla de coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no tanto se funden, pero que se complementan, y usa para ello el término *ch`ixi*. Adicionalmente a estas yuxtaposiciones o complementaciones, “lo fronterizo” se refiere a un espacio “entre categorías”. En este caso, se determina que las comunidades se ubican en un “limbo categorial” al no ser consideradas ni indígenas ni mestizas. Esta condición de estar ubicadas en un “limbo”, nos muestra una problemática conceptual y epistemológica y la necesidad de replantearnos los conceptos existentes y significados que le son asignados. Hablamos aquí de identidades que más bien entrelazan los supuestos opuestos y que su “ser” es reactivo en el sentido de que reaccionan, desde este lugar de entrelazamientos, a los acontecimientos externos; capacidad y recurso que les ha permitido la preservación de su territorio colectivo, base sobre la cual pueden aplicar sus derechos colectivos y seguir manejándose desde esta, su lógica interna.

Entonces, en esta tesis se hace un replanteamiento de las categorías y de lo conceptual, sin forzar propuestas o acciones que llevan a las comunidades a “revitalizar”, “visibilizar”, “acentuar” su “etnicidad perdida”, y a reinventarse según los parámetros culturales neoindigenistas. Con esto se ha querido dar credibilidad e importancia a lo que aquí se considera que son, “identidades otras-fronterizas”, con la intención de que puedan ser vistas y que puedan verse ellas mismas, como ejemplos vivos de propuestas (teóricas) que aportan a una nueva forma de mirar y comprender el mundo, fuera de los cánones dominantes y binarismos existentes, para que su valor (social, político y académico) no se reduzca a una “indianidad perdida y/o rescatada”.

Además, no se ha querido presentar los casos de estudio simplemente como “informantes”, sino como contribuyentes a este trabajo, con el objetivo de que puedan ser reconocidos y puedan reconocerse desde este lugar fronterizo. Mostrar que su contribución va más allá de una preservación territorial como grupo étnico, y que su ser y estar sean una contribución a la academia y a la política, que conduzca a un pensar y tejer esta pluriversalidad.

Por esta razón se ha analizado y comprendido a las comunidades étnicas, nuestros casos de estudio, sin caer en esencialismos románticos. Con la concepción de “identidad fronteriza”, además, la intención ha sido romper con la idea ficticia, que comprende “comunidad” sobre la base de estereotipos irreales que sostienen diferencias simbólicas y que ven a esa comunidad como fenómeno unitario, ahistórico, aislado y sin conflictos internos aparentes (Menéndez, 1992 en Álvarez, 2001). En esta línea, Álvarez (2001) señala que las sociedades coloniales ignoraron las lógicas y prácticas internas, y más bien defendieron estereotipos, construyendo una imagen irreal de estos grupos sociales; y habla de una imagen que luego se convertirá en “realidad” incuestionable, proyectada incluso desde la producción científica “sostenida en una imagen cultural verdadera” (Menéndez, 1972 en Álvarez, 2001: 55). En cambio, aquí se ha planteado que nuestros casos de estudio entrelazan lo individual y lo colectivo, crean tanto alianzas como distanciamientos ante los actores externos (residentes extranjeros, nacionales, políticos, funcionarios públicos). Adicionalmente a esto, hay que agregar el esfuerzo por mantenerse autónomos mientras se generan (nuevas) dependencias, así como la disposición de mercantilizar sus tierras y al mismo tiempo protegerlas y defenderlas. En todo caso, se ha determinado que sin dependencia no se consigue autonomía (relativa) y que su autonomía es resultado de las dependencias generadas.

Para poder examinar los mecanismos de resistencia y analizar su lógica interna, se detalló, en un primer momento, el marco general en el cual se insertan las acciones y mecanismos de resistencia. En este caso, se explicó de qué manera se articulan y visibilizan los valores hegemónicos, enfatizando en las diferentes coyunturas históricas que llevaron al análisis al presente. Se determinó el marco hegemónico y se lo analizó dentro de los diferentes niveles espaciales: transnacional-nacional-provincial-local/comunal. Se evidenciaron las diferentes caras de la imposición hegemónica, en los distintos momentos y contextos concretos, con la intención de llegar al escenario actual, sobre el cual responden las comunidades, con formas y maneras que permiten su reproducción dentro del mundo moderno colonial.

Las políticas públicas ecuatorianas, desde la independencia y la creación del Estado-nación, han estado marcadas por las intervenciones externas, especialmente desde los Estados Unidos, a través de relaciones comerciales y programas de préstamos que iniciaron desde los años 20, para comenzar el proceso de industrialización interna. Las conexiones se fortificaron a raíz del “descubrimiento” y “guerra” contra la pobreza, que surgieron

paralelamente a las políticas de desarrollo en los años 50, con la finalidad de modernizar las áreas rurales en los países declarados “subdesarrollados” (Escobar, 2007). Fue el comienzo de la presencia de las ONG, también en tierras comunales, y la ejecución de proyectos de salubridad, higienismo y nutrición, que se llevaron a cabo, para “mejorar” las condiciones de vida, según los lemas del discurso desarrollista. Además, la remodelación de la carretera principal, que conecta a las comunidades con las ciudades cercanas, fue resultado de las modernizaciones. Junto a esto, se inició una nueva coyuntura política y social para las comunidades, empujada por la llegada de los primeros residentes interesados en la obtención de tierras y apoyados por las políticas neoliberales, que comenzaron a instalarse desde los años 80, con hincapié en un desarrollo amistoso con el mercado. Fue este el inicio de la industria turística, que se consolidó a través de la inversión monetaria foránea y el fraccionamiento territorial.

El turismo encontró su auge a partir de 2008, impulsado por las políticas postextractivistas, que dieron lugar a una nueva coyuntura política que proclamaba el buen vivir, una filosofía “alternativa” al desarrollismo clásico. Estas políticas promovían la transformación estructural del país, enmarcado en la sustentabilidad y en lo cultural como eje transversal de las políticas estatales (Cubillo- Guevara, et al., 2016). Al señalar esto como antecedentes, se ha ilustrado cómo se ha dado la “imposición” del discurso dominante en los casos de estudio, a partir de los actores políticos y la intervención de los GAD en tierras comunales, y a partir de los residentes extranjeros y nacionales.

Se ha mostrado que, en la medida en que el turismo se fue afianzado, el mercado de tierras comunales aumentó y se creó una dinámica que traspasó el control de las comunas, afectando su autonomía relativa. La pérdida de la autonomía y autoridad comunal se dio por el aumento de escrituras públicas dentro del territorio comunal. Se especificó que las razones del fraccionamiento se debían al “individualismo jurídico” que favorece la propiedad individual mientras marginaliza la propiedad colectiva (Quinzacara y Lizana, 2008). Estos procesos se enmarcan en las políticas neoliberales que promueven las privatizaciones y el capital foráneo. Adicionalmente se han podido destacar actos de corrupción en las instituciones públicas y un desconocimiento de la lógica comunal, por parte de los actores externos (residentes internacionales, nacionales y funcionarios públicos).

Hay que agregar que el esquema jurídico, reflejado en la propiedad privada, ha sido una constante en el constitucionalismo ecuatoriano, más allá de que sí se han dado políticas de integración de la diversidad cultural, como el Estado plurinacional e intercultural desde los años 90. Y ha habido intentos de integración, ejemplificados en la Ley de Patrimonio Territorial de 1927, que luego se convirtió en la Ley de Comunas (Prieto, 2004). Aunque se habría concedido a las comunidades étnicas una autonomía parcial o relativa, dentro de un territorio delimitado reconocido por su posesión colectiva, el interés era el de sujetar a estos grupos a las normas estatales y proceder con la “aculturación hacia una cultura nacional mestiza” (Rayner, 2019). Si bien la propiedad comunal basada en la posesión colectiva, es reconocida en la Ley de Comunas y en la actual Constitución, no les quita a las comunas el ser entendidas como un “otro” alterno, que sigue anclado a una fase premoderna. Esto se ilustra con las iniciativas (irregulares), ejecutadas desde lo político, que facilitaron el fraccionamiento y la privatización de las tierras comunales y desconocieron las lógicas internas.

Tal como hemos mostrado en el capítulo tres, este proceso de larga duración creó un escenario favorable para la instalación del turismo, lo cual generó, como se ha especificado, una serie de consecuencias sobre las tres comunas investigadas. Se creó un ambiente fértil para la imposición de la actividad turística, industria que tiene por base la inversión foránea, considerada como una respuesta a los problemas económicos del país. En este sentido, señalan Navarro-Jurado et. al (2015), que el turismo se ha convertido desde el siglo XXI en un fenómeno global y en uno de los sectores económicos más importantes. La actividad turística fue y sigue siendo asociada con la creación de empleos, con la reducción de la pobreza, y es presentada como herramienta fructífera para el desarrollo de los países del Sur (2015: 277).

La instalación del turismo en las tierras comunales ubicó a las comunas dentro de una nueva coyuntura y creó un escenario que desregularizó, con la liberación del mercado de tierras, los precios del suelo. El fraccionamiento incentivó el despojo, la segregación y la sectorización territorial. Cabezas (2008), por lo tanto, entiende la industria turística como *a new form of global capitalismo domination [and a] “peaceful” method of attaining long-lasting political power and financial control in the markets and politics of the south* (2008: 23). Lo planteado se ejemplifica en nuestros casos de estudio a través de la apropiación de

la playa, especialmente de aquellas partes que colindan con las grandes urbanizaciones residenciales que se construyeron en la comuna Olón. Así, se redujo el espacio donde los comuneros pueden ejecutar sus actividades laborales (coctelerías, parasoles), de cuatro kilómetros a 400 metros. Adicionalmente, se crearon espacios conflictivos, en donde la lógica interna basada en la autoridad comunal, choca con las pretensiones individualistas.

Por otro lado, el turismo consolidó una plataforma fértil para las intervenciones gubernamentales en las tierras comunales. La actividad turística, junto a los procesos de descentralización política iniciados con el Gobierno de Rafael Correa en 2008, elevó la presencia de las entidades públicas en las comunas. En este caso es importante rescatar que, en la medida en que las intervenciones y presencia de entidades gubernamentales aumentaron, la autonomía relativa de las comunas decreció. Este decrecimiento se llevó a cabo a través de dos escenarios: a través de normas y códigos nacionales que otorgaron a los GAD competencias respecto a regulaciones, controles a nivel territorial y promoción de la actividad turística (cuyo actuar está condicionado por el Código Orgánico de Organización [Cootad] y los “planes regionales de ordenamiento territorial”); y, por otro lado, a través de la politización de las comunas, lo cual comprometió su neutralidad.

Diremos brevemente aquí, que la politización comunal y sus razones, nos llevan a la lógica interna comunal, pues es esta lógica comunal la que juega un rol esencial en la comprensión de la politización. En este caso, es necesario resaltar que la característica central que determina la lógica interna es la negociación, la cual se entiende como un puente que conecta categorías supuestamente contrarias y contradictorias. A través de la negociación, opuestos como “adaptación” versus “resistencia”, y “autonomía” versus “dependencia”, comienzan a correlacionarse y a yuxtaponerse. Esto quiere decir que el uno no puede existir sin el otro y cobra sentido lo antes señalado, en cuanto a que sin dependencia no hay autonomía y viceversa.

