

LA IMPORTANCIA DE TENER NOMBRE:

Identidad y derechos territoriales para las comunas de Santa Elena, Ecuador

Silvia G. ÁLVAREZ LITBEN

Universitat Autònoma de Barcelona

silvia.alvarez@uab.cat

THE IMPORTANCE OF A NAME: identity and territorial rights for the native comunas of the Santa Elena Peninsula, Ecuador.

Resumen: A los habitantes de la costa ecuatoriana se los denomina “cholos” asimilándolos a gente mestiza y sin identidad étnica. Detrás del nombre se esconde la intención de despojarlos de los territorios que gestionan sus organizaciones comunales. Desde la conquista al estado-nación moderno los nativos necesitaron de una etiqueta que los legitimara frente al grupo que imponía las reglas para anularlos. En el actual escenario la construcción de identidades está enmarcada en procesos de globalización, y en los cambios de la Constitución del 2008 que promete alcanzar el Buen Vivir en términos de igualdad y reconocimiento. Pero el Buen Vivir entendido desde la cosmología nativa tropieza con los planes de crecimiento del mercado. Su estilo cultural sigue sin encajar en la etnicidad imaginada oficialmente mientras se incrementa el despojo de sus recursos. Los nativos debaten actualizar sus señas de identidad con un nombre que les otorgue reconocimiento como “pueblos ancestrales”.

Abstract: The native residents of Coastal Ecuador are called “cholos”, assimilating them to the mestizo population without cultural identity. The term “cholo” covers up the Ecuadorian white-mestizo inhabitants intention to dispossess them of their territories, which the Santa Elena Peninsula original people manage through traditional communal organizations. From the times of the Spanish Conquest to the modern national state formation natives needed an ethnic badge that would legitimize them against the social groups that generated concepts and rules geared to their obliteration. Presently a process of globalization frames the scenario the identity construction, and changes introduced in the 2008 Constitution promise to reach a “Good Mode of Living” in terms of equality and acknowledgement. But the native concept of “Good Living” clashes against plans of market growth. Their cultural style still does not join well into the concepts of ethnicity imagined by the official sector, while increasing the spoliation of native resources. Natives are now debating trying to actualize their symbols of identity and are looking for a name that will allow them recognition as “Ancestral People”.

Palabras clave: Identidad. Derechos. Territorio. Buen Vivir. Costa Ecuador
Identity. Rights. Territory. “Good Living”. Ecuadorian Coast

y ocurre que las antiguas culturas indias son las mas futuras de todas (Eduardo Galeano).

En el tiempo y la historia existen hombres y mujeres que navegan y cavan en la noche para ver el amanecer y sembrar en los caminos... náufragos del tiempo... seguimos en la danza... (Jaime Ndika-a, intelectual mixteco).

Una identidad incómoda

En la década de los 80 los mapas etnográficos ecuatorianos estaban vacíos de pueblos indígenas en una gran parte de la región costera de Ecuador, como las provincias de Manabí, Guayas, Santa Elena y El Oro, aunque eran evidentes grandes extensiones de territorialidad colectiva¹.

A los habitantes de esta región costera se los denominaba “cholos”, o en su defecto “montuvios” y “capiros”, asimilándolos genéricamente a gente mestiza². Para los estudiosos y agentes del Estado estos mestizos carecían de identidad étnica ya que habrían perdido aquellos rasgos considerados originarios.

Desde una visión primordialista, en esa época, se añoraba la que en algún tiempo fue su cultura verdaderamente auténtica (Jackson, 1996. Viola Recasens, 2002).

Esta imagen de perdida de la identidad asociada al cambio cultural, así como la lista de rasgos “tradicionales” estáticos y suprahistóricos exigidos a un grupo étnico, le ha sido cuestionada a una antropología cuyo discurso de corte esencialista-culturalista fue dominante durante una época en muchos estudios americanistas (Gow, 1991. Lentz, 2000. Gros, 2000. Viola Recasens, 2002. Boccara, 2003).

A nivel político cierto “relativismo cultural absoluto” es responsable de la construcción de esencialismos etnicistas que miran a la sociedad como compuesta por grupos compartimentalizados y estancos, incluso incompatibles e inconmensurables, atrincherados cada uno en sus propios espacios de referencia (Díaz-Polanco, 2000. Díaz-Polanco, 2007). Los grupos sociales se corresponderían con un arquetipo estereotipado con ciertos signos exteriores de indianidad (idioma, vestido, “tradiciones”) (Gros, 2000) y acotados a un espacio físico concreto, y desconectado (Gupta y Ferguson, 1992).

Las interpretaciones tradicionales asociaban la autenticidad a la conservación de ciertos componentes específicos originales, y calificaban cualquier modificación como una adulteración de lo genuino³. La única sociedad consentida para abandonar rasgos de su tradición cultural era la urbana occidental moderna. Esto ponía en entredicho la capacidad de los subalternos de reformular su propia cultura, así como de auto-representarse y auto-adscribirse basados en algún elemento elegido desde sus propios parámetros, a la vez que fijar estrategias no siempre convencionales en su relación con el contexto mayor dominante (Fox, 1985).

1 Mientras el campo de lo simbólico se afianzaba esta imagen, en el ámbito de lo tangible se intensificaba el despojo fraudulento de tierras comunales en más de 200mil has. beneficiarias de infraestructura de riego; aptas para camaronerías, industria turística, pesquera, y minera principalmente (Delgado, 2010).

2 Se reconocían solo como indígenas a los Chachi, Tsachilas, Awa que mantenían una supuesta cultura tradicional original, y hasta se confundían las denominaciones de cholos y montuvios (Benítez y Garcés, 1995; Moya 1998; Burgos, 1999). Poca etnografía se había realizado en las tierras bajas de Sudamérica (Gow, 1993).

3 Para ejemplos de cómo los grupos étnicos sin embargo modifican o alteran su cultura de forma activa como parte de sus estrategias de interacción con la sociedad dominante ver el caso de los Tucano de Colombia (Jackson, 1996), los Kayapo de Brazil (Turner, 1991), los Mapuche de Chile (Bocana, 1999) los Huarpes de Argentina (Delfín, 2012), el caso Yaguara en Colombia (Gross, 1991).

