



HAL
open science

PERFORMATIVIDAD DE LAS RELACIONES Y EXPRESIONES SOCIALES EN LAS DINÁMICAS RURALES EN EL CENTRO NORTE DEL ECUADOR

Ana Gendron

► **To cite this version:**

Ana Gendron. PERFORMATIVIDAD DE LAS RELACIONES Y EXPRESIONES SOCIALES EN LAS DINÁMICAS RURALES EN EL CENTRO NORTE DEL ECUADOR. XIV Congreso de Antropología: Antropologías en transformación, sentidos, compromisos y utopías, Sep 2017, Valence, España. hal-01629075

HAL Id: hal-01629075

<https://hal.science/hal-01629075>

Submitted on 6 Nov 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

PERFORMATIVIDAD¹ DE LAS RELACIONES Y EXPRESIONES SOCIALES EN LAS DINÁMICAS RURALES EN EL CENTRO NORTE DEL ECUADOR

Ana Gendron

anagendron@orange.fr

IHEAL / CREDA

Si, la definición de territorio rural en las sociedades europeas se ha basado generalmente en factores como la baja densidad demográfica, las actividades económicas relacionadas con el uso del suelo agrario y forestal, y una difícil conectividad con los territorios urbanos. En la actualidad es necesario renovar las categorías de análisis para dar cuenta de la diversidad de las dinámicas puestas en marcha.

La oposición urbano/rural no es suficiente para entender la realidad de los grupos humanos involucrados. Para comprender los cambios socioculturales contemporáneos dentro de estos contextos, es necesario partir de las formas que la población local utiliza para crear su propia sociedad. Es decir, en tanto que actriz y no como observadora pasiva o víctima del proceso de transformación socio político y económico en la que esta sociedad está inserta.

En el caso de países como Ecuador, hoy en día, uno de los nuevos rasgos del contexto rural es la presencia de múltiples actores, la coexistencia de diversos modelos de agricultura y la sustitución de los cultivos de subsistencia por cultivos destinados a la comercialización.

La presencia de nuevos actores, implica un análisis de la ruralidad a diferentes escalas, que determine el rol que cada uno de ellos tiene, en la definición de las funciones globales de la ruralidad.

Es necesario también distinguir las formas de gestión colectiva que se llevan a cabo cuando la acción pública está ausente, es decir definir cómo lo político es asumido y reapropiado a nivel local.

¹ El término performatividad recurre a la idea de Austin (1975) sobre la capacidad que tienen los “actos de habla” de convertirse en acciones y transformar la realidad o el entorno.

De acuerdo con este análisis, se propone abordar aspectos como los derechos a la propiedad o el acceso a los bienes comunes, desde un punto de vista antropológico que da prioridad a las diversas formas de expresión que los actores sociales utilizan para comunicar, resolver conflictos e intercambiar. Expresiones que utilizan diferentes registros como rituales, míticos, políticos, entre otros.

En otras palabras, se da prioridad a la observación y análisis de las relaciones sociales que forman parte de la cotidianidad y son la expresión de la vida misma. “Los conjuntos de relaciones sociales no solo condicionan el cómo los seres humanos viven, sino además el cómo forman sus relaciones de producción [...], las conciencias y conductas que son características de cada época histórica, (Fracchia, 1991)”.

Como una crítica a la postura tradicional que consiste en presentar estas dos categorías como opuestas, este análisis parte en primer lugar desde el examen de la complementariedad entre lo urbano y lo rural. En el segundo apartado, se perfilan los principales rasgos de las nuevas Constituciones de 1998 y 2008 y sus consecuencias en la organización social de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas y campesinas. El tercer apartado, considera la importancia del conjunto de relaciones sociales, explora la participación e intereses de los diferentes actores involucrados. Todo esto a través del análisis del material etnográfico recogido en la Comunidad de San Esteban, perteneciente a la Confederación de Pueblos Kayambi.

1. Rural y Urbano: dos categorías complementarias y distintas

La principal dificultad al momento de definir el espacio rural en relación al espacio urbano, es el hecho de que en el contexto actual, ambos espacios se encuentran interconectados. Lo urbano y lo rural han dejado de ser mundos separados, existe una interacción constante que es el resultado de la propia actividad histórica.

La tendencia hacia la globalización cultural y espacial, hace que los modos de vida y de producción, sean semejantes tanto en contextos urbanos como rurales. En Ecuador, lo que aún continúa diferenciándolos es su paisaje natural, sonoro o arquitectónico y en algunos casos las características de la población que los habita.

La postura tradicional define a estas dos categorías por oposición, y la mayoría de las veces en términos de desarrollo desigual, realzando lo urbano como símbolo de prosperidad y

subestimando lo rural, que según las leyes del desarrollo capitalista debe continuar evolucionando hasta alcanzar el nivel de lo urbano.

De todos modos, los discursos sobre el combate a la pobreza en el campo no hacen referencia a la eliminación de la desigualdad en el acceso a recursos productivos, como la tierra; sino a la transformación de la cultura campesina, considerada como atrasada, por una de innovación que impulse el crecimiento económico.