Antes de continuar, vale la pena hacer un breve paréntesis, para determinar la diferencia que aquí se ha establecido entre dependencia y “dependencia controlada”. “Dependencia controlada” hace alusión a la necesidad de crear alianzas entre comuneros y actores externos, para que la comuna mantenga y preserve su persistencia. Y aunque esta persistencia dependa de los actores externos, la dependencia es controlada cuando los foráneos reconocen y

valoran las leyes, reglamentos y normas comunales internas. En este trabajo el término “dependencia controlada” se especifica a través de las alianzas sociales generadas entre comuna y actores externos, residentes, que comenzó a consolidarse con el turismo en los casos de estudio. Respecto a esto, se describió que los comuneros en un primer momento entregaban tierras a residentes externos con la finalidad de recibir algo a cambio; se declaró que esta entrega debe entenderse como una especie de intercambio que tiene por base, desde la perspectiva comunal, un “dar” y una “deuda” por cobrar. Desde esta mirada, el entregar la tierra obligaba, a quien la recibía, a dar contribuciones que beneficiaran a la colectividad. Como consecuencia de esto, se mencionó que los contribuyentes aportaron a que las comunas contaran con infraestructura básica como luz, agua potable, calles adoquinadas o incluso la construcción de un colegio, como ha sido en el caso de la comuna Olón. Adicionalmente, se señaló que un criterio importante para la adjudicación territorial consiste en que aquella persona que reside en la comuna debe respetar a la autoridad comunal y sus formas de administración territorial. Al entregar la tierra (o intercambiarla) no se pensaba en términos de fraccionamiento territorial o mercantilización, sino más bien en un afianzamiento de alianzas, que permitieran a la comuna desarrollarse según sus términos y necesidades. La tierra en este caso era el medio para llegar a este propósito.

Volviendo al punto anterior de la politización comunal (a consecuencia de la imposición de los funcionarios públicos y actores políticos), esta surge en un escenario que se había generado con la expansión turística. Tal expansión, a su vez, resultó de las privatizaciones y fraccionamientos territoriales, lo cual quiere decir, que las comunas se sitúan frente a una escena que evidentemente hace tambalear la “dependencia controlada” y entonces requiere de mecanismos que permitan a las comunas retomarla.

Se ha descrito que una de las funciones que tienen los GAD es proveer obras para mejorar la infraestructura en las comunas y con relación a esto se indicó que las comunas son entidades jurídicas que no reciben apoyo monetario por parte del Gobierno central. Ahora bien, la politización, en este caso, consiste en la creación de alianzas entre cabildo comunal y partidos políticos. Estas alianzas se visibilizan a través de pronunciamientos directos y a favor de un partido político determinado y el apoyo en las campañas electorales. Los partidos políticos, a su vez, apuntan hacia la politización, ya que cada comunero representa un voto posible en las campañas políticas. Para los comuneros, sus votos, sin embargo, están

condicionados a reglas internas que reflejan su lógica interna y pueden ser comprendidos como una especie de reciprocidad, por la cual el político se obliga a contribuir con una atención mayoritaria a la comuna y a aportar en obras para el desarrollo y mejoramiento de la infraestructura. De esa manera se consiguen aportes que son redistribuidos a la colectividad. Adicionalmente, en el marco de la politización existe otro punto que debe ser mencionado y que se desarrolla más adelante: la incorporación de comuneros en los espacios públicos y políticos. Con esto se hace referencia a que el comunero se convierte en político con la finalidad de actuar, gestionar y “contribuir” desde dichos espacios. Es decir, se muestra los intentos de generar cambios desde estos espacios políticos.

En todo caso, la politización de las comunas es un ejemplo que tiene la intención de ejemplificar lo que aquí se entiende como negociación y correlación, como adaptación y resistencia, como autonomía y dependencia. Para especificarlo todavía más, las contribuciones públicas (obras), aportan al desarrollo turístico, generando las condiciones para la creación de espacios turísticos. Nuestros casos de estudio, específicamente la comuna Montañita y Olón, dependen mayoritariamente de esta industria. En tal sentido, se ha mostrado que el turismo en sí es una industria que afianza las dependencias entre comuna y actores externos (funcionarios públicos a través de las regulaciones y obras y residentes a través del capital foráneo). Desde este escenario de profundas dependencias se ha mostrado cómo las comunas han logrado negociar su autonomía relativa.

Lo dicho surge a través de las alianzas sociales, que se afianzan entre comuna y “foráneos”, en la medida en que nuevos actores comienzan a penetrar el espacio. Para este caso se determinaron dos formas de alianzas: alianzas políticas con la finalidad anteriormente especificada de crear compromisos más sólidos para obtener recursos e infraestructura, y alianzas extensas (comuna y residentes). Los residentes son actores que contribuyen a la económica comunal, sea a través de sus aportes anuales por los derechos de uso y usufructo territorial (aportes significativamente mayores a los aportes que deben dar los nativos comuneros), o a través de ayuda monetaria (colectas), cuando se trata de gestiones comunales y la ejecución de proyectos desde y para la comunidad. Así mismo, hay otro punto que debe ser señalado en el caso de la comuna Olón, en donde ha sido notable el que muchos residentes (nacionales) cuenten con capital político. Es decir, son personas con influencia y amistades dentro de las esferas políticas, y entonces se convierten en “puentes”

entre el cabildo y los altos funcionarios, con la finalidad de facilitar la gestión comunal y conseguir apoyo en beneficio de la colectividad. De esa manera logran expandir su gestión más allá de los límites parroquiales, municipales o provinciales, hacia el Gobierno nacional.

A la vez, los ingresos monetarios que genera la comuna a través del turismo y las contribuciones externas, permiten cierta autonomía económica. Es un capital monetario que se invierte para la construcción o rehabilitación de establecimientos comunales (restaurantes, tiendas, etc.), con la finalidad de convertirlos en negocios rentables que al mismo tiempo generan ingresos a la institución comunal. Finalmente, estos ingresos, además, son utilizados con el objetivo de generar trabajos remunerados para los nativos comuneros (guardias comunitarias, administración de los establecimientos comunales, limpieza de calles, carreteras y casa comunal entre otros). Son usados para incentivar los trabajos comunitarios y la participación activa del comunero en la institución comunal; son actividades a través de las cuales se compromete el comunero con la institución comunal. La institución comunal aquí es considerada una vértebra del proyecto comunal, ya que desde esta se administra, gestiona y regula, y, por ende, es el núcleo que permite que el proyecto comunal se mantenga.

Al respecto, se ha señalado que dentro de las estructuras comunales son evidentes las reivindicaciones individualistas. El individualismo es característica predominante de la cultura urbano-mestiza y conduce a la disolución de lo colectivo. Estas reivindicaciones individualistas se evidenciaron a través de la poca asistencia a las reuniones comunales y a la participación en los trabajos comunitarios. Una razón para que esto se dé, se debe a las exigencias laborales en el marco turístico, que dejan poco tiempo para el desenvolvimiento en las gestiones y en los trabajos comunales. La necesidad de perseguir una actividad remunerada, resta tiempo para contribuir de manera voluntaria a las actividades colectivas. Tal situación cambia si las gestiones comunales se convierten en actividades económicamente reconocidas por parte de la directiva comunal. Por lo tanto, constituye un ejemplo, que nos permite ver la capacidad adaptiva de las comunidades a los cánones dominantes y cómo desde este lugar se logra fortalecer y mantener a flote la institución interna.

En el capítulo cuatro se ha optado por resaltar la capacidad de las comunas de entrelazar los supuestos opuestos y se señalan cuatro mecanismos de resistencia, que tienen como finalidad

mostrar la manera cómo estas comunidades han logrado jugar con las ambigüedades, y cómo, desde las adaptaciones a los esquemas dominantes, han logrado resistir ante su disolución y expandir su autonomía relativa. Como mecanismos se determinan: la institucionalización comunal con sus gestiones que permitieron en el pasado convertirse en comunas bajo la Ley de Comunas; la entrega y comercialización territorial con la finalidad de generar mayor independencia económica; la defensa territorial como mecanismo que se activa en el momento cuando ven su “dependencia controlada” afectada; y, finalmente, la inserción de los dirigentes comunales y comuneros en los espacios políticos y públicos.

Respecto a la institucionalización, se ha especificado, que esta fue gestionada en una época y en un momento marcado por invasiones de tierras comunales por parte de actores externos. Bajo las reivindicaciones liberales de los años 30 se creó la Ley de Comunas con la intención de someter a los grupos étnicos, que hasta este momento habían estado excluidos de la identidad estatal, a su control. Esta ley a su vez concedía a las comunas la preservación de los territorios colectivos y se abogó en contra de su fraccionamiento. Montañita, Olón y Libertador Bolívar fueron las primeras comunas que en 1938 consiguieron la delimitación de sus territorios y su inscripción. Sin embargo, no fue sino hasta los años 80, cuando comenzaron a registrar sus territorios en el Registro de la Propiedad. Durante estos casi 50 años se ha señalado que Libertador Bolívar y Montañita dejaron de funcionar como comunas bajo los reglamentos establecidos, poco después de que fueron conformadas como tales. Su reorganización, a finales de los años 70, iba a la par con las presiones externas de apropiación territorial. Así, se ha evidenciado que para las comunas esta ley cobró sentido en el marco de la defensa territorial, cuando la preservación de su autonomía y de su espacio colectivo requería de la inmersión a las regulaciones jurídicas nacionales y al aparato estatal.

Con relación al mercado y a la entrega territorial, ya se ha especificado que sus inicios estuvieron guiados por intentos de consolidar una infraestructura básica, condición que no se había conseguido anteriormente, debido a la ausencia de las entidades gubernamentales. Esta consolidación constituyó la base sobre la cual luego se afianzó la industria turística, cuando se pudo proveer de la infraestructura necesaria para la actividad turística y se llamó a actores externos que comenzaron a intervenir con su capital para contribuir a la expansión de dicha actividad. En este sentido, los actores externos podían ser vistos como herramienta

que permitía fortalecer una nueva fuente de ingresos, en una época marcada por las consecuencias de la prolongada sequía de los años 50.

Ya se especificaron tanto los efectos negativos que contrajo el turismo, como las regulaciones estatales que restaron autonomía a las comunas y la presencia de empresarios que actuaron bajo la lógica del mercado. Esta nueva situación contribuyó a la pérdida de grandes extensiones territoriales. El aumento del valor del suelo, además, creó un ambiente fértil y llamativo para nuevas inversiones y agentes de bienes raíces. Pronto el turismo se convirtió en la única fuente de ingreso para las comunas y los capitales monetarios para la inversión turística provenían de actores externos o de entidades estatales, de los cuales las comunas comenzaron a depender. Bajo este escenario, para las comunas, la entrega de tierras se convertiría en una herramienta importante para consolidar ingresos económicos. Siendo entidades que no reciben fondos gubernamentales, su capacidad de autogestión se encuentra limitada. Debido a esto se ha podido ver que en la medida en que aumenta su capital monetario, su autonomía relativa se expande. Los efectos de ello fueron ejemplificados durante la emergencia sanitaria debida a la pandemia por el Covid-19. Al contrario de otras comunas, durante estos meses Montañita no estuvo sujeta a las “bondades” gubernamentales; el cabildo comunal logró, por cuenta propia y gracias a los recursos monetarios obtenidos por la venta de sus tierras, ejecutar iniciativas autogestionadas, que permitieron diezmar la mortalidad y el hambre, gracias al suministro de raciones alimenticias, sanitarias y a la atención médica especializada (Lager, 2020).

En cambio, la defensa de las tierras constituye un mecanismo que se activa como reacción a la pérdida de la “dependencia controlada”. Es decir, ocurre cuando la comuna siente afectada su autonomía comunal y debe ser comprendida como recurso, que permite la regulación de dependencias y la recuperación de autoridad (Lager 2019a, 2019b). A la defensa de las tierras son inmanentes acciones colectivas que incentivan a la cohesión comunal; por lo tanto, el acto de defender debe ser comprendido como recurso que ayuda a equilibrar la retórica hegemónica, caracterizada por las lógicas del mercado y las reivindicaciones individualistas. Respecto a esto, se ha determinado que el territorio constituye el pegamento que conecta al comunero con su pasado y con el presente. Más allá de que el territorio sea concebido como un espacio sociocultural que debe ser preservado para las futuras generaciones, se lo define como una entidad “viva” inherente a su “ser”. Esto se refiere a la materialización de lo que

son y de lo que fueron. Esta forma de comprender el territorio ha sido evidenciada a través de la comuna Libertador Bolívar, que se destaca de los otros casos de estudio por no haber vendido tierras aún. En esta comuna sobresale una memoria colectiva y transmitida, que se remonta a una ideología de no-fraccionamiento, fomentada por los antiguos líderes comunales. Adicionalmente, esta ideología se ha visto reforzada por un litigio territorial en el cual falleció un comunero, y cuyo recuerdo sigue presente en la memoria de los comuneros y es, junto a la recuperación de esta tierra, conmemorado anualmente. Además, se ha determinado que dichas acciones colectivas no están libres de los intereses individuales. Las acciones de defensa requieren un compromiso y sacrificio por parte de los comuneros, muchas veces durante un tiempo prolongado (hacer guardias de día y noche durante meses). Por parte del cabildo, este sacrificio es recompensado a través de la asignación de un terreno a los comuneros y es este hecho, el que incentiva la participación activa y duradera de los mismos.