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, especialmente el uso de una lengua nativa. Se declararon extinguidos aquellos grupos que se consideraban en sus manifestaciones como “aculturados”, y con ello se suprimía de la etnografía una parte importante de la población que actualmente ocupa la región de la costa.

Sin embargo los aportes de la antropología y la historia permitieron distinguir diferentes recorridos en los procesos sociales y políticos coloniales al interior de esa amplia franja litoral, así como resaltar los evidentes contrastes con las regiones interandina y amazónica en la particularidad de su construcción histórica. Incluso en la misma región costera el modelo colonial adquirió formas específicas que provocaron reacciones distintas de la población indígena. Estas abarcaron desde la dispersión o la huida, el encierro y fusión de grupos en las Reducciones, la expropiación de sus territorios, y la inserción al mercado colonial (Laviana Cuetos, 1987. Álvarez, 1997. Álvarez, 2011. Dueñas, 1997. Hidrovo y Marcos, 2010. Ventura, 2012). Así, en las zonas ribereñas de la costa se consolida la hacienda como forma de propiedad con producción agroexportadora, mientras que en la franja marítima amplias extensiones de tierra permanecieron bajo gobierno indígena hasta nuestros días. Estas condiciones políticas singulares con sistemas de producción y estilos de vida diferenciados en cada caso, resultaron de las formas de inserción de los grupos nativos sobrevivientes, que rechazaron, negociaron o se disolvieron, en relación a las políticas coloniales y a los respectivos planes de explotación que finalmente se impusieron en cada lugar.

Desde la conquista al estado-nación moderno los identificadores atribuidos a estas poblaciones nativas periféricas fueron cambiando en la medida que las formas de subalternidad también cambiaban. Los indígenas siempre necesitaron de un nombre que los distinguiera frente al grupo blanco gobernante que imponía las reglas económicas y los valores morales y culturales. Los mismos nativos fueron adoptando membretes que tomaron en esta interacción, y trasladaron a su propia narrativa histórica. Estos cambios reflejan su práctica política pragmática de resistencia a través del tiempo, en la cual acentúan o esconden su “indianidad” según el contexto y la coyuntura (Ehrenreich, 1991. Álvarez 1999). De esta manera las poblaciones actuales del cordón marítimo, se reconocen como descendientes de los “antiguos” o “nativos”, usando también el término “cholo”, pero sin incorporar la palabra “indio” o “indígena”. Esta la reservan para diferenciarse de los grupos “de la sierra”, que quedaron sometidos al control directo de las haciendas y perdieron la mayor parte de sus recursos territoriales hasta las Reformas Agrarias de los años 60-70⁴.

Para identificarse como grupo organizado actualmente usan el nombre genérico oficial de comunero@s, pero en sus narraciones se ven a sí mismos como gente distinta a “los blancos”, y con derechos propios sobre un territorio colectivo que han ocupado ininterrumpidamente a lo largo de siglos, y que gestionan de manera autónoma y singular. La identidad de la población se fundamenta en ser “*descendientes de los antiguos, dueños de estas tierras, desde tiempos inmemoriales*”. (Álvarez, 2002). Más atrás de la colonia, en su memoria, está “*el tiempo de los antiguos*” un tiempo releído desde lo contemporáneo como el mito fundacional de referencia compartida. Este período, en sus narraciones, continúa en “*el tiempo de los renacientes*” o sobrevivientes, que en la época de las Reducciones se censan como “indios costeros”, constituyéndose como un grupo indígena específico. Finalmente esta etnogénesis colonial, que fusiona grupos diversos, conduce al “*tiempo de los actuales*” que ve legitimado en ese recorrido dinámico sus derechos ancestrales patrimoniales y su estilo de vida singular (Álvarez, 2002; Álvarez, 2011).

Esta historia de enlace con la ancestralidad, desde lo mítico a lo contemporáneo, y de

4 Similar a otros casos como Colombia, donde desde la época colonial, los grupos de las tierras bajas escapan a la relación social particular, fundamentalmente paternalista, que dio lugar a la creación de una población indígena en las zonas ocupadas por las haciendas (Gros, 2000).

lazos de descendencia vinculantes, está ausente en la tradición historiográfica y política de la región. La auto representación de los nativos como descendientes, en el tiempo de larga duración, ha sido ignorada como símbolo de resistencia étnica (Álvarez, 1999). Sin embargo según Hill (1988) “*Tanto la historia como el mito son modos de la conciencia social a través del cual las personas construyen marcos interpretativos compartidos*” que en este caso los cohesionan en su lucha de supervivencia.

Esta condición histórica de “descendientes de los antiguos” no se expresa de manera homogénea en todos los grupos comuneros, e incluye múltiples signos de expresión práctica que sin embargo conducen al objetivo de garantizar la supervivencia y el reconocimiento de sus derechos colectivos frente a las políticas del Estado dominante.

La narrativa histórica entonces, adquiere reconocimiento social para la toma de decisiones de la vida cotidiana. Los cambios de escenario político ponen a prueba la memoria colectiva sobre los intentos de despojo de sus recursos o la negación de sus derechos. El juego de la memoria confronta a estas comunidades con la exigencia de gestionarla en relación con las coyunturas o crisis que interpelan sus competencias y voluntades culturales. Marc Auge nos alerta que “*sin embargo la ‘base’ de informaciones acumuladas desde hace largo tiempo no deja de estar allí, en una memoria colectiva cuyo capital algunos saben gestionar, mantener y reproducir mejor que otros*” refiriéndose a que no existe una filosofía étnica, y que una “representación” del mundo no es un tratado filosófico, pero observaciones empíricas y puestas en relación coherentes pueden aparecer y evocarse en la vida cotidiana, en ocasión de acontecimientos puntuales y su sistematicidad no es sino virtual. (Auge, 2014: 28).

Aunque con la creación de la República prácticamente desaparece de la documentación oficial el identificador de “indios costeños”, ya que esta designación perdía sentido ante los derechos individuales como ciudadanos, como supuesto signo de supresión de las diferencias, las conflictivas relaciones con los “blancos” continúan, y parece fracasar la intención de despojarlos de sus derechos colectivos⁵.