Así mismo, es indudable que el imaginario social se ha nutrido de los valores que se han acordado a estos dos términos, los cuales varían según los contextos y las épocas.

En el contexto actual, la complejidad -que guardan estas dos categorías- está relacionada con la manera como los seres humanos viven y circulan en el espacio, Marx utilizaba la noción histórica de naturalezas humanas en plural, haciendo referencia a la ausencia de una esencia singular de la naturaleza humana. Lo cual quiere decir que “existe una interacción dialéctica entre el sustrato biológico, que dota a todos los miembros de las especies con ciertos potenciales, y el conjunto de relaciones sociales que forman la vida cotidiana en los mundos en los cuales viven y en los cuales se producen, reproducen y, a veces, cambian (Thomas Patterson, 2014:78)”.

2. Cambios Constitucionales y Movilizaciones Sociales: el contexto contemporáneo del Ecuador.

A partir de los años 90, los cambios institucionales y políticos que exigen las organizaciones indígenas y campesinas, los importantes y novedosos avances normativos de la Constitución de 2008, caracterizan este nuevo contexto. A estos factores se suma la situación del contexto mundial y de la crisis alimentaria. El análisis se sitúa entonces entre dos dimensiones: las características y límites del modelo primario agro exportador y la economía familiar campesina que exige un nuevo marco constitucional bajo un enfoque de soberanía alimentaria.

Desde la Constitución del 2008, la soberanía alimentaria es un eje en disputa y de importante debate, no solo para las organizaciones indígenas y campesinas del Ecuador, sino para la sociedad entera.

Según el artículo 281 de la Constitución del 2008, [la] soberanía alimentaria constituye un objetivo estratégico y una obligación del Estado para garantizar que las personas, comunidades,

pueblos y nacionalidades alcancen la autosuficiencia de alimentos sanos y culturalmente apropiados de forma permanente (Constitución del Ecuador 2008, artículo 281).

La soberanía alimentaria está articulada con otros postulados en la Constitución: el Sumak Kawsay o el Buen Vivir como principio de un nuevo régimen de desarrollo (artículo 275), el derecho a la alimentación como un derecho humano (artículo 13), y el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos bajo el principio de igualdad de derechos (artículos 10 y 11). Así, los avances constitucionales marcan una nueva ruta político-institucional que implica transformar el rol del Estado y colocar a la economía familiar campesina en el centro de la política agraria.

Sin embargo, en Ecuador se ha subestimado las potencialidades de los pueblos indígenas en tanto que actores políticos, económicos y creadores de su propia historia. Lo que se traduce por una incompreensión entre las diferentes culturas y la incapacidad de asumir la dinámica de los saberes ancestrales que atraviesan el conjunto de prácticas sociales de la sociedad ecuatoriana.

A partir del levantamiento indígena de 1990, el debate sobre la representatividad y la visibilidad de los pueblos indígenas al interior de la sociedad ecuatoriana tomó fuerza y se situó en el centro de las discusiones políticas que legitimó la lucha política y cultural de las nacionalidades y pueblos indígenas; y contribuyó así, a que la sociedad ecuatoriana tomara conciencia de la importancia de la diversidad cultural del país.

Esta situación se manifestó en los cambios constitucionales hechos en 1998 y en el 2008. No obstante, la transición que experimentó la sociedad ecuatoriana en su conjunto, no estuvo libre de la tensión que recayó sobre la totalidad de la cultura. El sistema de poder, las relaciones de propiedad, las instituciones religiosas, políticas y económicas fueron influenciadas por este proceso y surgió: o más bien se acentuó, dentro de la sociedad ecuatoriana, la reflexión que parece estar siempre latente sobre la ruptura con la cultura tradicional o, al contrario, la preservación de esta cultura.

Cultura que se identifica con lo indígena, lo ancestral, que crea una supuesta identidad ecuatoriana, convirtiendo los elementos de esta cultura en objetos políticos. Como hemos mencionado, en Ecuador este debate se expresó en los cambios constitucionales que contribuyeron finalmente a que la Constitución del 2008, en el Art. 1, declarase que: “El Ecuador es un Estado [...], independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico”.

Es así que las Constituciones de 1998, y luego la del 2008, al reconocer los derechos colectivos de los pueblos y naciones indígenas, fijan un objetivo de desarrollo de las comunidades sobre la base de los saberes ancestrales y el derecho consuetudinario, buscando revitalizar la identidad cultural y la cosmovisión andina. Pero, ¿cuáles son esos saberes y derechos que son reivindicados políticamente? ¿Corresponden a las realidades de las comunidades indígenas, negras u otras? ¿Permiten un desarrollo concreto de estas comunidades? ¿Se sienten implicados los pueblos indígenas en este proceso político y cultural?