Se especificó que las acciones de defensa localizadas (guardias y cierre de carreteras) van en conjunto con acciones que se llevan a cabo desde el nivel jurídico. Es ahí donde se hace evidente la necesidad de recurrir a la identidad étnica, a su etnicidad (perdida), para justificar el acceso a los derechos concedidos por la Constitución ecuatoriana. En este sentido su capacidad adaptativa se muestra a través de intentos por resaltar su componente étnico, que concuerda con la mirada esencialista. Segato (2002), habla al respecto de “etnificación”, cuando se refiere a la construcción de “otros”, o de alteridades históricas como resultado de una interacción a través fronteras históricas, que se inician en el contexto colonial, para luego incorporarse a un contexto demarcado por los Estados-nación (2002 :265).

Hemos hablado de un marco jurídico que se basa en el derecho de la propiedad europea y que se sostiene sobre la base de un solo propietario, Dios, que luego es sustituido por el Estado y efectuado en el momento en el cual el Estado concede a las comunas su propiedad colectiva. Esto muestra, por lo tanto, el desconocimiento de la posesión precolonial y constituye un escenario en el cual se presenta la incompatibilidad del modelo cultural hegemónico frente a las lógicas internas comunales. Dicha incompatibilidad se evidencia a través de la invisibilización y del desconocimiento del régimen comunal por parte de las entidades públicas, a través también del registro fraudulento de tierras comunales y de la

inexistencia de un registro público que determine con exactitud la realidad de la situación comunal (predios estatales, privados y comunales).

Desde este escenario, la revitalización y reinención de la etnicidad de las comunas, se convierte entonces en su bastión de lucha. Se lo comprende como recurso que se activa en un escenario político y jurídico, que presenta vacíos y problemáticas concernientes a las realidades comunales. Lo que en este caso se determina es que esta reinención apoya a la constitución de un alterno, en contraste con la primacía cultural occidental. Se convierte en un alterno con “derechos”, pero sin amenazar a la primacía del modelo cultural hegemónico. Hace evidente, por lo tanto, la necesidad de un “constitucionalismo dialógico”, en el cual no se haga presente solamente un único intérprete de la realidad. Retoma por lo tanto las proclamaciones interculturales que velan por una reestructuración de los procesos intelectuales (incorporación de categorías que recogen y se aplican a las expresiones diversas existentes), y políticas.

Los procesos políticos en este caso se alejan de las políticas de identidad y más bien proclaman la construcción de identidades en la política. Con esto se refiere, para retomar a Rojas y Restrepo (2010), a la identificación de un proyecto político (intercultural y pluriversal), que rompa con la perspectiva esencialista. La identidad en las políticas debe ser comprendida como un proyecto ético-epistémico, que no se basa ni enfatiza en la concepción étnica, privilegiando la identidad (excluyendo a todos que no son reconocidos como indígenas), sino privilegiando las propuestas que devienen de dicha identidad. Es un proyecto abierto para todos quienes apoyan las propuestas señaladas por los actores que fueron silenciados y que vivieron la experiencia colonial. Su intención consiste en darles a ellos el protagonismo que merecen, para desde sus experiencias y propuestas construir alternativas al modelo cultural hegemónico.

En este trabajo, sin embargo, no se ha tratado de determinar el alcance de dicha propuesta, sino de mostrar los mecanismos que se desprenden de nuestros casos de estudio, para dar a conocer de qué manera se acoplan o resisten a las estructuras hegemónicas. En este caso se ejemplifica un cuarto mecanismo, que es la inserción de las comunas dentro de los espacios públicos y políticos. Queda por concluir, si esta inserción pudiera crear un terreno fructífero que aporte a la construcción de políticas enmarcadas en reivindicaciones interculturales. En

todo caso, ha sido notable la consolidación de nuevos aliados (políticos-dirigentes comunales), a raíz de la penetración de los GAD en los territorios comunales. Estas alianzas han permitido a los dirigentes comunales emprender una carrera política a nivel parroquial o provincial. Queda abierto para futuras investigaciones, mirar si el actuar desde estos espacios puede ser comprendido como forma de resistencia, en el sentido de generar cambios estructurales desde adentro, o si una vez ingresados a estos espacios, los compromisos a favor del servicio comunitario serán sustituidos por los intereses individuales. En todo caso, lo que sí se ha podido determinar es que, aunque los intereses personales (una remuneración fija y una estabilidad laboral), son un factor determinante para la carrera política, también se ha proclamado la necesidad de generar una nueva forma de liderazgo “desde abajo” y “desde adentro”. Respecto a esto, se señalan varias propuestas que conceden la protección territorial y ambiental, así como la facilitación y creación de puestos laborales para los actores comunales, al trabajar en el sector turístico.

Para concluir este trabajo, quiero hacer hincapié en una interrogante que acompaña el análisis de esta tesis y que se refiere a conocer de qué manera los valores hegemónicos comprometen o disuelven el proyecto comunal y sus estructuras internas. Al dar respuesta a esta pregunta, considero clave determinar desde qué perspectiva se está tratando este asunto. Así, si se partiera desde el esencialismo, sería evidente la aculturación que habría atravesado los aspectos culturales “propios” y distintivos frente a la sociedad blanco-mestiza. Esto podría explicar la invisibilización de estas comunidades en los estudios e investigaciones antropológicas, con lo cual, las comunas de Santa Elena podrían ser consideradas periferia de la periferia, ya que el valor distintivo que las convertiría en un “otro”, habría desaparecido a raíz de las distintas adaptaciones vividas históricamente. Como consecuencia de esto, les quedaría a las comunas, como señala Bazurco (2005), la renegociación de sus fronteras étnicas y de los procesos que permiten el redescubrimiento de su etnicidad; reinventarse según las reivindicaciones neoindigenistas para ser consideradas reliquias vivientes de la actualidad presente. Hoy en día las comunas, efectivamente, están en un proceso de reivindicación identitaria, buscando un término con el cual se sientan identificadas y que pueda hacer alusión a su pasado indígena. Con el apoyo de activistas y gestores culturales se desarrollan proyectos que permiten dar visibilidad a tradiciones y a una identidad reinventada, con la búsqueda de insumos que apoyen esta construcción identitaria esencialista.

Sin embargo, desde los aportes decoloniales y feministas, se convierten en ejemplos de resistencia en todos los sentidos; no solamente por su capacidad adaptativa que les permite la preservación de sus territorios y autonomías, con lo cual les es posible seguir aplicando sus derechos territoriales, sino también por ser ejemplos vividos que desafían, a través de su ser, las dualidades existentes y, por ende, las estructuras hegemónicas. Se nos muestra en sus prácticas diarias —que siguen manteniéndose vigentes— la correlación y el entrelazamiento de los binarios existentes. Cuando Bazurco (2005) señala que todavía no están claros los términos en los que las comunas deben negociar su etnicidad, considero que este trabajo puede ser un punto de partida, que les permita a las comunas, una nueva perspectiva, abrir un nuevo camino en el cual pueda ocurrir esta renegociación.

Situar a las comunas dentro de una categoría “otra-fronteriza”, que parte de su lógica interna y de los mecanismos de resistencia, es un intento de ubicarlas en un espacio de intermedios (entre el mestizo-blanco y el indígena), sin la necesidad de comprometerlas o situarlas en uno de los opuestos existentes. Es un área “gris”, un limbo que todavía no ha sido tomado en consideración en las investigaciones antropológicas y que sitúa a las comunas en un lugar periférico dentro de las periferias existentes, con ausencia de estudios empíricos en esta zona. Hay que agregar que “lo fronterizo” no tiene la intención de crear nuevos límites, sino más bien es, este espacio entre fronteras, el que tiene la intención de disolverlos, en la medida en que se van entrelazando. Desde este lugar, sus formas, rostros y expresiones son múltiples, multifacéticos y situacionales, y responden o reaccionan desde las negociaciones a los acontecimientos externos.

En este trabajo solo se ha abarcado algunos rostros de esta identidad fronteriza, y no se descarta que puedan tomar nuevas formas y siluetas en el futuro, en la medida en que las comunas se vayan adaptando a nuevas coyunturas políticas, económicas y sociales. En todo caso, las comunas resisten y siguen resistiendo desde este lugar fronterizo, y, desde su lógica interna.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto (2006). *Una breve historia económica del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Acosta, Alberto (2010). *El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo*. Quito: Fundación Friedrich Ebert.
https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Analisis/Buen_vivir/Buen_vivir_posdesarrollo_A._Acosta.pdf
- Acosta, Alberto y Falconí, Fander (2005). Otra política económica, deseable y posible. En A. Acosta y F. Falconí (Eds.), *Asedios a lo imposible. Propuestas económicas en construcción* (1ª ed., pág. 17-39). Quito: Flacso, Ildis-FES.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43314.pdf>
- Albán, Luz (2016, diciembre, 5). *¿Cómo piensan los bosques?* La barra espaciadora. <https://www.labarraespaciadora.com/medio-ambiente/como-piensan-los-bosques>
- Albertani, Claudio (2011). “Flores salvajes”. Reflexiones sobre el principio de autonomía. En Adamovsky et al. (Eds.), *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (1ª ed., pág. 49-65). México D.F: Bajo tierra ediciones, Sísifo Ediciones.
- Aledo, Antonio (2008). De la tierra al suelo: La transformación del paisaje y el nuevo turismo residencial. *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 184(729), 99-113. <https://doi.org/10.3989/arbor.2008.i729.164>
- Álvarez, Silvia (1985, octubre 23-26). *Recuperación y defensa de territorio étnico en la Costa ecuatoriana: El caso de la antigua comunidad indígena de Chanduy, en la península de Santa Elena* [Conferencia presentación]. El Movimiento Indígena en la lucha por la independencia nacional, la democracia y la paz en América Latina, Quito, Ecuador.
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2937633.pdf>
- Álvarez, Silvia (1991). *Los comuneros de Santa Elena. Tierra, familia y propiedad*. Quito: Abya-Yala.
- Álvarez, Silvia (2001). *De huancavilcas a comuneros. Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena-Ecuador* (2ª. ed.) Quito: Abya Yala.

https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1423&context=abya_yala

- Álvarez, Silvia (2002). De reducciones a comunas: transformaciones legales de las tierras comunales en la Península de Santa Elena, Ecuador. *Quaderns de l'Institut CATALÀ d'Antropologia*, (17), 7-43.
- Álvarez, Silvia (2011). *Parentesco, política y prestigio social en los Pueblos de Indios del Partido de Santa Elena: Padrón de 1803*. Archivo Histórico de Guayas.
- Álvarez, Silvia (2016). La importancia de tener nombre: Identidad y derechos territoriales para las comunas de Santa Elena. *Revista de Antropología Experimental*, 16(22), 325-352.
<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>
- Álvarez, Silvia (2017). Territorio comunal en la Costa de Ecuador: buscando caminos de entendimiento entre el buen vivir y el principio de bien común. *Revista de Antropología Social*, 26(2), 355- 378.
<https://doi.org/10.5209/RASO.57610>
- Álvarez, Silvia, Bazurco, Martín, Burmester, Mónica, Escobar, Pia y González, Claudia (2004). Componente Sociocultural. Organización social, cultura y gestión de los Sistemas de Albarradas en la PSE. En J. Marcos (Ed.), *Las Albarradas en la Costa del Ecuador. Rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad*, (1ª. ed., pág. 253-370). Guayaquil: CEEA/Espol.
- Álvarez, Silvia y Zulaica, Laura (2017). Sustentabilidad y Buen Vivir en la provincia de Santa Elena (Ecuador): Aportes para la definición de indicadores compatibles. *Documens d'Anàlisi Geogràfica*, 63(1), 205- 232.
<https://doi.org/10.5565/rev/dag.310>
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2307904>
- Álvarez, Silvia Burmester, Mónica (2022). El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental. En T. González et al. (Ed.), *Antropologías hechas en Ecuador. El quehacer antropológico. Volumen IV*. (1ª ed., pág. 314-330). Quito: Abya Yala.
- Aparicio Wilhelmi, Marco (2007). La construcción de la autonomía indígena: hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado. En: S. Martí i Puig

(Ed.), *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI* (1ª. ed., pág. 247-281). Barcelona: Fundación Cidop.