Constantemente estas comunidades nativas han estado condicionadas por las reglas del sistema hegemónico que les exige probar la autenticidad de su identidad. Estos sobrevivientes de la conquista no resistieron de la misma manera que lo hicieron otros grupos, mediante rebeliones, ocultamientos o refugios, sino negociando permanentemente los términos de la relación para mantener los pocos derechos reconocidos por los grupos dominantes. En esas interacciones la identidad fue adoptando formas flexibles y prescriptibles pero interpelantes al grupo blanco. Los signos de la etnicidad muchas veces se solapan, interconectan o incluso se contradicen entre sí con el fin de obtener reconocimientos y derechos de existencia. Tal como lo planteara Gros (2000) la identidad remite más a una situación que a un sentir. Son las circunstancias contextuales y relacionales, así como los objetivos particulares los que movilizan las identidades, sin que esto signifique simplemente instrumentalización o manipulación sino supervivencia existencial (Commaroff y Commaroff. 2011).

Durante la década de los 90 la lucha y levantamiento indígena a nivel nacional consolidó el reconocimiento de este movimiento como interlocutor y actor político posicionado (Moreno Yáñez y Figueroa, 1992. VVAA, 1993)⁶. Su influencia y el poder socio-político alcanzado incidieron en las maneras y manifestaciones que adoptaron las configuraciones identitarias entre los diversos grupos costeños. Estas tuvieron que ver no solo con los nuevos compromisos políticos que los vincularon más directamente con la organización de este

5 Aunque se registran muchas acciones de atropellos e invasiones a sus tierras desde la República hasta hoy día, los nativos han continuado reclamado y demandado por sus derechos territoriales y patrimoniales (Álvarez, 1991; Lager, 2014; Paz y Miño, 2012; Del Pezo, Delgado, 2014).

6 Con ello se producen nuevas dinámicas de reafirmación étnica y profundización de los derechos adquiridos que se expresaron en las respectivas constituciones de 1997 y 2008.

movimiento nacional (la Confederación Nacional de Indígenas del Ecuador, CONAIE) sino también con las ofertas que esta prometía en fondos destinados a programas de desarrollo local en un contexto neoliberal de contracción del estado⁷. El reconocimiento étnico de las Comunas se cimentó en la adopción de una retórica etnicista estimulada desde la organización nacional que fue rápidamente adoptada por los líderes locales. Esta podría considerarse la táctica más apropiada a la coyuntura, para convertir la etnicidad de capital simbólico en mecanismo de protección jurídica, y así obtener ventajas en la captación de fondos económicos (Bretón, 2001. Bazurco, 2006).

Actualmente la mayor parte de los nativos están organizados en Comunas cuyo principal recurso son territorios ancestrales, que mantienen en posesión colectiva como resultado de relaciones históricas de confrontación fundamentalmente con grupos de poder. Están amparados en una Ley de 1937, modificada en el 2004 y en proceso de reforma. Sus derechos como pueblos y nacionalidades están contenidos en la actual Constitución (artículos generales 56 y 57) donde las Comunas son reconocidas como una forma ancestral de organización territorial colectiva (artículo específico 60) (Constitución del Ecuador, 2008).

Desde el 2006, compitiendo con el discurso etnicista de la CONAIE, se superpone de manera alternada y complementaria el planteamiento del Buen Vivir o Sumak Kawsay recostado también en el valor de las identidades étnicas. Este ideal se refleja en la Constitución del 2008 y se fomenta desde las políticas del Estado (Programa Nacional del Buen Vivir, PNBV) con el reconocimiento y recuperación no solo del patrimonio cultural material e intangible indígena, sino de los saberes ancestrales como soporte imprescindible para un modelo alternativo al desarrollismo hegemónico.

Sin embargo el Buen Vivir entendido desde la cosmología nativa tropieza con los planes de crecimiento económico del mercado que mantiene una lógica individual, acumulativa y competitiva. El estilo cultural nativo sigue sin encajar en la etnicidad imaginada oficialmente, y representada en rasgos ancestrales esencializados que son los admitidos como verdaderamente propios y sin alteraciones culturales (Álvarez, 2002. Bazurco, 2006). Aunque las Comunas forman parte de la CONAIE no están incluidas en el imaginario de las representaciones sociales de lo indígena. Como identidad se les atribuye el ser “cholos” aludiendo a su asimilación mestiza. Por ello se ven exigidos a mostrar y adoptar los parámetros establecidos desde el campo dominante de producción de las alteridades como “primordiales” (Bazurco, 2006: 154).

A pesar de los cambios globales de las últimas décadas las Comunas han conseguido mantener la propiedad colectiva de sus recursos naturales, el autogobierno asambleario, la representación mediante sus Cabildos, ciertas prácticas sociales y un modo de vida que los distingue de otros grupos de la región. En coherencia con sus fórmulas de resistencia negociadora, que han sido frecuentes durante siglos, ahora debaten actualizar sus señas de identidad, adaptándolas a las actuales políticas nacionales. Para alcanzar ese objetivo los líderes y dirigentes están buscando adoptar un nombre que los etiquete en la lista de “pueblos ancestrales”.

No se trata de la reaparición de identidades étnicas desaparecidas o escondidas, ni de una cuestión meramente simbólica o instrumentalista, sino de prácticas de resistencia, inteligentemente calculadas para garantizar y mejorar la seguridad jurídica sobre miles de hectáreas de propiedad colectiva, fortalecer el respeto a los derechos políticos adquiridos, conservar un modo de vida particular, y defender la gobernanza que han construido los linajes históricos. No están respondiendo en este escenario con improvisaciones sino orientados por la propia conciencia política de la historia vivida como grupo étnico. En cada caso se precisa

7 El proceso de vinculación de las Comunas a la CONAIE desde 1987 al 2000 y la puesta en marcha del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) es analizado en Bazurco, 2006: 141 y ss.

entender el trasfondo de intereses que dotan de sentido a las configuraciones identitarias que adoptan, y cuáles son las razones y los rasgos que para ellos resultan significativos en este nuevo contexto.