Los cambios constitucionales y el incremento de políticas culturales a favor de los “pueblos ancestrales” en Ecuador, están en relación con el contexto político y económico actual del país, responde también a la demanda de la economía cultural a nivel mundial. La industria de la cultura ha encontrado en las nociones de Multiculturalidad, Sumak Kawsay, Desarrollo Sostenible, Shamanismo, formas de ampliar su mercado. Nociones que, pese a estar dentro de la constitución están lejos de materializarse, se las mantiene folclóricamente vivas, pero sin ningún sentido concreto ni real para las comunidades indígenas, urbanas o rurales.

En términos genéricos, sostiene Thompson (1979), la ley cuenta con una lógica propia, que implica - desde el punto de vista de su función de legitimación del poder de clase - que no puede mostrarse como flagrantemente parcial e injusta. En ciertos casos las clases subalternas usarán la ley de las clases dominantes como forma de resistencia a la opresión.

Es por ello que nos interrogamos sobre los aspectos fundamentales que tienen que ver con la redacción de las nuevas Constituciones ecuatorianas, que otorgan una legitimidad sin precedentes a los pueblos indígenas y consideran sus saberes ancestrales como bienes inestimables de la Nación. Pues existe una paradoja entre el rol del Estado como garante de la preservación de las culturas indígenas y la poca estima que el Estado y la Nación ecuatoriana han demostrado por estos pueblos, lo cual se evidencia en los niveles de exclusión y pobreza en los cuales vive la población indígena, en áreas urbanas como en áreas rurales.

Ahora bien, la dificultad del estado ecuatoriano a concretizar leyes, normas, y políticas a favor de los pueblos indígenas y campesinos no puede traducirse en rechazo de este tipo de procesos. Pues como lo sostiene Thompson, las leyes no son simples instrumentos de la clase dominante. Es por tanto preciso reconocer que la ley, o las leyes, no son un simple medio de enmascaramiento y mistificación de la realidad, sino también una modalidad de establecimiento de un campo

hegemónico, que además tiene unas características, historia y dinámica evolutiva autónoma; es lo que se constata en el caso ecuatoriano.

El efecto de los procesos de resistencia indígena y campesina que marcaron la década de los noventa - no solo en Ecuador, sino en el resto de América Latina - aún están por medirse, pero lograron permear el sentido común de la población, ampliar los marcos de debate político y ubicar una agenda de democratización de la sociedad.

3. Una aproximación hacia la dinámica rural: el caso de los kayambi

Inmerso en los contextos sucesivos de la encomienda, la hacienda y el huasipungo, el pueblo Kayambi ha sido actor y testigo de los cambios generados en su organización social. En el contexto neo-liberal, los Kayambi, deben imaginar permanentemente la forma de sus intercambios al interior como al exterior de las comunidades.

El sistema de hacienda parece haber marcado profundamente la historia social, económica y política de la población indígena, M. Becker indica que la encomienda, como la hacienda y la parroquia fueron designadas como espacios políticos para la cristianización e hispanización de los indígenas y al mismo tiempo esas instituciones constituían una estructura administrativa para la extracción de la fuerza de trabajo y de los impuestos (2009:31).

El régimen de hacienda y la instauración del huasipungo, a pesar de sus efectos negativos, se piensa que no alteraron los principios de la organización social indígena. Si bien los principios de funcionamiento de la hacienda no compartían la lógica que guiaba las actividades productivas indígenas, es posible pensar, que por sus características, existió una continuidad entre la hacienda y la posible existencia de una institución prehispánica, con la cual mantenía ciertas correspondencias de principios.

La transición entre el régimen de hacienda a un régimen comunitario, después de la Reforma Agraria, constituye un proceso en el cual se evidencian cambios estructurales que se reflejan en las prácticas rituales. Cuando la figura del hacendado desaparece, se constata el debilitamiento de ciertos intercambios y actos rituales que sostenían la relación entre el patrón y el trabajador.

Sin embargo, la separación entre los huasipungueros y la hacienda, no fue inmediata. Durante muchos años más, numerosos huasipungueros continuaron trabajando para las pocas haciendas

que se mantuvieron, pero una cantidad significativa de comuneros decidió migrar temporal o permanentemente hacia las ciudades.

A pesar de los efectos negativos de la migración, como el abandono de la tierra, la pérdida de la lengua, la ruptura de la estructura de parentesco, el factor migratorio contribuyó de alguna manera a tejer redes de relaciones entre lo urbano y lo rural. Este sistema de relaciones se reactiva al momento de las fiestas y crea una identidad de grupo.

Existe una continuidad entre el espacio rural y el espacio urbano, que se manifiesta a través de los actos rituales, pues estos fluyen dentro del espacio comunitario local y se despliegan hacia los espacios urbanos, motivados por los efectos migratorios. Los actos rituales conectores de espacios, actúan entre lo local y lo global.

En la región norte del Ecuador, los rituales ligados al solsticio, dividen a las comunidades según el culto a San Pedro, o a San Juan: la relación conflictiva pero también complementaria entre San Pedro y San Juan, constituye el elemento de división y motivo de enfrentamiento entre las comunidades durante las batallas rituales (tinku) que tienen lugar cuando se realiza la Toma de la plaza.