- Aparicio Wilhelmi, Marco (2011). Pueblos indígenas y constitucionalismo: de la igualdad multicultural al diálogo entre iguales. En M. Aparicio Wilhelmi (Ed.), *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina* (1ª. ed., pág.7-31). Barcelona: Icaria.
- Appadurai, Arjun (1986). *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México D.F: Los noventa.
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (1ª. ed.). México D.F: Fondo de Cultura Económica. https://www.academia.edu/39088751/APPADURAI_LA_MODERNIDAD_DE_SBORDADA
- Araya Umaña, Sandra (2014). La categoría analítica de género: notas para un debate. *Hallazgos*, 12(23), 287-305. doi:10.15332/s1794-3841.2015.0023.014
- Augé, Marc (1998). *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes* (2ª ed. digital). Barcelona: Gedisa.
- Ávila Santamaría, Ramiro (2012). *Evolución de los derechos fundamentales en el constitucionalismo ecuatoriano*. [presentación de conferencia]. Congreso Ecuatoriano de Historia 2012, Montecristi, Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3821/1/PI-2012-05-Avila-Evoluci%c3%b3n%20de.pdf>
- Ayala, Enrique (2020). Dimensión regional de la Revolución Liberal ecuatoriana. *Revista de historia, patrimonio, arqueología y antropología americana*. (2), 57-64. <http://www.rehpa.net/ojs/index.php/rehpa/article/view/22/36>
- Ayala, Enrique (2008). *Resumen de historia de Ecuador* (3ª ed.). Quito: Corporación editora nacional. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/836/1/AYALAE-CON0001-RESUMEN.pdf>
- Ballesteros, Esteban (2007). Del machete a la lengua. Agua Blanca y la apropiación en el turismo comunitario. En E. Ruiz Ballesteros & D. Solís Carrión (Eds.), *Turismo comunitario en Ecuador. Desarrollo y sostenibilidad social* (1ª. ed., pág. 277-315). Quito: Abya Yala.

- Ballenita Sí (s/f). *El camino de los dioses guancavilcas*. Recuperado junio 10, 2021 de <http://www.ballenitasi.org/2015/08/el-camino-de-los-dioses-guancavilcas.html>
- Barecenas Karina, Preza, Nohemí (2019). Desafíos de la etnografía digital en el trabajo de campo online. *Virtualis*, 10(18), 134-151. <https://www.revistavirtualis.mx/index.php/virtualis/article/view/287>
- Batallas, Hernán (2013). El actual modelo de descentralización en el Ecuador: un desafío los gobiernos autónomos descentralizados. *Foro. Revista de Derecho*, 2(20), 5- 22. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/4225/1/03-TC-Batallas.pdf>
- Bauman, Zygmunt (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bazurco, Martín (2005). La “etnicidad marginal” de las comunas de Santa Elena, Ecuador. *Cultura-Hombre-Sociedad*, 9(1), 37-50. DOI:10.7770/cuhso-V9N1-art217
- Bazurco, Martín (2006). “Yo soy más indio que tú”. *Resignificando la etnicidad. Exploración teórica e introducción al proceso de reconstrucción étnica en las comunas de la Península de Santa Elena, Ecuador*. Tomo II. Quito: Abya Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1498&context=abya_yala
- Behar, Ruth (2009). *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Bianchi, Raoul (2003). Place and power in tourism development: Tracing the complex articulations of community and locality. *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, 1(1), 13-32. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2003.01.00>
- Borbor, Sarah (2012). *Modelo de desarrollo y manejo turístico sustentable para el remanente de manglar de la comunidad de Manglaralto* [Tesis de grado sin publicar]. Universidad Estatal Península de Santa Elena.
- Bravo, Lucia, Alemán, Alodia y Pérez, Magela (2018). La actividad turística en el Ecuador: ¿Turismo consciente o turismo tradicional? *Revista ECA Sinergia*, 9(1), 97- 108. https://doi.org/10.33936/eca_sinergia.v9i1.1195

- Breton, Víctor (2007). A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal. *Íconos. Revista de ciencia sociales*. 2(3), 95-104. <http://hdl.handle.net/10469/604>
- Cabezas, Amalia (2008). Tropical Blues. Tourism and Social Exclusion in the Dominican Republic. *Latin American Perspectives*, 35(3), 21-36. <https://www.jstor.org/stable/27648095>
- Caiza, Roberto y Molina, Edison (2012). Análisis histórico de la evolución del turismo en el territorio ecuatoriano. *Revista Turismo, Desarrollo y Buen Vivir*, (4), 6-24. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4180961.pdf>
- Carrasco, Carlos (2005). Políticas nuevas para viejos problemas. En A. Acosta y F. Falconí (Eds.), *Asedios a lo imposible. Propuestas económicas en construcción* (1ª ed. pág. 145-167). Quito: Flacso, Ildis-FES. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43314.pdf>
- Castro-Gómez, Santiago (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. En E. Lander (Eds.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (1ª ed., pág. 145-163). Buenos Aires: Ediciones Faces/UCV.
- Castro-Gómez, Santiago (2007). Michel Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, 153-172. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600607.pdf>
- Castro- Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramon (2007). Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro- Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (1ª ed. pág. 9-25). Bogotá: Silgo del Hombre Editores. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>
- Cejas, Mónica (2011). "Desde la experiencia". Entrevista a Ochy Curiel. Andamios. *Revista de Investigación Social*, 8(17), 181-197. <https://www.redalyc.org/pdf/628/62821337008.pdf>
- Chiriboga, Manuel (1995). Las ONG y el desarrollo rural en los países andinos: Dilemas y desafíos. *Ecuador Debate*, 35, 109- 125. <http://hdl.handle.net/10469/6093>
- Christin, Rodolphe (2018). *Manual del Antiturismo*. Valencia: Fuera de Ruta.
- Comaroff, Jean y Comaroff, John (2011). *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz editores.

- Comuna Montañita. (s/f). Home [Página de Facebook]. Facebook. Recuperado Octubre, 2020 de <https://www.facebook.com/comuna.montanita.3>
- Córdoba, María Eugenia y Vélez- de la Calle, Claudia (2016). La alteridad desde la perspectiva de la transmodernidad de Enrique Dussel. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14(2), 1001-1015. <http://www.scielo.org.co/pdf/rlcs/v14n2/v14n2a09.pdf>
- Coronil, Fernando (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Lander (Eds.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (1ª. ed., pág. 87-111). Ediciones Faces/UCV.
- Correas, Óscar (2003). Eficacia del derecho, efectividad de las normas y hegemonía política. En A. Cuellar Vázquez y A. Chávez López (Eds.), *Visiones transdisciplinarias y observaciones empíricas del derecho* (1ª ed. pág. 57-77). México D.F: Ediciones Coyoacán.
- Correa Quezada, Ronny (2016). Las políticas de desarrollo regional en Ecuador. *Yachana. Revista científica*, 5(2), 150-165. <https://doi.org/10.1234/yach.v5i2.386>
- Cubillo-Guevara, Ana Patricia, Hidalgo-Capitán, Antonio Luis y García-Álvarez, Santiago (2016). El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina. *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 5(2), 30-57. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5706345.pdf>
- Cultura Viva Comunitaria. (s/f). Conócenos. Recuperado febrero 23, 2022 de <https://culturavivacomunitaria.net/sample-page/>
- Davis, Angela (s/f). *El feminismo será anti racista o no será*. La libertad de pluma. <http://lalibertaddepluma.org/angela-davis-el-feminismo-sera-anti-racista-o-no-sera/>
- Davis, Angela (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- Daza, Esteban (2019). La vigencia de la forma-comuna. En Rayner, J. y Merida J. (Eds.), *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional* (1ª. ed., pág. 215-236). Quito: IAEN.
- De Giorgi Lageard, Alvaro (2008). Raymond Williams: ¿la última esperanza? Reflexiones en torno a su concepción de hegemonía. *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, (3), s/p. https://nanopdf.com/download/raymond-williams-la-ultima-esperanza_pdf

- Delgado, Manuel (2008 enero 31) *Lo común y lo colectivo*. Medialab Matadero. <https://www.medialab-matadero.es/actividades/lo-comun-y-lo-colectivo-el-espacio-publico-como-espacio-de-y-para-la-comunicacion>
- Demera, Manuel (2021). *La gente sí que es metida y sufridora. Es una casa completa para 5 personas* [Online fórum post]. Olón Life. <https://www.facebook.com/groups/olonlife/posts/3154158784709050/>
- Díaz-Polanco, Héctor (2020). *El jardín de las identidades. La comunidad y el poder* (6ª digital ed.). México D.F: Orfila
- Domínguez, Irais, Ortiz, Humberto & González, Rebeca (2018). Apropiación turística de territorios indígenas: Cambios y continuidades en una comunidad matlatzinca. *Turismo y sociedad*, 25, 113-130. <https://doi.org/10.18601/01207555.n25.06>
- Donoso-Miranda, Paz Valentina. (2014). Pensamiento decolonial en Walter Mignolo: América Latina: ¿transformación de la geopolítica del conocimiento? *Temas de nuestra América*, 30(56), 45-56. <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/download/6417/6477/>
- Dussel, Enrique (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En: E. Lander (Eds.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (1ª. ed., pág. 24-33). Buenos Aires: Ediciones Faces/UCV.
- Escobar, Arturo (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericana. *Tabula Rasa*, (1), 51-86. <https://www.redalyc.org/pdf/396/39600104.pdf>
- Escobar, Arturo (2007). *La intervención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El perro y la rana.
- Escobar, Arturo (2010). *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Lima: Envión.
- Escobar, Arturo (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5281928.pdf>
- Escobar, Arturo (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

- Esteva, Gustavo (2011). Otra autonomía, otra democracia. En Adamovsky, E. et al. (Coord.): *Pensar las autonomías. Alternativas de emancipación al capital y el Estado* (1ª ed., pág. 117-143). México D.F: Bajo tierra y Sísifo.
- Esteva, Gustavo (2014). Commoning in the New Society. *Oxford University Press and Community Development Journal*, 49, 144-159. <https://doi.org/10.1093/cdj/bsu016>
- Esteva, Gustavo (2015). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el volcán*, 15(23), 171-186. <https://www.redalyc.org/pdf/286/28643473010.pdf>
- Expreso (2009, octubre 10). Medidas del Gobierno de Ecuador para posicionar la industria turística. *Expreso*. Diario de viajes y turismo. https://www.expreso.info/noticias/internacional/11797_medidas_del_gobierno_de_ecuador_para_posicionar_la_industria_turistica
- Figueroa, José (2014). La comunidad y sus desafíos políticos en una democracia radical. *Íconos Revista de Ciencias Sociales* (49), 141-154. <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1275/1146>
- Fitzel, Jill (1994). Teorizando la diferencia en los Andes del Ecuador: viajeros europeos, la ciencia del exotismo y las imágenes de los indios. En: Muratorio, B. (Ed.), *Imágenes e imaginarios. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX* (1ª ed., pág. 25-73). Quito: Flacso.
- Foucault, Michel (1998). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frank, André Gunder (1966). El desarrollo del subdesarrollo. El nivel rostro del capitalismo. *Monthly Review Selecciones en castellano*, (4), 144-157. <https://teoriasociologica.files.wordpress.com/2014/09/40007095-el-desarrollo-del-subdesarrollo-andre-gunder-frank-1966.pdf>
- Gabler, Karsten Hevilla, Cristina & Zusman, Perla (2018). Espacio y Capital. Proceso de des-re-territorialización en la frontera argentino-chilena de los andes centrales. En: Cuevas, H., Julián, D. V. y Rojas, J. (Eds.), *América latina: Expansión capitalista, conflictos sociales y ecológicos* (1ª ed., pág. 247-269). Santiago de Chile: Ril editores. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20190510042111/Expansion_Capitalista.pdf