En esto la etnicidad que acompaña los procesos de construcción de identidades políticas opera en el marco de situaciones de disputas por los recursos que le dan soporte al modo de vida comunal. Están actualizando sus identidades en el marco de condiciones de oposición a los sectores dominantes con los cuales compiten, pero también en acuerdo con alianzas razonadas como con la CONAIE, o amoldándose a los nuevos discursos que promueve el PNBV. No recrean sus identidades para disolverse o asimilarse, sino para fortalecerse y seguir existiendo frente al mundo global capitalista que golpea cada vez más fuerte sus puertas.

Resulta de interés comparar en los nuevos escenarios políticos, cómo han evolucionado las conflictivas relaciones inter-étnicas en el proceso de globalización neoliberal y su tránsito hacia los cambios que expresa la Constitución del 2008. Allí se condensan las promesas que defiende el gobierno de la denominada “revolución ciudadana” de alcanzar el Buen Vivir en dialogo intercultural y en condiciones de interdependencia igualitaria para los diversos grupos que componen el país.

Parentesco y territorio: el tránsito hacia las Comunas.

Los grupos nativos de la PSE⁸ desde su encierro en las Reducciones dotan al parentesco de dimensión política y hacen de este el principal criterio de adscripción social. Se blindan como grupo, desarrollando como fórmula organizativa un sistema de linajes patrilineales endogámicos que vigila la incorporación de individuos foráneos hasta la actualidad (Álvarez, 1997. Álvarez, 2011).

El parentesco opero como iniciador de un nuevo orden cultural interno y se transformó en el instrumento organizativo que permitió recobrar y gestionar el control sobre sus recursos de supervivencia (tierras, tecnologías prehispánicas, bosques, ríos, fauna, etc.) y sus espacios simbólicos y rituales de reproducción cultural (asentamientos locales, yacimientos arqueológicos, zonas encantadas, mundos de seres sobrenaturales, etc.). Las redes familiares extendidas sobre el espacio geográfico adquirieron sentido de pertenencia, convivencia, derechos y obligaciones como grupo social.

Esa identidad construida desde el primordialismo genealógico, como herramienta política, sin embargo no paralizó la maleabilidad y facilidad de cambios en otros ámbitos del quehacer cultural (adoptar la lengua dominante, la vestimenta, las formas y formulas religiosas y políticas, o la economía monetaria). La elección pragmática de ese camino, que combino resistencia y adhesión al mercado, los enfrento al dilema sobre su autenticidad cultural, entendida en términos esencialistas por los grupos externos.

A través de distintos ejemplos es posible ver continuidad y vinculo histórico de estas familias indígenas con un territorio de referencia y pertenencia social al que se adscriben desde la época colonial. Pero a su vez, cómo este territorio y sus recursos compartidos (paja toquilla, tagua, pesca) es el espacio vital para su reproducción social y supervivencia económica articulados al mercado de capital (Álvarez, 1999. Álvarez, 2002).

Esta territorialidad la entendemos como resultado de un proceso histórico en el que un espacio geográfico se convierte en un lugar de referencia colectiva que a la vez que le permite la reproducción social, económica y simbólica, es un marcador político de identidad frente a otros grupos. Un territorio étnico construido y asumido como propio por posesión y herencia colectiva desde tiempos inmemoriales, base no solo de la subsistencia material sino lugar de enunciación de poder político y reproducción cultural del grupo que lo ocupa.

⁸ La Península de Santa Elena es una región geográfica que abarca en estos momentos porciones de tres provincias del Ecuador, Manabí, Santa Elena y Guayas.

De aquí que las actuales Comunas sean un punto más de inflexión en el camino de negociaciones políticas, que culminó en la fragmentación de las que fueran “Grandes Comunidades Indígenas” (Álvarez, 1999. Álvarez, 2011):

La institución comunal y comuna son dos cosas totalmente diferentes. Yo soy socia comunera pero también nativa de la comuna Montañita [...]. La palabra nativo es, que se nace en el lugar. En este caso nativo de Montañita. (Entrevista Comunera, 2014) (En: Lager, 2014).

Aunque bajo el rotulo genérico de “cholos” costeños quedaron invisibilizados de la historia etnográfica nacional, eso no significó que su identidad se diluyera o se perdiera, por eso es difícil decir que en los actuales momentos la están reencontrando gracias a la colaboración solidaria de intelectuales indigenistas, funcionarios o activistas. Estos mediadores culturales en todo caso están transfiriendo las novedades en las dinámicas políticas nacionales e internacionales, así como antes trajeron la escritura y la lengua para comunicarlas. Actualizados en instrumentos e información, los nativos toman conciencia de la importancia de reinterpretar su condición étnica y renovar sus señas de identidad.

Entre dos fuegos: ser o parecer para legitimar derechos

Los indicadores con los que se examina a nivel oficial a los pueblos indígenas, hoy día, se relacionan con retóricas culturalistas postmodernas que fueron impulsadas desde los años 90 en el contexto de la neo liberalización económica, la globalización y la privatización de las políticas sociales del desarrollo. La cultura se convirtió en un baluarte que guio las demandas colectivas fundamentadas en los derechos a la diferencia por sobre la desigualdad social (nativos, afros, género, edad) en lo que se identificó como discurso multiculturalista para gobernar la diversidad (Leyva y otros, 2008) al incorporar la dimensión étnica en los mecanismos del Estado, y con ello la “etnización de lo político” (Büsches, 2007. Kaltmeier, 2007).

Esto respondía a un modelo económico que alentó entre otros fenómenos el entusiasmo por la diversidad cultural subordinada a la lógica del mercado. La cultura se aceptó como un valor agregado a condición de su conversión en valor de cambio. Las poblaciones indígenas, aborígenes, o nativas se sumaron a la globalización haciendo ostentación de su autenticidad cultural. La persistencia de las desigualdades sociales y la concentración de los recursos del poder intento ser opacada por la denominada “política del reconocimiento”, expresada en un discurso multiculturalista sostenido en el elogio de la diferencia simbólica y las nociones de diversidad y cultura (Briones, 1998). El multiculturalismo todavía hoy enarbola el derecho a la divergencia pero conduce a hacer creer que “*el mero reconocimiento y/o legitimación de la diferencia posibilitaría la solución de las desigualdades no sólo de género o étnicas, sino también económico/políticas*” (Menéndez, 2002).