En el tiempo de las haciendas el enfrentamiento estaba vinculado a la pertenencia a haciendas diferentes. En efecto, San Juan se celebraba sobre todo la región de Imbabura, de Pesillo y de Muyurco mientras que San Pedro se celebra en las regiones de Cayambe, Cagahua hasta Guayllabamba.

Así las fiestas de San Pedro, que se mantienen como un momento importante de la vida social de las comunidades del norte del Ecuador, van saliendo poco a poco de los límites comunitarios y gracias a las relaciones de parentesco y de compadrazgo, se celebran en contextos urbanos nacionales e internacionales. Las fiestas, con los rituales que se asocian a ella son siempre el momento de reforzar o de crear lazos de solidaridad, son además momentos en los que se construye colectivamente una identidad social.

Generalmente la definición y comprensión de lo que es lo urbano y lo rural parte de principios políticos, de leyes, normas, que estructuran el espacio. Renovar las categorías de análisis permitiría dar cuenta de la diversidad de dinámicas puestas en marcha al momento de configurar los espacios urbanos y rurales.

Durante los últimos cuarenta años la región de Cayambe ha conocido una transformación singular de su paisaje físico, económico y social; de una zona dedicada a la cultura de cereales, pasó a ser

una zona de gran importancia lechera, hasta convertirse en el lugar predilecto para la producción de rosas para la exportación.

Varias empresas de producción florícola se han instalado en esta zona creando una fuerte demanda de mano de obra. En sus inicios la actividad florícola, limitó la migración de la población rural hacia las ciudades y se convirtió en un imán que atrajo mano de obra hacia las zonas involucradas. A pesar de que en ciertos aspectos las condiciones de trabajo han mejorado, la precariedad no ha desaparecido y nuevamente se constata una migración cada vez mayor, especialmente de los más jóvenes en busca de nuevas oportunidades laborales, lo cual provoca nuevas modificaciones en la estructura social de las comunidades.

3.1. La Comunidad y los nuevos actores del espacio rural

El proceso de transición entre el régimen de hacienda y la redistribución de tierras consecutiva a la reforma agraria, se acompaña de la presencia de nuevos actores en el contexto rural, que han incidido en la vida social y ritual de las comunidades.

En este mismo contexto, se van formando las instituciones comunitarias, que asumen el rol de mediadores entre las comunidades y las instituciones externas (ONG, Estado).

La Comunidad es considerada generalmente como una especificidad indígena, como una forma de organización social que permite la utilización de ciertos recursos o bienes colectivos, tales como el agua u otros servicios comunes que las familias no pueden manejar individualmente, (E. Ferraro, 2004 :62).

La formación de comunidades, fue un hecho fundamental dentro del debate sobre la organización territorial y poblacional a nivel nacional, (Mercedes Prieto, 2015: 18-27).

Dentro de este contexto surgen dos formas organizativas: la comuna y la comunidad.

La comuna es una forma jurídica reconocida por la Ley de comunas de 1937. Esta forma de organización no es propia del pueblo indígena. Al contrario la comunidad es considerada como una especificidad indígena que supone la administración colectiva de la tierra y de los trabajos que están en relación.

En la actualidad varias organizaciones poseen el doble estatus de comuna y de comunidad. A pesar de las críticas hechas a la Ley de comunas, por considerarla una medida que no toma en cuenta las particularidades de la organización andina, que refuerza el control del Estado sobre

estas organizaciones y favorece su asimilación dentro del orden capitalista, para las comunidades el acceso a ciertos recursos y servicios es solamente posible en tanto que comuna.

La institución comunitaria se va construyendo por los actos cotidianos que organizan la vida social, política, económica y ritual de los Kayambi. La comunidad no es una estructura social homogénea y sin fragmentaciones internas, sus fronteras, (F. Barth, 1995), están marcadas por creencias y por el culto a las divinidades. Los ritos, los mitos, la lengua constituyen el sistema simbólico del cual surge una representación socialmente compartida de lo que es la comunidad.

3.2. Prácticas agrícolas

La situación actual de los kayambi y en general de la población rural es el resultado de un largo proceso de adaptaciones, de exclusiones, de innovaciones, en el cual las comunidades indígenas y campesinas, aún mantienen una relación particular con su entorno natural y geográfico.

La reforma agraria facilitó el proceso de mercantilización de la tierra, en el cual su valor comercial y su posesión como bien de producción prevalecen sobre el valor social. Así mismo, el modelo económico de comercialización prevalece frente al modelo de agricultura de subsistencia. La agricultura se orienta hacia los monocultivos, que se relaciona con el uso intensivo del suelo, para aumentar el rendimiento productivo, para lo cual se hace necesaria la concentración de la tierra y del agua y la utilización de fertilizantes.