- Gallegos, René (2012). *Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano*. Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación. <https://www.educacionsuperior.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/02/SOCIALISMO-DEL-SUMAK-KAWYSAY.pdf>
- García Andreu, H. (2005). Un acercamiento al concepto de turismo residencial. En Mazón Martínez, T. y Aledo Tur, A. (Coord.), *Turismo residencial y cambio social: nuevas perspectivas teóricas y empíricas* (1ª ed., pág. 55-70). Alicante: Universitat d'Alacant.
- García Andreu, Hugo (2014). El círculo vicioso del turismo residencial: análisis de los factores locales del boom inmobiliario español. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 12(2), 395-408. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2014.12.028>
- Garzón, María Angélica (2008). El lugar como política y las políticas de lugar. Herramientas para pensar el lugar. *Signo y pensamiento*, 17(53), 92-103. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/4556>
- Gascón, Jordi (2016a). Turismo residencial y crisis de la agricultura campesina. Los casos de Vilcabamba y Cotacachi. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 14(2), 309-318. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2016.14.020>
- Gascón, Jordi (2016b). El turismo residencial como vector de cambio en las economías campesinas (Cotacachi, Ecuador). Estado & comunes. *Revista de políticas y problemas públicos*, 2(3), 19-36. https://doi:10.37228/estado_comunes.v2.n3.2016.25
- Gledhill, John (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Edición Bellaterra.
- Gondard, Pierre y Mazurek, Hubert (2001). 30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994). Dinámicas territoriales: Ecuador, Bolivia, Perú, Venezuela, *Estudios de Geografía*, (10), 15-40. https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1278018242.gondard_pierremazurekhubert30anosreformaagraria.pdf
- Grijalva, Agustín (2009. Julio 16). *Principales innovaciones en la Constitución de Ecuador del 2008*. Irg. <http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-454.html>

- Gros, Christian (1998). Identidades indígenas, identidades nuevas. Algunas reflexiones a partir del caso colombiano. *Revista mexicana en Sociología*, 60(4), 181-207. <https://doi.org/10.2307/3541336>
- Guaranda, Wilton (2016, octubre 11). *Progresividad de las garantías constitucionales en la Constitución de Montecristi*. Inredh. Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos. <https://inredh.org/progresividad-de-las-garantias-constitucionales-en-la-constitucion-de-montecristi/>
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Gudynas, Eduardo (2009). La Ecología Política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. *Revista de Estudios Sociales*, 32, 34-47. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/1626>
- Gudynas, Eduardo (2017). Neo-extractivismo y crisis civilizatoria. En: América Latina: avanzando hacia la construcción de alternativas. En: Ortega, G. (Coord.), *América Latina. Avanzando hacia la construcción de alternativas. Ciclo de conferencias* (1ª ed., pág. 29-55). Asunción: BASE Investigaciones sociales; Fundación Rosa Luxemburgo. <http://www.baseis.org.py/wp-content/uploads/2018/05/2017-Conferencias.pdf>
- Gudynas, Eduardo y Acosta, Alberto (2011). El Buen Vivir más allá del desarrollo. *Quéhacer. Revista de Desco (Centro de Estudios y Promociones del Desarrollo)*, 181, 70-81. <https://www.desco.org.pe/recursos/sites/indice/807/2361.pdf>
- Guerra, Elsa (2014). Supremacía constitucional y control del Derecho comunitario. *Foro-Revista de Derecho*, 22, 38-62. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/foro/article/download/441/436/>
- Hall, Stuart (2010). El espectáculo del otro. En Restrepo, E., Walsh, C. y Vich, V. (Comp.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (1ª ed., pág. 419-447). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <http://www.ram-wan.net/restrepo/hall/el%20espectaculo%20del%20otro.pdf>
- Hamburger, Álvaro (2014). El socialismo del siglo XXI en América Latina: Características, desarrollos y desafíos. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 9(1), 131-154. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=92731211006>

- Harvey, David (2004). *El nuevo imperialismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Harvey, David (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Herrera, Paúl y Espinel, Ramón (2008). Acumulación perversa: Comuneros, agua y tierra en la Península Santa Elena. En: F. Brassel, S. Herrera y M. Laforge (Eds.), *¿Reforma Agraria en el Ecuador? Viejos temas, nuevos argumentos* (1ª ed., pág. 49-65). Quito: Sipae. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/sipae/20170627055508/pdf_428.pdf
- Herrera Camacho, Maria Johanna (2020). *Análisis de las políticas públicas de turismo en Ecuador. Periodo 2009-2013* [Tesis de Maestría en Mención en Cooperación Internacional para el Desarrollo inédita]. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Ibarra, Hernán (1990). Indios y cholos en la formación de la clase trabajadora ecuatoriana. *Historias*, (23), 85–104. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/14674>
- Ibarra, Hernán (2003). La identidad devaluada de los Modern Indians. En S. Pachano (Ed.), *Antología. Ciudadanía e Identidad* (1ª ed., pág. 257-285). Quito: Flacso. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/45150.pdf>
- Ibarra, Hernán (2016). Génesis y significado de la reforma agraria de 1964. En F. Rhon Dávila, C. Pástor Pazmiño (Eds.), *50 años de reforma agraria. Cuestiones pendientes y miradas alternativa* (1ª. ed., pág. 21-63). Quito: Ediciones La tierra. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/54135.pdf>
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censo. (2001, noviembre 25). *Cantón Santa Elena*. https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Fasciculos_Censales/Fasc_Cantoniales/Guayas/Fasciculo_Santa_Elena.pdf
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censo. (s/f). *Índice de precios al consumidor*. Canasta. Instituto Nacional de Estadísticas y Censo. Recuperado enero 6, 2021 de <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/canasta/>
- International Living. (s/f). *A Great Place to Visit, But...* International Living. Recuperado octubre 10, 2021 de

<https://internationalliving.com/countries/ecuador/montanita-ecuador/>

- Kay, Cristóbal (1998). ¿El fin de la reforma agraria en América Latina? El legado de la reforma agraria y el asunto no resuelto de la tierra. *Revista mexicana de sociología*, 60(4), 61-98. <https://doi.org/10.2307/3541332>
- Kingman, Eduardo (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y política.* Quito: Flacso. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/46320.pdf>
- Kohn, Eduardo (2021). *Cómo piensan los bosques.* Quito: Abya Yala.
- Kohn, Eduardo (2021b, marzo 11). *Cómo piensan los bosques.* [Transmisión en vivo. Presentación del libro]. Facebook. <https://www.facebook.com/editorialuniversitaria.abayala/videos/267433808275089/>
- Kottak, Conrad Phillip (2000). *Antropología Cultural. Espejo para la Humanidad.* Madrid: McGraw-Hill.
- Kurzwelly, Jonatan (2019). Being German, Paraguayan and Germanino: Exploring the Relation Between Social and Personal Identity. *Identity. An international journal of theory and research*, 19(2), 144-156. <https://doi.org/10.1080/15283488.2019.1604348>
- Kurzwelly, Jonatan, Fernana, Hamid y Ngum, Muhammad Elvis (2020). The allure of essentialism and extremist ideologies. *Anthropology Southern Africa* (43)2, 107-118. <https://doi.org/10.1080/23323256.2020.1759435>
- Laforge, Michel (2011). Ecuador. Hacia una ley de administración de tierras rurales. *Agter*, 1-9. https://www.agter.org/bdf/_docs/laforge_agter_2011_ley_tierras_ecuador.pdf
- Lager, Marie-Therese y Rivadeneira, Guadalupe (2020, mayo, 26). *Encuesta Covid-19 Santa Elena* [manuscrito en poder de las autoras].
- Lager, Marie-Therese (2016). *Montañita. Una comuna entre territorio, identidad y turismo.* Quito: Abya Yala.
- Lager, Marie-Therese (2019a). Hegemonía y resistencia. Conflictos territoriales en el caso de las comunas étnicas de la costa ecuatoriana. *Perifèria. Revista d'investigació i formació en Antropologia*, 24(1), 4-27. <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.660>

- Lager, Marie-Therese (2019b). En defensa de nuestras tierras comunales: una aproximación a los conflictos territoriales en la costa ecuatoriana desde una perspectiva decolonial. En J. Rayner y J. Conde (Eds.), *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional* (1ª ed., pág. 185-208). Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Lager, Marie-Therese (2020). Las comunas costeras del Ecuador frente al Covid-19. Alianzas sociales, territorio, autonomía y dependencia. *Periferia. Revista d'investigació i formació en Antropologia*, 25(3), 30-51. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/periferia.805>
- Lagos Rojas, Felipe (2010): Multiculturalidad y diferencia colonial. En G. Cossío, R. Errázuriz, F. Lagos y N. López (Eds.), *Prácticas culturales, discursos y poder en América Latina* (1ª ed., pág. 37-61). Santiago de Chile: Universidad de Chile.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Chile/cecla-uc/20170817054640/pdf_203.pdf
- Lander, Edgardo (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (Eds.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (1ª ed., pág. 11-41). Buenos Aires: Ediciones Faces/UCV.
<https://www.tni.org/files/download/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales.pdf>
- Lapointe, Dominic, Sarrasin, Bruno y Benjamin, Cassiopée (2018). Tourism in the Sustained hegemonic neoliberal order. *Revista Latinoamericana de Turismología*, 4(1), 16-24. <https://doi.org/10.34019/2448-198X.2018.v4.13915>
- Larrea Maldonado, Carlos (1987). Auge y crisis de la producción bananera (1948-1976). En C. Larrea Maldonado, M. Espinosa & P. Sylva Charvet (Eds.), *El banano en el Ecuador. Transnacionales, modernización y subdesarrollo* (1ª ed., pág. 37-67). Quito: Flacso.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43479.pdf>
- Lash, Scott y Urry, John (1994). *Economías de signos y espacio. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ledhesma, Miguel (2014). La historia del turismo de San Luis reconstruida a partir de discursos periodísticos, publicitarios y académicos de los siglos XIX y XX. En S. Boso S. (Ed.), *Tiempo, espacio y realidad Sanluisenseña: problemáticas*

histórico-sociales de San Luis (1ª ed., pág. 152-169). San Luis: Nueva Editorial Universitaria.