En Ecuador después del levantamiento nacional indígena de 1990 la cultura se convirtió en un recurso poderoso para ser atendidos en sus reclamos históricos, y una constante para fundamentar derechos colectivos. Como en otros casos de América Latina la política de reconocimiento étnico adquirió forma de “multiculturalismo constitucional” (Assies, 2007. Leyva y otros, 2008)⁹. Sin embargo esto no condujo a cambios en las relaciones de poder, condiciones de desigualdad y pobreza (Tiban y García, 2008) y como en otros casos el reconocimiento de los derechos culturales y territoriales indígenas fueron parte del reciclaje

⁹ En la Constitución de 1998 el Ecuador por primera vez se autodefine como pluricultural y multiétnico y reconoce los idiomas ancestrales, así como los territorios indígenas como inalienables, inembargables e indivisibles, con la posibilidad de constituirse en circunscripciones.

de las elites sociales y económicas para mantener su monopolio en el ejercicio del poder (Rivera Cusicanqui, 2010).

Estos ideales promovidos por el capitalismo global intervinieron en la esfera local impactando y asediando la cultura comunal. La contracción del Estado del campo social y cultural obligo a buscar fuentes de apoyo para el desarrollo en agencias privadas y focalizadas en ciertos sectores sociales (González Andricain, 2007)

Los programas desarrollistas, potenciados en distintos países, resaltan el componente cultural como un indicador para obtener reconocimiento y beneficios, a la vez que inducen a los grupos nativos a mostrar rasgos de etnicidad legitimados para respaldar la seguridad jurídica sobre sus territorios colectivos.

Durante esta década en la Península de Santa Elena se realizaron ambiciosas obras de riego como el Proyecto Hidráulico Acueducto Santa Elena (PHASE) inaugurado en 1995, que dio inicio a un complejo proceso de despojo de tierras comunales en manos privadas. Sin embargo estos nuevos actores económicos desaprovecharon los recursos facilitados por el Estado, infraestructura pública y subsidios para la producción agrícola, desplazando a los comuneros a zonas improductivas y sin beneficios (Espinell y Herrera, 2008).

En el campo de la atención social y servicios básicos, el Estado fue sustituido por fundaciones y ONG's que operaban bajo la modalidad de mecenazgos o voluntariado humanitario, de forma fragmentada y clientelar, dejando de lado relaciones estructurales de poder y desigualdad. Estas agencias privadas obligaban a la creación y mantenimiento de formas organizativas paralelas a la tradición comunal para acceder a la distribución de recursos (Becerra, y otros, 2001. González Andricain, 2007. Tuaza y Saenz, 2014).

Desde 1992 la CONAIE estimulo en todas las regiones representaciones simbólicas de etnicidad y retóricas ajustadas a su imagen de tradicionalidad ancestral esencialista. Esto continuó en la posterior campaña política a la presidencia de la república en 1998 a través del Movimiento Plurinacional Pachakutik-Nuevo País.

Pero es sobre todo la presión que imponen programas de auspicio étnico como el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros de Ecuador (PRODEPINE) hacia finales de los 90 (Bretón, 2001. Bretón 2005) la que obliga a los grupos nativos de la región a fijar formas de identificación culturalistas para concursar por los fondos globales y servicios públicos etnizados (Gross, 2000. Bretón, 2001. Breton, 2007).

En este contexto surge la Regional Costa Sur del PRODEPINE presidida por activistas intelectuales ajenos a la región, desvinculados de la realidad comunal, pero que cumplían los requisitos "políticamente correctos" de elevar el porcentaje de representatividad de la multiculturalidad ecuatoriana¹⁰.

La imposición de agendas culturales se reflejó en el añadido al membrete original de "Federación de Comunas del Guayas, al servicio de la clase campesina", el de "Pueblos Huancavilcas y Punaes". Una disociación de la identificación clasista original, pero, referencia imprescindible para justificar la adjudicación de fondos por la filial PRODEPINE. Esta alcanza a desarrollar una serie de proyectos, de bajo monto, que cubrían la ausencia del Estado en la región, pero la mayoría sin capacidad sustentable (Tuaza y Saenz 2014)

Estos procesos impulsaron entre otros programas, en la Comuna Salango, el "Festival de la Balsa Manteña" desde 1992, generado por activistas universitarios, vinculados al movimiento indígena (Hernández-Ramírez, 2009). Este evento recreativo, que conectaba la región con su pasado precolonial, originalmente incluía a varias Comunas que posteriormente por disputas internas se separaron compitiendo entre sí. Además de cuestiones de represen-

10 Inicialmente un sociólogo blanco mestizo, posteriormente una ingeniera y un antropólogo afro descendientes, ajustando así el porcentaje que representan estos grupos en la provincia. Esta política de discriminación positiva se mantiene como uno de los indicadores políticos actuales del Plan Nacional del Buen Vivir para medir la construcción de un Estado plurinacional e intercultural (SENPLADES, 2013).

tación simbólica y militancia política, esto tendría que ver con el acceso a fondos. Aunque el Festival de la Balsa se constituye en un referente cultural colectivo en la definición de la identidad contemporánea, como lo relata Daniel Bauer, la Comuna no hubiera nunca recibido casi 150.000 USD para su desarrollo por parte del Consejo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CODENPE) si no hubieran manifestado rasgos de etnicidad legitimados¹¹ (Bauer, 2010).

Irónicamente quienes cumplan mejor con el modelo ideal recibirán este tipo de atención del Estado o fondos de donantes, aunque su historia de ancestralidad indígena sea reciente. Si cuentan con una mejor capacidad de gestionar representaciones simbólicas de comunidad, que sus vecinas más conflictivas y contradictorias en su proceder, convencerán al funcionariado y se ganaran los recursos económicos (Gross, 1991).