Frente a esta situación las comunidades indígenas y campesinas han puesto en marcha formas de gestión colectiva, para asumir desde lo local, los desafíos a los cuales las confronta este nuevo contexto político, económico y social. En este sentido Patterson plantea que “los seres humanos son criaturas sensuales activas que perciben el mundo a su alrededor [...], decir que los seres humanos son parte de la naturaleza significa que también son organismos sensibles que están implicados activamente en el mundo en el cual viven (2014: 80-81)”.

Es así, que el modelo de agricultura que manejan las comunidades indígenas y campesinas no se rige exclusivamente por la racionalidad productiva, ella está ligada a la administración de la fuerza de trabajo familiar, que no se reproduce exclusivamente de la producción agrícola, sino que debe recurrir a ingresos por fuera de la finca o parcela, incluso –dependiendo de los casos– los ingresos extra-parcelarios son mayores y depende de estos para mantenerse como familias “campesinas”.

Sin embargo, lo que caracteriza el modelo de producción agrícola en las comunidades indígenas es la persistencia de un sistema de intercambios, así como la continuidad y la transmisión de prácticas locales, orientadas a mantener la diversidad en los cultivos y la gestión de los riesgos, con estrategias de adaptación a los cambios climáticos, todo ello bajo difíciles condiciones materiales y de infraestructura.

La división social del trabajo, el origen de ciertas prácticas agrícolas, encuentran su justificación en los relatos míticos. Así como la solución de conflictos comunales, requiere un diálogo en el cual la expresión de los ancianos es esencial. Parece ser que las relaciones sociales que fundan la organización comunitaria difieren de otro tipo de relaciones, en el hecho de que se sostienen sobre un modelo de producción que no es necesariamente material y orientado hacia la productividad.

Las palabras de Antonio Lanchango, comunero de San Esteban, son una expresión de la relación que existe entre el mito y las prácticas sociales, al mismo tiempo que nos muestran la dinámica de estos relatos y su capacidad a convertirse en la expresión de la realidad del momento, de una comunidad en un contexto preciso de su historia.

Queremos así presentar dos versiones recogidas en la comunidad de San Esteban, la primera en mayo del 2008 y la segunda en julio del 2013. Los dos relatos fueron narrados por Antonio Lanchango y ambos abordan el mismo tema. Veremos que en el primer relato Antonio opta por introducir una continuidad entre los hechos narrados en el relato mítico y las prácticas sociales concretas, que ha observado en su infancia.

“Una señora, en ese tiempo ¿que sería Inca, que sería? Que dizque ha estado en una ladera, haciendo de fregar la quinua, pero no dizque tenía nada en que... Dizque sabía estar haciendo maleta en una [...] Como diciendo, la cobija del borrego, la lana, esa lana dizque ha estado tendiendo, escarmenando, así, para hacer maleta la quinua. Entonces, dizque por ahí, asomo, virgencita María, dizque dijo: hijita, así ca nunca has de poder hacer maleta la quinua. Vera, aprenderás, -dizque ha dicho-. La quinua, esta lana, tiene que ir, tu marido a hilar, primero pone a hilar y ese hilo tu marido tiene que aprender a tejer. Haciendo bayeta la lana, haciendo bayeta, ahí has de poder hacer maleta la quinua. El hombre tiene que aprender a tejer también, a tejer hilos de la lana. Entonces, ahí tejiendo, ya se hace tejido bien. Es una mantita larga o ancha, que sea cociendo con hilos, de ahí se hacía anchita la bayeta. En ese « anchi » [a continuación] ya han aprendido a hilar la lana, a mandar donde los obreros a tejer. Yo no he aprendido, mi difunto papacito si sabía tejer, el sí aprendió a tejer, a hilar la lana a tejer, mi difunta mamita hizo de hilar la lana, sacaban ovillos grandes eso mi difunto papacito, mi mamita le mandaba donde unos obreros que saben tejer, allá mandaba a tejer la bayeta. Entonces venían unos cuarenta brazos de... varas, de la tela, de lana, eso vuelta midiendo le cocía, unía los filos así, de ahí hacia anchito la bayeta, la manta. Ya con eso así, hacían la maleta, con las puntas que sobran se le ajusta contra el

hombro, aquí en el pecho se hace un nudo grande, se amarra bien y ya está cargado, ya. Mi difunta mamita como todavía era joven avanzaba a cargar quintal, cargaba papas, cargaba ocas, cargaba maíz [...] (Antonio Lanchango, mayo del 2008)”.

El segundo relato de Antonio, cuyo contenido varía por ciertos elementos con respecto del primero, comparte una forma y un fondo semejante con el primero. En los dos casos el narrador, Antonio, ha estructurado sus relatos dentro del marco de la organización social de la comunidad. A pesar de sus diferencias los dos relatos hacen referencia al sistema social que los contiene y no pueden ser analizados e interpretados que dentro del contexto rural y comunitario. Ya que a pesar de que los fenómenos evocados en los dos relatos son multidimensionales, estos relatos han escogido y privilegiado un solo aspecto de la realidad.