- Lems, Annika (2014). Placing Displacement: Place-making in a World of Movement. *Ethnos: Journal of Anthropology*, 81(2), 315-337 <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.931328>
- Lentz, Carola (2000). La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana. En A. Guerrero *Etnicidades* (1ª ed., pág. 201-235). Quito: Flacso/Ildis. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/43466.pdf>
- León, Vanessa (2013). Aproximación al turismo residencial en la provincia de Santa Elena. *Retos III*, 3(6), 15-25. <https://doi.org/10.17163/ret.n6.2013.01>
- León, Vanessa (2021, junio 25). Turismo, Identidad y Etnicidad Situacional. [Conference presentation abstract]. *Turismo y Antropología en el pacífico ecuatoriano*. https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=329577175208738
- León, Vanessa, Cando, Isabel y Ramírez, Yorgi (2020). Soberanía popular. Más allá de la cooperación para el desarrollo en comunidades rurales costeras en Ecuador. *Estudios y perspectivas en turismo*, 29(4), 1115-1134. <https://www.redalyc.org/journal/1807/180766099006/movil/>
- Lins Ribeiro, Gustavo (2007). El sistema mundial no-hegemónico y la globalización popular. *Serie Antropología*, 410, 7-23. <http://dan.unb.br/images/doc/Serie410empdf.pdf>
- López, Ángeles y Marín, Gustavo (2010). Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura. *Relaciones*, 123(31), 219-258. <http://www.scielo.org.mx/pdf/rz/v31n123/v31n123a8.pdf>
- Marín, Gustavo (2015). Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México: una introducción. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural. Colección Pasos edita*, (15), 5-39. <http://pasosonline.org/Publicados/pasosedita/PSEdita15.pdf>
- Martínez, Luciano (1998). Comunidades y tierra en Ecuador. *Ecuador Debate*, 45, 173-188. <http://hdl.handle.net/10469/5795>

- Martínez, Luciano (2003). Los nuevos modelos de intervención sobre la sociedad rural: de la sostenibilidad al capital social. En V. Bretón y F. García (Eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina: Ecuador en Crisis* (1ª. ed. pág. 129-157). Barcelona: Icaria.
- Martínez-Herrera, Manuel (2007). La construcción de la feminidad: la mujer como sujeto de la historia y como sujeto de deseo. *Actualidades en Psicología*, (21), 79-95. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/apsi/v21n108/v21n108a04.pdf>
- Mata, Rocio (2021). Yo administro propiedades, muchas veces han querido pagarme 200, 300, etc. Sinceramente, no somos una carpa con pulgas [Online Forum Post]. OlónLife. <https://www.facebook.com/groups/olonlife/posts/3154158784709050/>
- Mignolo, Walter (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Eds.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (1ª. ed., pág. 55-87). Buenos Aires: Ediciones Faces/UCV.
- Mignolo, Walter (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, Walter (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (1ª. ed., pág. 25-47). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>
- Ministerio de Desarrollo Humano y Vivienda (2016, julio 28). Acuerdo Ministerial 029-16 (Normas técnicas de catastro y avalúos aplicables en las entidades competentes. https://www.gob.ec/sites/default/files/regulations/2018-09/Documento_029_16_Normas_T%C3%A9cnicas_Nacionales_para_Catastro_s_Bienes_Inmuebles_Urbanos%20Rurales_Aval%C3%BAos_Bienes.pdf
- Ministerio de Turismo. (2018). *Proyecto. Inversión y clima de negocios en el sector turístico 2018-2021*. Subsecretaría de Mercados, Inversiones y Relaciones Internacionales. <https://www.turismo.gob.ec/wp-content/uploads/2018/11/INVERSION-Y-CLIMA-DE-NEGOCIOS-27-07-2018-csep.pdf>

- Ministerio de Turismo, (2021). *Atlas turístico del Ecuador*. Ministerio de Turismo. Recuperado febrero 5, 2021 de <https://servicios.turismo.gob.ec/atlas-turistico>
- Ministerio de Turismo e Instituto geográfico militar (2020). *Atlas turístico del Ecuador: cuatro mundos para descubrir* [Brochure]. https://servicios.turismo.gob.ec/descargas/Atlas/ATLAS_TURISMO-2020-peq.pdf
- Miranda-Novoa, Martha (2012). Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género. *Dikaion. Revista de fundamentación jurídica*, 21(2), 337-356. <https://dikaion.unisabana.edu.co/index.php/dikaion/article/view/2749/3063>
- Mls-Ecuador (s/f). Olón, Ecuador: A Casual and Quaint Beach Town that could be your new Forever Home. Recuperado Enero 5, 2022, de <https://mls-ecuador.com/en/news/olon-ecuador-quaint-beach-town>
- Modonesi, Massimo (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires: Clacso. Prometeo libros. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2985.dir/modonessi2.pdf>
- Muirragui, María Lorena (2011). *Procesos del campo político en el Ecuador contemporáneo: Un contrapunto con Venezuela*. Quito: Abya Yala.
- Navarro-Jurado, Enrique, Thiel-Ellul, Daniela y Romero-Padilla, Yolanda (2015). Periferias del placer: Cuando turismo se convierte en desarrollismo inmobiliario-turístico. *Boletín de la Asociación de geógrafos españoles*, 67, 275-302. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5035577>
- Nemiña, Pablo (2010). Los planes White y Keynes de creación del FMI bajo la mirada de Prebisch. *Kairos. Revista de temas sociales*, 14(25), 1-19. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3702332.pdf>
- Novillo, Nathalia, Hernández, Virgilio, Dávalos, Pablo (1999). La ley de desarrollo agrario y el debate en torno a la modernización del agro. Propuestas, actores y estrategias. *Ecuador Debate*, 46, 223-256. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5786/1/RFLACSO-ED46-12-Novillo.pdf>
- Okamura, Jonathan (2010). Situational ethnicity. *Ethnic and Racial Studies*, 4(4), 452-465. <https://doi.org/10.1080/01419870.1981.9993351>

- Olivi, Alessandra (2011). Territorios de significado. La construcción del proyecto de vida de los mapuches en Chile. En P. Palenzuela y A. Olivi (Eds.), *Etnicidad y desarrollo en los Andes* (1ª. ed., pág. 223-254). Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Ortega, Alicia (2019, mayo 20). «No me identifico como académica, sino como intelectual-militante»: entrevista a Catherine Walsh. *Sycorax*. <http://proyectosycorax.com/no-me-identifico-como-academica-sino-como-intelectual-militante-entrevista-a-catherine-walsh>
- Ortiz Ocaña, Alexander y Arias López, María Isabel (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos*, 16(31), 147-166. <https://doi.org/10.15332/s1794-3841.2019.0031.06>
- Pachón Soto, Damián (2008). Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/decolonialidad. *Ciencia Política*, (5), 8-35. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3663394.pdf>
- Paz y Miño, Juan (2012). Estudio introductorio. En Ministerio Coordinador de Desarrollo Social (Eds.), *Eloy Alfaro: Pensamiento y políticas sociales* (1ª. ed., pág. 13-55). Quito: Cassolutions Publicidad. <http://www.historiaypresente.com/hyp/wp-content/uploads/2016/11/Alfaro-Pensamiento-Politica.pdf>
- Peñaherrera-Cabezas, Jorge (2014). La planificación nacional en Ecuador: planes de desarrollo y ordenamiento territorial, y el sistema de seguimiento y evaluación Sigad. *Revista Ciencia Unemi*, 9(20), 168-179. <https://ojs.unemi.edu.ec/index.php/cienciaunemi/article/view/389/320>
- Pérez Sáinz, Juan Pablo (2000). Lo local en la globalización: Algunas reflexiones. En J. P. Pérez Sáinz (Ed.), *Encuentros inciertos. Globalización y territorios locales en Centroamérica* (1ª. ed., pág. 13-53). Costa Rica: Flacso.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: Abya Yala.
- Quijano, Aníbal (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Eds.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (1ª. ed., pág. 201-246). Buenos Aires: Ediciones Faces/UCV.

- Quijano, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (1ª. ed., pág. 93-127). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>
- Quinzacara, Eduardo y Lizana, Eduardo (2008). Evolución histórica del concepto de propiedad. *Revista de estudios histórico-jurídicos*, 30, 345-385. doi.org/10.4067/S0716-54552008000100013
- Rayner, Jeremy (2019). La lucha por las comunas de Quito. Negociando la propiedad y la ciudadanía en el Ecuador plurinacional y posneoliberal. En J. Rayner y J. Merida Conde (Eds.), *Las comunas del Ecuador: autonomía, territorio y la construcción del Estado Plurinacional* (1ª. ed., pág. 37-69). Quito: IAEN.
- Recasens, Andreu (2000). La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo. En A. V. Recasens (Ed): *Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina* (1ª. ed., pág. 67-101). Buenos Aires: Paidós Ibérica Ediciones S A.
- Recasens, Andreu (2014). Discursos “pachamamistas” versus políticas desarrollistas: el debate sobre el sumak kawsay en los Andes. En: *Íconos. Revista de ciencias sociales*, 18(48): 55-72. <https://doi.org/10.17141/iconos.48.2014.1209>
- Restrepo, Eduardo (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Editorial Universidad del Cauca. <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/intervenciones%20en%20teoria%20cultural-libro.pdf>
- Reynoso, Carlos (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales. Una visión antropológica*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Rivadeneira, Guadalupe (2013, septiembre 20). El Sumak Kawsay en Sumpa - Santa Elena. *La línea de fuego. Revista digital*. <https://lalineadefuego.info/el-sumak-kawsay-en-sumpa-santa-elena-por-guadalupe-rivadeneira-nunez/?amp=1>

- Rivera, Aída Sofía (2016). Etnografía acerca de la manera en que se piensan y se representan los bosques: reseña al libro *How forests think: Towards an Anthropology beyond the human*, de Eduardo Kohn. *Boletín de Antropología*, 31(52), 325-328. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a20>
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (1er digital ed.). Buenos Aires: Tinta Limón. www.tintalimonediciones.com.at
- Rivera Vélez, Fredy (1998). Los indigenismos en Ecuador: De paternalismo y otras representaciones. *América Latina Hoy*, 19, 57-63. <https://doi.org/10.14201/alh.2251>
- Rivera Vélez, Fredy (2003). Los indigenismos en Ecuador: de paternalismo y otras representaciones. En S. Pachano (Ed.), *Antología. Ciudadanía e identidad* (1ª ed., pág.: 377-393). Quito: Flacso. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/45154.pdf>
- Rodríguez Reyes, Abdiel (2016). El giro decolonial en el siglo XXI. *Revista Ensayos pedagógicos*, 11(2), 133-158. <https://doi.org/10.15359/rep.11-2.6>
- Rojas, Eduardo (2017). Derecho constitucional y colonialismo en América Latina: Reflexiones en torno al constitucionalismo social. *Revista de abogacía*, 1(1), 53-62. <https://publicaciones.unpaz.edu.ar/OJS/index.php/ab/article/view/6>
- Rojas, Axel y Restrepo, Eduardo (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Colección política de la alteridad. <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/Inflexion.pdf>
- Rosales, Enrique (2021, agosto 10). El agua que no llegó a la presa San Vicente. *Diario Expreso*. <https://www.pressreader.com/ecuador/diario-expreso/20210810/281943135942245>
- Saarinen, Jarkko (2020). *Tourism and Sustainable Development Goals. Research on Sustainable Tourism geographies*. Londres: Routledge.
- Saarinen, Jarkko, Rogerson, Christian (2013). Tourism and the millennium development goals: Perspectives beyond 2015. *Tourism Geographies: An International Journal of Tourism Space, Place and Environment*, 16, 23-30. <https://doi.org/10.1080/14616688.2013.851269>

- Salinas Arreortua, Luis Alberto (2014, mayo, 5-10). *Reformas neoliberales como mecanismos para la reestructuración del territorio en la Riviera Maya, México*. [Presentación de Conferencia]. XIII Coloquio Internacional de Geocrítica. El control del espacio y los espacios de control. Barcelona, España. <http://www.ub.edu/geocrit/coloquio2014/Luis%20Alberto%20Salinas.pdf>
- Sánchez-Parga, José (2008): Conflictividad socio-política noviembre 2007-febrero 2008. *Ecuador Debate*, 73, 23-39. <http://hdl.handle.net/10469/4141>
- Santana Talavera, Agustín (2001). *Antropología y turismo. ¿Nuevas hordas, viejas culturas?* Barcelona: Ariel.
- Schacherreiter, Judith (2014). *Das Landeigentum als Legal Transplant in Mexico*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Secretaría de Turismo (2020, diciembre 1). *Pueblos mágicos de México*. Gobierno de México. <https://www.gob.mx/sectur/articulos/pueblos-magicos-206528>
- Segato, Rita (2002). Identidades políticas/ Alteridades históricas: Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, 23(1), 239-275. <https://doi.org/10.34096/runa.v23i1.1304>
- Sepulveda, César (1967). Reflexiones sobre la Alianza para el Progreso. *Foro internacional*, 8(29), 68-79. <https://forointernacional.colmex.mx/index.php/fi/article/view/333>
- Shore, Cris (2010). La antropología y el estudio de la política pública: Reflexiones sobre la “formulación” de las políticas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 10, 21-49. <https://www.redalyc.org/pdf/814/81415652003.pdf>
- Sousa Santos, Boaventura (2005). Desigualdad, exclusión y globalización: Hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia. *Revista de Interculturalidad*, 1(1), 9-45. <http://hdl.handle.net/10316/41728>
- Sousa Santos, Boaventura (2009). *Una epistemología del Sur*. Madrid: Siglo XXI.
- Spicker, Paul (2006). *Liberty, equality, fraternity*. Chicago: Policy Press. <https://library.oapen.org/bitstream/id/04cb0317-f8a4-4559-b644-efc853ab2b21/9781847421647.pdf>