Un seguimiento a los procedimientos para promover la “reconstitución identitaria” de las Comunas y su organización de segundo grado, la Federación de Comunas del Guayas (FCG) mediante talleres, encuentros y debates, financiados por el PRODEPINE, permitió observar la manipulación para imponer discursos pre-elaborados, forzando una etnicidad “*impuesta por encima de la realidad sociocultural y por los criterios de adscripción étnica objetivamente existentes*”. En estos encuentros también quedo claro que la dirigencia comunera entendía la defensa del territorio como eje central de sus reivindicaciones, al mismo tiempo que buscaban mantener lazos comerciales con el mercado, mientras aseguraban con sus relaciones de parentesco, su supervivencia. Quedaba claro para los dirigentes comuneros que una integración social efectiva pasaba, en este escenario, por la vía de la cultura y el membrete étnico (Bazurco, 2006: 158-159).

Aunque las Comunas tienen reconocimiento y presencia en la CONAIE esto no es suficiente para su inclusión dentro del imaginario ecuatoriano de lo indígena. Para ello estas organizaciones se ven obligadas a mostrar evidencias de ancestralidad y adoptar los parámetros de alteridad que les exigen arbitrariamente desde el campo dominante (Alvarez y otros, 2004: 295-299. Bazurco, 2006: 154).

Durante esta década multiculturalista la dirigencia comunal no gozaba de la aprobación de los intelectuales interandinos del PRODEPINE quienes juzgaban la apariencia de los comuneros como muy occidentalizada ya que en sus maneras y en sus vestimentas, “los cholos”, reproducían el lenguaje y las formas urbanas. El traje y corbata que estos dirigentes comuneros suelen usar en sus desfiles, en sus presentaciones formales, en sus audiencias con funcionarios del Estado, eran poco toleradas por los “indigenistas” ya que desentonaban con el clásico poncho y el sombrero colonial que lucían los interandinos, o las diademas de plumas y las pinturas que incluían los amazónicos en sus apariciones públicas¹². Cuando se indagaba la razón de por qué un dirigente de las comunas había sido elegido vicepresidente de la CONIE en fechas tan tempranas como 1987, respondían que eso había resultado de una táctica para impedir que el puesto lo ocuparan grupos amazónicos con los cuales se disputaban cargos de poder representativos¹³. Lo que no se explicaba era como, ni bien se había fundado la CONIE, ya la FCG había elegido y formaba parte de esa organización nacional. Aunque se banalizaba la convicción identificadora de esta organización con la CONAIE, por el interés de vincularse a un actor político con fuerza representativa que les respalde frente a la defensa de su territorialidad, en las Comunas se evidencia un sentimiento de pertenencia étnico e histórico a lo indígena (González Andricain, 2007)

11 Otro ejemplo en la costa es como la identificación étnica de los Colorados es sustituida por el término autóctono Tsáchila por parte fundamentalmente de los sectores militantes de la comuna, y termina imponiéndose como nombre en los Estatutos revisados en 1996, y finalmente en la creación de la nueva provincia en el 2007 (Ventura, 2012).

12 Esto condujo a que algunos dirigentes costeños adoptaran el sombrero de paja toquilla como símbolo de identificación étnica en sus citas públicas.

13 Dialogo con un intelectual orgánico de CONAIE y funcionario de PRODEPINE, Quito, 2000.

Para obtener representación en el CODENPE la población nativa costeña paso a ser etiquetada como pueblo “Manteño-Wankavilca-Punae”. De esta manera no se les adjudicó el mismo rango de participación y cuota de votos que a las denominadas nacionalidades¹⁴. Indudablemente el único representante de la costa estaba en minoría y competían por ese asiento tres colectivos asimilados en un etnónimo.

La exhibición de la etnicidad se convirtió en un requisito indispensable para formar parte de las organizaciones militantes que se manifestaban dentro de lo “étnicamente correcto”. Durante la re-fundación de la Confederación Nacional Indígena de la Costa del Ecuador (CONAICE) en el 2001 los mismos grupos costeños se reprochaban entre sí el no ser tan indígenas como debieran (Bazurco, 2006: 161). Hasta los montuvios que asistieron a esa refundación, solicitando ser incorporados como descendientes de los grupos prehispánicos, para adquirir categoría de pueblo, fueron abiertamente cuestionados y terminaron retirándose (Álvarez, 2005).

En términos operativos sin embargo el acoso a las tierras comunales continuaba. Para el 2001 los presidentes de Cabildo podían asegurar cuanta tierra correspondía a su Comuna pero no cuanta les quedaba. Esto debido al constante impacto de invasiones, ventas ilícitas, sustracciones, extorsiones, que venían sufriendo por parte de grupos externos sus territorios. Desde el Estado y sus organismos se promovió la parcelación y deslinde de terrenos en posesión individual, en un intento de mercantilización del espacio colectivo para facilitar su transferencia a nuevos compradores, extendiéndoles certificados que se inscribían en el Registro de la Propiedad. (Álvarez y otros, 2004. Álvarez, 2010: 54-58. Delgado, 2010. Machado, 2011. Tuaza y Saenz, 2014. Calero, 2015). Los comuneros posesionarios de pequeños terrenos (no más de 5has.) que recibían por herencia familiar o por solicitud a la Asamblea, tampoco podían acceder a préstamos para inversiones, ni podían competir en términos de producción con los grandes propietarios subsidiados (Espinel y Herrera, 2008). Esto los enfrentaba a la decisión de renunciar a sus derechos jurídicos comunales para así obtener un título de propiedad privada y créditos para invertir.