“Vino nuestra Madre Santísima, y allá ha habido mujeres naturales. Entonces, dizque una mujercita, estaba llorando tendiendo la lana así, para hacer la maleta la quinua. Y la señora no dizque ha podido hacer la maleta la quinua. Entonces estando así llorando, llorando, sin poder hacer la maleta de quinua [...] Entonces, dizque llegó mamita, Virgen María. Dizque dice: mijita, dizque dice. Aquí nunca has de poder hacer maleta la quinua. Veras así se hace: se le coge la lana, se le escarmena, se le hila. Hilando, a tu marido has de mandar que haga de tejer, haciendo mantita o bayeta. Ahí has de poder hacer maleta la quinua, dizque dijo la mamita Virgen María. Ahí dizque ella aprendió a hacer huango. Primeramente escarmenando, después hace huango y de ahí sigue haciendo quintalito de papas, dizque hizo con el sigsig [planta gramínea]. Hilando la lana, ahí dizque comenzó a mandar, ovillos grandes de hilos. Entonces esos hilos dizque le mando a tejer, pero el marido no dizque atinaba ni como urdir, ni como tejer. Por ahí dizque llevo, papá diosito, ya llevo... Entonces dizque dice, así has de hacer. Así urdirás, así tejerás. Así haciendo bayeta, ahí has de poder hacer maleta la quinua, dizque le dice.

Y así dizque hizo de hilar, de tejer. La bayeta de coger, entonces dizque tejía y le volvía a coser, así de largo. Ahí dizque ya pudo hacer como bayeta para cargar, hacer maleta la quinua. Jesucristo hizo de aprender a tejer y la Mamita Virgen María vuelta hizo aprender a hilar. De ahí ca, gente más antigua no dizque podían hacer nada. No dizque podían tejer, hilar, nada, ni coser. Entonces, mamita Virgen María dizque les ha hecho aprender hacer la ropa. Primero de la lana recortando así las manguitas o así no más como chaleco [...] así dizque van aprendiendo a coser (Antonio Lanchango, julio del 2013)”.

Los relatos míticos no son descripciones de la realidad; no son descriptivos sino que más bien evocan una realidad. Y el hecho de ser sistemas cerrados en sí mismos, les da una apariencia fantástica.

A pesar de que la penetración del capital agroindustrial ha transformado la lógica de reproducción económica y ha tenido incidencias en la vida social y cultural de las comunidades, los sujetos rurales continúan a producir colectivamente un sistema social que les permite transmitir y perpetuar elementos fundamentales de su identidad social.

3.3. Derechos a la propiedad y gestión de bienes comunes

Los kayambi, reconsideran constantemente su relación colectiva al espacio y al tiempo y su relación a los contextos en los cuales son actores, a través de sus relatos míticos.

La configuración del territorio expresa la dinámica de relaciones entre los diferentes actores que lo componen. El territorio tiene un contenido socio-cultural, que da cuenta de la interacción entre los actores locales y de estos con otros actores, cada uno con intereses diferentes.

En los años 1975, lo que hoy es la comunidad San Esteban comenzó el proceso de delimitación del páramo, cuya apropiación definitiva fue el resultado de un largo proceso administrativo que se conjugó con fuertes reivindicaciones sociales y que al final provocó conflictos de límites con la comunidad vecina de Caucho Alto.

La comunidad San Esteban terminó cediendo 30 hectáreas de páramo a la comunidad de Caucho Alto. Sin embargo, al momento de llegar a este acuerdo, Caucho Alto no contaba aún con el estatus de comunidad, por lo cual la donación se la hizo de manera oral, sin que existiera un documento escrito que inscriba los hechos.

Esta situación no generó ningún inconveniente hasta el momento en que Caucho Alto fue reconocida como comunidad y una delimitación física más precisa de la comunidad se hacía necesario. Es así, que en el año 2000 las comunidades llegan a un nuevo acuerdo, a través del cual deciden que las 30 hectáreas sean gestionadas de manera común entre las dos comunidades. Como la primera vez el acuerdo se hace oralmente durante las asambleas comunitarias y durante quince años la gestión del páramo está a cargo de las dos comunidades.

En el 2015 los gobiernos centrales, buscan aplicar la “Ley para la fijación de límites territoriales internos”. En efecto, un decreto presidencial obliga a todos los gobiernos autónomos y descentralizados, que para el ejercicio de sus competencias y por mandato constitucional deben proceder a una delimitación física precisa de sus territorios. Esta disposición saca a la luz nuevamente el problema limítrofe entre San Esteban y Caucho Alto. El conflicto toma otra dimensión, pues el contexto en el cual las discusiones tienen lugar es diferente y la calidad y la cantidad de actores que intervienen en las negociaciones es mayor.

Es así, que las conversaciones de los representantes de los gobiernos locales, se entrecruzan con las indicaciones de los técnicos de la administración central y ellos se contradicen con los

testimonios de los líderes comunitarios y de los otros comuneros que intervienen en las negociaciones.