- Sturges, Judith (2004). Comparing telephone and face-to-face qualitative interviewing: a research note. *Qualitative Research*, 4(1), 107-118. <https://doi.org/10.1177/1468794104041110>
- Swords, Alicia y Mize, Ronald (2008). Beyond Tourist Gazes and Performances. U. S. Consumption of Land and Labor in Puerto Rican and Mexican Destinations. *Latin American Perspectives*, 35(3), 53-69. <https://doi.org/10.1177/0094582X08315790>
- Tamayo, Tito (2018). La política agraria en Ecuador (1965-2015). *Revista Economía*, 70(112), 89-120. <http://dx.doi.org/10.29166/economia.v70i112.2048>
- Torres, Alicia (2009). *Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los Kañaris, Ecuador* [Tesis doctoral, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales- Sede Ecuador]. Repositorio Digital Flacso Ecuador. <http://hdl.handle.net/10469/2474>
- Torres, Rebecca Maria y Momsen, Janet (2005). Gringolandia: The Construction of a New Tourist Space in Mexico. *Annals of the Association of American Geographers*, 25(2), 314-335. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2005.00462.x>
- Tourism & Leisure. (2009). Plan Integral de Marketing Turístico para el Turismo Interno de Ecuador, Pimte 2014. http://optur.org/pdf/PIMTE_2014-EDICION-Turismo-Interno.pdf
- Trier-Bienieg, Adrienne (2012). Framing the telephone interview as a participant centred tool for qualitative research: a methodological discussion. *Qualitative Research*, 12(6), 630-644. <https://doi.org/10.1177/1468794112439005>
- Urrego, Miguel Ángel (2018). Inconsistencias teóricas y políticas del giro decolonial en una época de auge de las extremas derechas en América Latina. *Devenires*, 19(38), 193-228. <https://devenires.umich.mx/devenires/index.php/devenires/article/view/173/145>
- Urry, John (2005). *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. California: SAGE Publications.
- Van Noorloos, Femke (2013). El turismo residencial: ¿Acaparamiento de tierras? Un proceso fragmentado de cambio espacio-espacial, desplazamiento y exclusión. *Alba Sud. Investigación y comunicación para el desarrollo*, (16), 2-25. <https://www.albasud.org/publ/docs/60.pdf>

- Vargas Soler, Juan Carlos (2009). La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía. *Otra economía*, 3(4), 46-65. <https://revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/view/1124/303>
- Velastegui, Luis Miguel y Veloz Cynthia Elizabeth (2007). *Elaboración del plan de contingencias para las operaciones hidrocarburíferas desarrolladas en el campo Gustavo Galino Velasco* [Tesis de Maestría inédita]: Escuela Politécnica Nacional, Ecuador.
- Viteri, Maria Amelia (2015). Cultural Imaginaries in the residential migration to Cotacachi. *Journal of Latin American Geography*, 14(1), 120-138. https://flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/%25f/agora/files/maviteri_jlag_cotacachi.pdf
- Wallerstein, Immanuel (2005). *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, Immanuel (2007). *Geopolítica y Geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Barcelona: Kairos.
- Walsh, Catherine (2002). La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador: reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (Eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (1ª. ed., pág. 175-214). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala.
- Walsh, Catherine (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signos y pensamiento*, 24(46), 39-50. <https://www.redalyc.org/pdf/860/86012245004.pdf>
- Walsh, Catherine (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político- epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, (9), 131-152. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a09.pdf>
- Wimmer, Andreas (2008). The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology*, 113(4), 970-1022. <https://doi.org/10.1086/522803>
- Yehia, Elena (2007). Descolonización del conocimiento y la práctica: Un encuentro diálogo entre el programa de investigación sobre

modernidad/colonialidad/decolonialidad Latinoamericanas y la teoría actor - red. *Tabula Rasa*, (6), 85-114. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n6/n6a05.pdf>

- Zapata Silva, Claudia (2018). El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina. *Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales*, (21), 49-71. <https://doi.org/10.4067/S0719-36962018000100049%20>

Registro de imágenes

- *Airbnb*. (s/f). Gráfico recuperado en 2021, enero 6 de https://www.airbnb.co.in/rooms/9756750/photos/100704225?source_impression_id=p3_1634371162_nnH6D5tK1vzxd3e
- Dogplayer (s/f [actualizado en 2022]). *La presa Daule-Peripa finaliza su construcción en diciembre de 1987 y permite la regulación y el control del comportamiento del agua*. (Imágenes). <https://docplayer.es/92305733-La-presa-daule-peripa-finaliza-su-construccion-en-diciembre-de-1987-y-permite-la-regulacion-y-el-control-del-comportamiento-del-agua.html>
- La ruta del Sol (2020, febrero 2). Santa Elena cuenta con 70 comunas con vocación productiva en agricultura, pesca, artesanía y turismo. [Imagen adjunta] [actualización de estado] <https://www.facebook.com/larutadelsolec/posts/2891838390869088/>
- El Universo (2019, diciembre 1). En Montañita armaron su propio patrullaje y garantizan la seguridad. *El Universo*. <https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples/webpage-website-references>
- Tripadvisor (s/f). *Fotos de Manglaralto Sunset Hostel*. Manglaralto Sunset Hostel. Recuperado julio 10, 2022, de https://www.tripadvisor.co/Hotel_Review-g2386831-d1048731-Reviews-Manglaralto_Sunset_Hostel-Manglaralto_Santa_Elena_Province.html#/media/1048731/106972119:p/?albumid=101&type=0&category=101

Documentos oficiales

- Congreso Nacional (1937, julio, 30). Codificación de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas (Decreto supremo 142). <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6614.pdf>
- Registro oficial 303. (2010, octubre, 19 [última modificación 31 de diciembre de 2019]). Código Orgánico de Organización Territorial [Cootad] <https://www.gob.ec/sites/default/files/regulations/2020-10/CODIGO-ORGANICO-DE-ORGANIZACION-TERRITORIAL-COOTAD.pdf>
- Registro oficial No. 55 (1997, abril, miércoles, 30). Ley de desarrollo agrario Ley Nr. 54. <http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/ecu4813.pdf>
- Registro oficial 46. (2005, junio, 24 [última modificación 8 de julio de 2019]). *Código Civil*. Recuperado de: https://www.registrocivil.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/05/Codificacion_del_Codigo_Civil.pdf
- Registro Oficial 449 (2008, octubre, 20). Constitución de la República de Ecuador. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. (2013). *Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. República del Ecuador, Consejo Nacional de Planificación. <https://observatorioplanificacion.cepal.org/sites/default/files/plan/files/Ecuador%20Plan%20Nacional%20del%20Buen%20Vivir.pdf>
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. (2017). *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021-Toda una vida*. República del Ecuador, Consejo Nacional de Planificación. <https://observatorioplanificacion.cepal.org/sites/default/files/plan/files/EcuadorPlanNacionalTodaUnaVida20172021.pdf>

ANEXOS

Anexo 1

Guion de preguntas a cabildos y exdirigentes

Guion de preguntas: Cabildo, exdirigentes

Nombre:
Función:
Cargo:
Edad:
Fecha:
Lugar:
Duración de la entrevista:
Observaciones:

Introducción. Presentación de la persona y su función

- 1) ¿Cuál es/ era tu función en el Cabildo?
- 2) ¿Es la primera vez que eres parte del cabildo?
- 3) ¿Qué requisitos son necesarios para ejercer tu función? (apellido correcto, capital social, económico)
- 4) ¿Que tienes que hacer en tu función? (ver si hay comprensión de la función que ejerce)
- 5) ¿Trabajas también en otra cosa? ¿En qué quieres trabajar después? (Ver si el trabajo en la Comuna es como un trampolín hacia la política/ puesto político? Ver cuánto tiempo puede dedicar a su función en el cabildo si esta con otro trabajo aparte)
- 6) Quien, para ti, en la Comuna es un ejemplo por seguir (valores, autoridades, poder simbólico).

Noción de desarrollo

- 7) ¿Qué quieres para la Comuna? (postura propia, visiones, aspiraciones)
- 8) ¿Tienen un plan de trabajo? ¿En qué consiste? (conocer el enfoque q da la directiva actual en la administración comunal).
- 9) ¿Qué se hizo este año? ¿En que trabajaron? (proyectos, implementaciones, cambios, dar idea hacia la visión del Cabildo actual)

- 10) ¿Hace falta algo? ¿Qué crees q hace falta? (Visión del Cabildo actual con relación al “bienestar” de la Comuna y su buen funcionamiento)
- 11) ¿Como lo puedes conseguir? (trabajos comunitarios, involucración de los comuneros, mayores ingresos, apoyo por parte del estado, contratos con inversionistas, convenios, etc).
- 12) ¿Hay trabajos comunales? ¿Cuáles son? ¿Quién participa? ¿Son pagados? (limpieza, gestión, comités).
- 13) ¿Son igual que antes o hoy son diferentes? (trabajos comunitarios, asistencia en asambleas, comités, programas, proyectos comunitarios, gestiones, etc.)
- 14) ¿Cuáles son los ingresos con lo que cuenta la Comuna cada mes? ¿De dónde vienen? (rentas, negocios, ventas, derechos de usufructo, publicidad)
- 15) ¿En qué se invierte este dinero? (independencia, autogestión)
- 16) ¿Del Estado, llega algún dinero a las Comunas? ¿Alguna vez ha llegado algo? ¿como? (Recursos estatales. ¿Las comunas tienen derecho de intervenir? ¿Cada comuna recibe un valor/atención diferente?).
- 17) ¿Cómo te parece que vengan inversionistas? (¿favoritismo hacia el capital foráneo? ¿Hay gente de afuera que han invertido en la comuna? ¿como?)
- 18) ¿Quisieras que vengan más? ¿Como se puede lograr? (facilitar la expención de escrituras públicas)
- 19) ¿Desde que llegaron los inversionistas/la gente de afuera, que cambio en la Comuna? (limitaciones, relaciones de poder, competencias, mayores ingresos, sustento laboral, etc.)

Comuna: estructuras internas, administración comunal/ territorial

- 1) ¿Para qué sirve una Comuna? (Definición, concepción de comuna)
- 2) ¿Desde cuándo son Comuna? (Año)
- 3) ¿Antes de estas Comunas que había? (conocimientos sobre su pasado, detectar posibles vacíos)
- 4) ¿Porque se hicieron comuna? (ejemplos... ¿para la defensa territorial?)
- 5) ¿Cuáles son los reglamentos internos? (enfocar también en los recientes cambios que se hicieron en las Comunas. Razón de los cambios y resultados).