Otro factor en el debilitamiento de la propiedad comunal fue el impulso en esa década a la actividad turística que atrajo intereses inmobiliarios nacionales y extranjeros, alentados por las reformas legales que proponían quitar competencias a las comunas y trasladarlas a los Municipios para consolidar procesos de privatización (Delgado, 2010. Lager, 2014). Un caso en que puede esto apreciarse es el de la Comuna turística Montañita, segundo destino turístico internacional luego de Galápagos. Aquí el mercado de tierras creció de manera exponencial en la medida que este era el único recurso para acceder a servicios comunales, mejorar la calidad de vida y atraer inversiones económicas en un contexto de escasez monetaria, donde la tierra había perdido su rol de subsistencia. Se instalaron así individuos particulares y compañías privadas que aprovecharon la oportunidad para pagar precios muy bajos, intentando usufructuar de la exención de impuestos por instalarse en suelo comunal. Estas ventas que fraccionaron el territorio no consiguieron mejorar la situación socio-económica colectiva, permitieron la incorporación de personas extrañas a la comunidad, quedando las actividades cotidianas dominadas por los intereses del sector privado (Lager, 2014: 63).

La FCG en este contexto de pérdidas territoriales, solicito apoyo a los técnicos nacionales del PRODEPINE quienes participaron en los intentos de resolución de los numerosos conflictos existentes que eran la principal prioridad para esta organización y su dirigencia (Memoria de Situación, 2001). En la presentación de resultados se ponía en evidencia la

14 Como explica Bazurco (2006: notas 53 y 54) “De este modo la regional de la sierra puede permitirse participar, no solo como una nacionalidad, sino también con cada uno de sus pueblos (la nacionalidad Kichua está conformada por 14 pueblos) y equilibrar su representación en las instancias de dirección, frente a la regional de la amazonia, en la que existen 8 nacionalidades.

ambigüedad en la interpretación jurídica sobre la calidad étnica de estos territorios y los derechos históricos de las Comunas. Los mismos representantes de las instituciones del Estado (INDA, MAGAP, Registro de Propiedad, Notarias Publicas) operaban facilitando los intereses particulares, y desestimando las reiteradas denuncias de agresiones al territorio comunal, omitiendo el carácter étnico de la población comunera (Álvarez y otros, 2004: 295-296. Bazurco, 2006: 156. Lager, 2014).

A pesar de la evidente intención de estos sectores externos de desconocer la propiedad colectiva para imponer la libre compra-venta de tierras, el consultor nacional de PRODEPINE recomendó que la situación sea tratada en las mesas de dialogo que los indígenas estaban desarrollando con el gobierno nacional (Memoria de Situación, 2001). Acción que quedo diluida en el tiempo y obligo a que esta demanda apremiante reapareciera en sucesivos foros hasta la actualidad (Memoria del Taller, 2008. Memoria Ier. Congreso, 2014).

El énfasis capitalista durante esta década permitió poner a prueba la resistencia social que mantuvieron las Comunas al no disolverse y continuar su lucha invocando sus principios comunitarios como la respuesta más adecuada a la gestión colectiva de sus recursos. La combinación de principios de reciprocidad, solidaridad, y auto subsistencia permitió en esta década afrontar la incertidumbre que les imponía el mercado privatizador, empresarial, y entrar al nuevo siglo sin claudicar en su proyecto de vida colectivo. Aunque dentro de los patrones del sistema capitalista, las Comunas mantienen su principio de identidad unitario asociado al territorio, que continúan defendiendo por encima de intereses económicos y beneficios personales.

Etiquetas y nombres para la representación simbólica comunal

Las designaciones patrimonialistas ajenas a la realidad comunal costeña, se consolidaron en el tiempo buscando destacar etnónimos ligados a la ancestralidad lingüística, a pesar de que la identidad vigente de estos grupos usaba otros marcadores históricos más locales o más tangibles como el territorial. Ya se advertía que las denominaciones de referencia (arqueológica, etnohistoria y geográfica) eran fruto evidente de una construcción teórica y política ajena a la cotidianidad comunal (Alvarez, 2002. Bazurco, 2006). Pero con esta retorica se intentaba revertir el supuesto vacío étnico en la región y conseguir su re-comunalización (Barrera Guarderas, 2001: 200-201). En los anuarios estadísticos nacionales posteriores estos procesos culturales se interpretarían como la búsqueda de “precisión de su identidad” (Vázquez y Saltos, 2013-14)

Cuando se imponen oficialmente desde los organismos del Estado (como el CODENPE) las etiquetas de Pueblos Manta-Wuancavilca-Punaes estas no siempre serán asumidas desde lo local, generando un listado de nombres que compiten por la representación política. Resaltan una serie de denominaciones vinculantes y derivadas, asociadas a lo territorial o lo organizativo, que pugnan por dotar de nombre al colectivo, sin conseguir ninguna desplazar a la FCG como institución aglutinadora de la diversidad (algunos grupos se identifican como Valdivia, Chanduyes, Punteños, Comuna Ancestral, MIPMAWPU, Cholos, etc.)

Estos procesos de reacomodo cultural continuaron hasta que se fundó el pueblo Manteño que se separó de los “Wankabilca” para poder tener mayor posibilidad de beneficios (Hernández-Ramírez y Ruiz-Ballesteros, 2011).

Aunque puede dar la impresión de que con la conformación de la organización “Manteña”, o el “Festival de la Balsa” en Salango, se estaría dando un proceso original de etnogénesis en las comunas, fomentado también en parte por el papel de las investigaciones arqueológicas, y orientado a recuperar la identidad, recomponiendo e inventando su historia ancestral (Bauer, 2010. Hernández-Ramírez y Ruiz-Ballesteros, 2011) esto más vale podría leerse como continuidad de una práctica política exitosa. Si en el caso “Manteño” la marca de referencia cultural es la prehistoria de su localidad, o un festival que reivindica

la identificación con los antiguos mercaderes balseiros, en otros casos la ancestralidad se basa en documentación oficial, o en aquella custodiada en “baúles” de los secretarios, que funciona como memoria de larga duración y prueba patrimonial de derechos desde “tiempos inmemoriales”. Si esto no es suficiente se acude a las narrativas del tiempo mítico de los “antiguos” para representar la identidad del presente.