Los representantes de los gobiernos locales buscan respetar el decreto presidencial, los técnicos respaldan sus datos en los resultados obtenidos a través de la tecnología que utilizan para medir los terrenos, técnica que ignora el proceso puesto en marcha desde hace varios años por las dos comunidades. Ante esta situación, a pesar que la tensión entre las dos comunidades es manifiesta, un proceso de diálogo fue instaurado en el cual el testimonio de los ancianos es primordial. Lo cual muestra que la sociabilización de la memoria colectiva permite dar forma a la comunidad.

Hemos visto que sea en el contexto de las prácticas agrícolas o al momento de resolver un conflicto, el lenguaje – en forma de mitos o de relatos de los ancianos –, merecen toda nuestra atención e interés. Los mitos, como los ritos y como la palabra de los ancianos, son maneras de expresar la realidad compartida por un grupo social. Y por ello deben ser considerados como actos de lenguaje, eficaces en un contexto preciso.

Los kayambi, como tantos otros pueblos indígenas, como actores políticos, fundan su acción colectiva sobre sus relatos míticos y sus prácticas rituales. Aquellas que justamente la Constitución reconoce en tanto que “saberes ancestrales”, relatos y actos que persisten e interactúan adaptándose permanentemente, formando un sistema en el cual los kayambi se reconocen.

Conclusión

A pesar de los graves problemas a los que se enfrenta la economía familiar campesina y las mujeres rurales; (la falta de recursos productivos, la monopolización de las relaciones de intercambio y la ausencia de políticas públicas específicas de promoción y protección), su presencia y vitalidad es muy importante para la sociedad ecuatoriana. Aunque los datos no son precisos y los estudios de caso revisados son insuficientes, los trabajos sobre este sector de la población muestran que la economía familiar campesina representa entre el 60 y 80% de unidades de producción agrícolas a nivel nacional, aunque su dinamismo ha cambiado y su dependencia con las actividades extra parcelarias se han incrementado, Diego Carrera y Stalin Herrera (2012).

Las limitadas condiciones de reproducción campesina y las circunstancias precarias de inserción laboral, obliga a las familias campesinas a buscar alternativas para su reproducción económica. Las tres principales son: diversificación, extensión de la frontera agrícola y migración.

Así, “el escenario rural está marcado por la migración y la descampesinización, lo que explica la significativa transformación de la estructura demográfica en el campo durante la última década [...] Lo que permite concluir que efectivamente ha existido una fuerte migración hacia la ciudad, de personas en edad de trabajar con sus hijos. Migran buscando oportunidades de trabajo lo que implica su proletarización. Además, estos datos muestran que efectivamente la población rural está envejeciendo, Diego Carrera y Stalin Herrera (2012: 70-71)”.

A lo largo de este ensayo hemos evidenciado como las relaciones sociales definen nuestra manera de habitar el mundo. No se ha buscado tanto definir lo rural, pues lo consideramos como una categoría dinámica, constituida por múltiples elementos, cambiante según el contexto histórico de cada sociedad. Hemos intentado evidenciar la multiplicidad de actores y de intereses que forman parte de lo rural, así como de lo urbano y por lo tanto las formas de relacionarse también son diversas.

La intervención del Estado, de los gobiernos locales, la presencia de la agroindustria en el sector rural, son factores que favorecen la extensión del sistema capitalista, que si bien ha tenido impactos nefastos sobre la estructura social de la comunidades indígenas y de los pequeños agricultores, ha provocado procesos sociales dentro de las organizaciones comunitarias que buscan retomar sus prácticas colectivas en torno a la tierra, la gestión del agua y en general su relación con su medio ambiente.

Con respecto a categorías como individuo social, praxis e historia, Marx insistía que en que los seres humanos eran “una parte de la naturaleza” y que “comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de subsistencia, un paso que está condicionado por su organización física [corporal]” (Marx, 1844/1975: 276); (Marx y Engels, 1845-1846/1976:31). Estas actividades productivas o prácticas siempre ocurrían en el contexto de individuos asociados que vivían en “conjuntos de relaciones sociales” específicas que han variado en el espacio y en el tiempo, (Marx, 1845/1976: 4).

Los pueblos indígenas se han beneficiado en estas últimas décadas, de los procesos políticos y económicos puestos en marcha. Ha mejorado su situación en todos los temas de decisiones, han accedido a la educación y redujeron sus niveles de pobreza, accedieron a servicios básicos. Sin

embargo, todavía existen brechas importantes y barreras significativas con el resto de la población. Las probabilidades de vivir en condiciones de pobreza es mayor si se es indígena y si se vive en zonas rurales. A lo cual se añaden las nuevas formas de exclusión que van apareciendo en el contexto actual, en el cual la mitad de la población indígena en América Latina vive ahora en zonas urbanas y sin embargo las políticas de desarrollo están diseñadas para el ámbito rural. Por lo cual, como hemos venido insistiendo a lo largo de este escrito, es necesario ampliar las categorías de análisis, al momento de abordar una reflexión acerca de lo rural en relación a lo urbano y viceversa, posicionando la acción de los actores sociales en el centro del debate.