- 6) ¿Si algún miembro comunal o del cabildo no cumple con los reglamentos internos, pasa algo? (grado de involucración del pueblo, justicia propia, ver como se resuelven conflictos internos)
- 7) ¿Para qué sirven las asambleas? (función, ver grado de importancia)
- 8) ¿Cuántas personas generalmente asisten en las asambleas? (Grado de participación)
- 9) ¿Quiénes son las personas que normalmente asisten? (jóvenes, mujeres, dirigentes, padres de familia)

Amenazas

- 10) ¿Crees que hay algún peligro actualmente para las comunas? (descomunización, mercantilización territorial, el ingreso de agentes externos, la falta de trabajo, pocos recursos económicos)
- 11) ¿Piensas que pueden dejar de existir? ¿Por qué? (Amenazas)

Intervenciones: instituciones externas y administración interna

- 12) ¿El Estado interviene en la Comuna? ¿De qué manera? ¿Qué hace? (especificar con quien tiene que lidiar la Comuna, intereses y poderes)
- 13) ¿Desde cuándo? ¿Como se nota? (origen, impacto)
- 14) ¿Lo hizo bien a la Comuna? ¿En qué sentido? (ver de qué manera la comuna tiene voz y votos en las decisiones y un papel participativo)
- 15) ¿Qué ha cambiado desde entonces? (cambios positivos, negativos, a favor o en contra de la intervención estatal. Impacto del Estado en la Comuna)
- 16) ¿Hay cosas en que el Estado no se puede meter? ¿Cuáles? (autonomía, administración propia).
- 17) ¿Te interesa mantener buenas relaciones con las instituciones gubernamentales? ¿Por qué? ¿Qué haces para mantenerlas? (relación estado comuna).
- 18) ¿Este año, que se hizo con su ayuda (del estado)? (proyectos, reglamentos, cambios, obras) Lo hizo bien a la Comuna? En qué sentido (ver de qué manera la comuna tiene voz y votos en las decisiones y un papel participativo)
- 19) ¿Qué otros proyectos se realizaron? (Gubernamentales y no gubernamentales)? (proyectos, etc.)

- 20) ¿Eso se realizó con otras instituciones? ¿Cuáles? (conocer actores claves)
- 21) ¿Como se hizo el contacto con estas otras instituciones? (¿las comunas buscan activamente crear vínculos con ONGS, universidades, etc. para realizar proyectos, etc.?)

Administración territorial

- 22) ¿Cuánta tierra tiene la Comuna?
- 23) ¿Cuántos lotes en el pueblo tiene cada comunero? (cantidad) ¿Cuánto puede pedir cada comunero actualmente? ¿antes?
- 24) ¿Hay comuneros que no tienen lotes? ¿Porque? (razones, distribución espacial)
- 25) ¿Como usan los lotes? (¿renta, casa, negocio, venta?)
- 26) ¿El cabildo tiene derecho a más tierra? (estratificación espacial) (mirar si los miembros/familiares del cabildo también tienen derechos)
- 27) ¿El comunero, como consigue terrenos en la Comuna? (administración)
- 28) ¿Cuál es la diferencia entre “traspasar”, “heredar” y “adjudicar” tierras? (especificar definiciones)
- 29) ¿Son procesos diferentes? ¿cómo funcionan? (diferencia, entender procesos administrativos territoriales internas)
- 30) ¿Puedes cambiar de lote si deseas? (libertades)
- 31) ¿El derecho a un lote también tiene el “no comunero”? (diferenciación)
- 32) ¿Alguien que no es de la comuna, que tiene que hacer para conseguir un lote? (tramites, pagos, etc.)
- 33) ¿Qué es el derecho de uso y usufructo? ¿Todos lo tienen?
- 34) ¿Hay también un derecho de uso y usufructo para no comuneros? (¿mensualidad es más alta, limitación de tiempo?)
- 35) ¿Hay que pagar algo a la Comuna? ¿Quién paga? ¿Para qué? ¿Cuánto pagas? ¿Cada cuándo? ¿Lo mismo corresponde a no comuneros? (administración territorial, diferencia entre comunero y no comunero).

Venta territorial

- 36) ¿Se ha perdido o vendido tierra en tu comuna? ¿Cuánta tierra? (conocer el grado del fraccionamiento)
- 37) ¿Cuándo empezaron las ventas? (origen temporal. Compara con el escenario macro de las políticas públicas (nacionales/ globales)
- 38) ¿Porque empezaron? (razones)
- 39) ¿Usted o alguien de su familia cuenta con escritura pública? (intereses propios de mercantilización territorial).
- 40) ¿Quisieras una?
- 41) ¿Si necesitarías vender, tú venderías? ¿Por qué?
- 42) ¿Sería mejor si los comuneros pudieran tener escritura pública? ¿Por qué? (opinión)
- 43) ¿Qué debo hacer para conseguir una escritura pública? (reglas informales)
- 44) ¿Hoy se vende más tierra que antes? (ver si el interés a la venta está relacionado con el aumento de la plusvalía)
- 45) ¿La venta de tierras beneficia a la Comuna o a alguien de la comuna?

Anexo 2

Muestra de registro de entrevistas, comuna Olón

Nombre	Función	Fecha	Lugar
Comunero J.R.	Presidente 2020	06.01.2020	Casa comunal
Agente bienes raíces F.C	Propietario	07.01.2020	Agencia
Comunero J.B	Secretario 2019	08.01.2020	Casa comunal
Comunero G.P	Exdirigente	09.01.2020	Su casa
Comunero C.S	Exdirigente	09.01.2020	Su casa
Comunera M.P	Comunera	13.01.2020	Su casa
Comunero J.T	Presidente Asociación de Turismo	16.01.2020	Su oficina.
Comunero J.B	Vicepresidente 2019/ 2020	13.12.2019	Centro Comunitario
Agente bienes raíces	Propietaria	07.06.2020	Cafetería
Comunero F.M	Expresidente	20.01.2020	Su casa
Comunero D.Z y T.	T. su novio, nativo, no afiliado	21.01.2020	Su trabajo
Comunero J.R	Secretario	22.02.2020	Casa comunal
Comunera E.B	Sindica	27.01.2020	Casa comunal
Comunero B.Y	Joven, presidente de la asociación N. G.	27.01.2020	Su trabajo
Comunero P.R	Mayor de edad	28.01.2020	Playa, en el negocio de su hijo
Señora C.B y M.G	Nativa, mayor de edad. C.B es partera	28.01.2020	Su casa
Comunera T.B	Tesorerera	03.02.2020	Su trabajo
Joven C.O	Nativa. Hija de P.O	04.02.2020	Su casa
Comunera L.R, esposo y papa	Mayor de edad	06.02.2020	Su casa
Comunero P.O	Exdirigente, padre de C.O	07.02.2020	Su casa
Joven C.M	Nativo, surfista	12.02.2020	La playa
Comunero R.R	Guardia comunitaria, el único.	12.02.2020	La playa.
Comunero H.S	Exdirigente. Tres años presidente, un año sindico	18.02.2020	Su casa
Socialización "Pueblos Magicós"	Ciudadanía, comuneros, inversionistas	02.03.2020	Casa comunal

Anexo 3

Muestra de registro de entrevistas, comuna Libertador Bolívar

Nombre	Función	Fecha	Lugar
Comunera R.M	Candidata presidencia GAD parroquial	23.02.2019	Mi casa
Comunero S.S	Candidato presidencia GAD parroquial	03.03.2019	Mi casa
Residente Y.R	Abogado	13.04.2019	La playa
Comunera A.A	Funcionaria publica	12.01.2021	Su casa
Comunera Z.P	Secretaria 2021	12.01.2021	Casa comunal
Comunera A.A	Funcionaria publica	13.01.2021	Recorrido por la comuna
Comunero P.S	Exdirigente y veterano	13.01.2021	Recorrido por la comuna
Comunero C.F	Propietario hotel	13.01.2021	Su casa
Comunero E.R	Expresidente	14.01.2021	Su trabajo
Comunero J.A	Presidente 2021	14.01.2021	Su casa
Comunero T.B	Veterano	15.01.2021	Su casa
Comunero P.B	Veterano, inspector comunitario	15.01.2021	Su casa
Comunero C.A	Exdirigente, hermano de J.A	15.01.2021	Su casa
Comunera R.M	Presidenta 2018, secretaria 2020, exasambleísta	16.01.2021	Su casa
Residentes Y.R e I.C	Fundación C.M	16.01.2021	Su hotel
Comunera A.A	Funcionaria publica, exdirigente	17.01.2021	Su casa
Comunero I.B	Vicepresidente 2020	19.01.2021	Su casa
Comunera G.F	Hermana de Z.P	20.01.2021	Su trabajo
Comunero A.	Joven	21.01.2021	Su trabajo
Comunera B.R	Tesorera 2020 y 2021	22.01.2021	Su casa
Comunero S.S	Presidente 2020	22.01.2021	Su casa

Anexo 4

Muestra de registro de entrevistas, comuna Montañaíta

Nombre	Función	Fecha	Lugar
Comunera R.V	Consejal de Santa Elena	16.02.2019	Mirador de Montañaíta
Comunero R.P	Defensor de tierras comunales	11.04.2019	Cafetería Montañaíta
Comunera G.	Secretaria cabildo 2018	01.09.2018	Casa comunal
Comunero L.P	Presidente cabildo 2018	01.09.2018	Casa comunal
Comunero C.V	Residente. Miembro comisión de turismo	02.02.2021	Malecón Montañaíta
Comunero D.B	Residente. Síndico cabildo 2021	06.02.2021	Casa comunal
Comunero F.P	Exdirigente	06.02.2021	Su casa
Comunero F.V	Veterano	11.02.2021	Su casa
Comunero F.G	Veterano	12.02.2021	Su casa
Comunera G.B	Presidenta cabildo 2019	13.02.2021	Escuela de Montañaíta
Comunero I.P	Presidente cabildo 2015 y 2016. Síndico cabildo 2019. Tesorero cabildo 2012	16.02.2021	Su trabajo
Comunero I.P	Presidente cabildo 2015 y 2016. Síndico cabildo 2019. Tesorero cabildo 2012	18.02.2021	Su trabajo
Comunera R.V	Consejal de Santa Elena. Presidenta cabildo 2021 y 2022	06.03.2021	Casa comunal
Comunero E.Y	Comunero activo	23.02.2021	Su casa
Comunero M.M	Administrador cabañas Montañaíta	10.03.2021	Cabañas Montañaíta

Anexo 5

Muestra de registro de entrevistas, funcionarios públicos

Nombre	Función	Fecha	Lugar
P.L	Especialista de gestión y promoción turística. Mintur Santa Elena	15.01.2020	Su oficina. Centro de atención ciudadanía (CAC).
C.S	Abogada, Defensoría del Pueblo. Santa Elena	22.01.2020	Su oficina. Defensoría del Pueblo
S.N	Abogada. Subsecretaria de tierras. MAG, Santa Elena	22.01.2020	Su oficina. MAG, Santa Elena
J.M	Juez. Judicatura de Manglaralto	23.01.2020	Mi casa
M.A	Gerente de la empresa municipal Emuturismo, 2020. Asambleísta, 2022	29.01.2020	Su oficina. Emuturismo.
J.A	Funcionario, departamento de Catastro, Municipio de Santa Elena.	29.01.2020	Departamento de Catastro. Municipio, Santa Elena.
G.S	Abogada. Registro de propiedad, Santa Elena	05.02.2020	Su oficina. Registro de propiedad, Santa Elena
W.Y	Presidente GAD Manglaralto	13.02.2020	Su oficina. GAD Manglaralto
J.M	Juez. Judicatura de Manglaralto	03.03.2020	Su oficina. Judicatura Manglaralto
Socialización proyecto "Riviera del Pacifico"	Asociaciones turísticas, propietarios, Mintur	27.02.2020	Centro de atención ciudadanía (CAC).
J.M	Juez. Judicatura de Manglaralto	17.02.2020	Mi casa

Anexo 6

Muestra de registro de entrevistas, otros

Nombre	Función	Fecha	Lugar
J.Q	Comité de tierras, Fedecomse	10.06.2019	Fedecomse, Santa Elena
P.S	Exasesora Federación Comunas Guayas. Asambleista 2021	19.03.2019	Su casa. Guayaquil
H.C	Comunero Valdivia. Acusado en un litigio de tierras.	30.05.2019	Su casa. Comuna Valdivia
S.R	Representante Conaie, región Costa.	03.02.2020	Su oficina. Comuna Olón
L.P y L.	Presidente y Síndica Fedecomse 2020.	13.02.2020	Su oficina. Fedecomse, Santa Elena
D.y D.	Residentes, expats, comuna Olón.	17.02.2020	Su casa. Comuna Olón
D.A	Residente, <i>expat</i> , comuna Olón.	19.02.2020	Cafeteria, Olón
F.R	Abogado	23.01.2021	Su casa. Comuna Montañita