Bibliografía

- Acosta, A. (2011) “Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición”. En Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo, 2011, Más allá del Desarrollo. Quito: Editorial Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburg.
- Austin, J. L. (1975) *How to do things with words*. Oxford: University press.
- Barth, F. (1995) *Théorie de l'ethnicité; suivi de les Groupes ethniques et leurs frontières*. Presse universitaires de France.
- Becker, M. y Tuttillo, S. (2009) *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito: FLACSO - Abya-Yala.
- Berry, A. y North, L. (2011) “Los beneficios de la pequeña propiedad en el campo”. En Rebelión. Buenos Aires. <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=138180>>
- Brasell, F.; Laforge, M. y Herrera, S. (2008) ¿Reforma Agraria en el Ecuador?: viejos temas y nuevos argumentos. Quito: Sistema de Investigaciones de la Problemática Agraria en el Ecuador.
- Brasell, F. y Montenegro F. (2011) “La industria florícola en la sierra ecuatoriana: formalización, certificación y política antisindical”. En SIPAE 2011. *¿Agroindustria y Soberanía Alimentaria? Hacia una Ley de Agroindustria y Empleo Agrícola*. Quito: SIPAE.
- Carrión D. y Herrera S. (2012) *Ecuador Rural del Siglo XXI. Soberanía alimentaria, Inversión Pública y Política Agraria*. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos.
- Chiriboga, M. (1985) “La crisis agraria en el Ecuador: tendencias y contradicciones en el reciente proceso”. En Louis Lefebvre *Economía política del Ecuador: campo, región y nación*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Chiriboga, M. (1984) “El Estado y las políticas hacia el sector rural (1979 - 1982)”. En Manuel Chiriboga *Ecuador agrario: ensayos de interpretación*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Derrida, J. (1989) “Firma, acontecimiento, contexto”. En *Márgenes de la Filosofía*. Madrid: Catédra.
- Espinel, R. y Herrera, P. (2008) “Acumulación perversa: Comuneros, agua y tierra en la Península de Santa Elena”. En Frank Brasell, Stalin Herrera y Michel Laforge *¿Reforma Agraria en el Ecuador?: viejos temas, nuevos argumentos*. Quito: SIPAE.
- Ferraro, E. (2004) *Reciprocidad, don y deuda. Fomas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

- Fracchia, J; (1991) “Marx’s Aufhebung of Philosophy and the Foundations of a Materialist Science of History”, *History and Theory*, vol. 30, n° 2, Middletown, pp. 153-179.
- García Pascual, F. (2005) “El sector agrario del Ecuador: incertidumbres ante la globalización”. En revista *Íconos*. Quito: FLACSO, n°. 24.
- Kay, C. (2000) “Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina”. La Haya: Institute of Social Studies. En <[http://www.scribd.com/doc/29053425/ Los-paradigmas-del-desarrollo-rural-en-América-Latina-Kay](http://www.scribd.com/doc/29053425/Los-paradigmas-del-desarrollo-rural-en-América-Latina-Kay)>.
- Larrea, C. (2008) “Tenencia de la tierra, cambios agrarios y etnicidad indígena en el Ecuador: 1954-2000”. En Liisa North y Jhon D. Cameron (edit.) *Desarrollo Rural y Neoliberalismo: Ecuador desde una perspectiva comparada*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
- Larrea, F. (1998) “Políticas agrarias y economías campesinas en el Ecuador” *Foro Mundial por la Reforma Agraria*. En <[http:// www.fmra.org](http://www.fmra.org)>.
- Marx, K. (1844/1975) “The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844”. En *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, International Publishers, Nueva York, 3: 229-348.
- Marx, K. (1845/1976) “Theses on Feuerbach”. En *Karl Marx, Frederick Engels: Collected Works*, International Publishers, Nueva York, 5: 3-5.
- Ospina, P. y Guerrero, F. (2003) *El Poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO, Colección Becas de Investigación CLACSO –ASDI.
- Patterson, Th. (2014) *Karl Marx, Antropólogo*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Prieto, M. (2015) *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*. Quito: FLACSO.
- Rubio, B.; Campana, F. y Larrea, F. (2008) *Formas de explotación y formas de reproducción de las economías campesinas en el Ecuador*. Quito: Heifer/Ediciones de la Tierra.
- Santillana, A. y Herrera, S. (2009) “Génesis, experiencia, transformación y crisis del movimiento indígena ecuatoriano”. En Marco Coscione (comp.) *América Latina desde abajo: experiencia de luchas cotidianas*. Quito: Abya Yala.
- Searle, J. (1969) *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.

Thompson, E. (1979) *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial. Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona, Editorial Crítica, Grupo editorial Grijalbo.

Vara Gornés, A. (2010) “Problemática del Agua en el Ecuador”. En <<http://www.laruta.nu/es/articulos/problematika-del-agua-en-ecuador>>.