Antes que un moderno proceso de etnogénesis, en el sentido de constituirse como un nuevo grupo, estas manifestaciones formarían parte del encadenamiento consecuente a la persistente práctica de construir formas de identidad maleables que faciliten el acoplamiento como colectivo a los procesos exógenos que los condicionan desde época colonial. Se trataría de una creación continua de identidades dentro de la lógica de mantenerse lo suficientemente aparte para ser independientes, pero también lo suficientemente cerca para, en esa diferenciación, ser interdependientes (Abercrombie, 1991. Sahlins, 1993. Agier, 2000. Díaz-Polanco, 2007). Para Bauman, la fluidez de cambios de ciertas sociedades, antes que ser asociada a inconstancia o levedad, es una cualidad de adaptación ya que *“la práctica nos demuestra que cuanto menos cargados nos desplazamos, tanto más rápido será nuestro avance”* (Bauman, 2002: 8).

La autopercepción, como noción dinámica y mutable, permitiría en este caso resaltar ciertas manifestaciones culturales para aprovechar la oportunidad que ofrecía el etnicismo político en auge. Los comuneros en general han venido resignificado su condición indígena (subalterna) bajo nuevos sentidos y símbolos, como fórmula de negociación ante cada nueva situación política, como ya lo hicieran desde la época colonial¹⁵ y con el membrete de organización comunal.

Buen Vivir en ancestralidad: “¿Se considera usted comunero?”

Los cambios políticos impulsados desde el 2007, con la llegada a la Presidencia de Rafael Correa incidieron en la creación de dos provincias la de Santo Domingo de los Tsáchilas, que recupera el etnónimo tradicional, y la de Santa Elena. Esta última resulta de la escisión de la antigua provincia del Guayas y responde a la demanda social de una población que se sentía desatendida y silenciada por las autoridades políticas que respondían a partidos contrarios al nuevo gobierno. Su creación se fundamentó en las peticiones sociales y en la particular identidad cultural que distingue a la población rural, mayoritariamente organizada en Comunas¹⁶. Sin embargo en la práctica la ambigüedad y la indecisión de reconocer la particular etnicidad comunera y su derecho ancestral al territorio colectivo se han mantenido hasta nuestros días.

La provincialización se consiguió luego de un bloqueo popular en la carretera principal, que impidió el paso de los vehículos que ingresaban a la región. Esto ocurrió en una fecha tan simbólica como el 12 de octubre, coincidiendo con la fuerte afluencia de turismo a las playas de la región, debido a la festividad de la independencia de la ciudad de Guayaquil, el 9 de octubre. La presión que esto generó condujo a que el Congreso Nacional aprobara el proyecto de creación de la provincia 24 casi inmediatamente (Machado, 2011).

Todos estos acontecimientos y procesos estaban siendo compartidos por la gente de las

15 Dueñas (1997; 2010) muestra como durante la colonia los indígenas de Manabí adoptan el leguaje hegemónico aludiendo a valores como el “bien común de la patria”, la figura del Rey o la leyes coloniales, en tanto esto significaba reforzar su posición en el marco de relaciones desiguales de poder.

16 En su estructura política, la Provincia de Santa Elena, se constituye por tres Cantones: Santa Elena, Salinas y La Libertad, que incluyen 11 parroquias urbanas y rurales. La población urbana (55,2%) se ubica en Libertad, Salinas y Santa Elena, en tanto que la rural (44,8%), se distribuye fundamentalmente en las parroquias restantes. En el Cantón Santa Elena, el más extenso, se concentra el mayor número de parroquias rurales y aquí se ubican la mayoría de los territorios colectivos de origen ancestral administrados por 68 Comunas que concentran el 90% del territorio provincial (INEC, 2010).

Comunas. Unos días antes de la provincialización, jóvenes y mayores, hombres y mujeres, comentaban lo que estaba sucediendo. Para algunos era el desenlace inevitable de años de postergación, y cada vez mayor dependencia de las empresas privadas que se iban instalando en sus territorios sin que pudieran evitarlo, y sin recibir apoyo por parte de las autoridades e incluso dirigentes propios. Aunque los jubilados de las comunas no participaron directamente en los sucesos, estaban avisados de todo lo sucedido a través de sus hijas e hijos, que sí habían asistido a la convocatoria de bloquear la carretera, y se habían enfrentado a la policía exhibiendo una política de la identidad que puede alcanzar la violencia física y la teatralidad simbólica (Comaroff, 2011):

Uno de mis sobrinos si fue a las manifestaciones con sus amigos, llevaban trapos mojados para taparse la cara por los gases lacrimógenos que les echaban. Primero los hicieron retroceder en la parte de Villingota pero enseguida se recuperaron y volvieron a cerrar” (Cruz y Tibilina). “Ahora -dijo uno de los manifestantes- nos acusan de quemar la bandera de Guayaquil pero los guayaquileños antes quemaron la bandera de Quito, así que no pueden decir nada¹⁷.

Estos jóvenes, no solo estaban organizados y accedían a modernos medios de comunicación, sino también muy informados de la historia de despojos de recursos en sus territorios y de las insensibles políticas gubernamentales llevadas a cabo que incidían sobre su vida cotidiana. Uno de ellos resumió la trama:

León Febres Cordero es dueño de las salinas y se ha enriquecido y no ha dado nada. Tampoco se recibe nada por el pescado, ni por el balneario Salinas, no se ven mejoras en las vidas teniendo tanta riqueza. No hay un hospital, ni colegios. Mi sobrina no término la secundaria y se quedó fuera por falta de cupo, ahora tenemos una palanca para hacerla entrar y que termine, pero solo uno de los tres colegios que hay, es como los de Guayaquil (Carlos, 35 años).

Las hermanas y sobrina de este comunero explicaban la dura situación laboral de hombres y mujeres que no tenían otra salida que emplearse en las haciendas que se habían apropiado de sus tierras:

las mujeres de las comunas están trabajando en las haciendas, algunas de colombianos, clasificando y empacando cebollas [...] Donde yo trabajo si 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 que] es duro trabajar así para los hombres, las comunas deberían volver a la agricultura.

Volver a la agricultura de forma autónoma, como lo hacían antes de las prolongadas sequías que terminaron con la ganadería y promovieron la deforestación del bosque seco, sumiendo a las comunas en la dependencia total del mercado de trabajo o encaminadas a la pesca artesanal- (Álvarez, 1999).

Ciertos miedos y dudas también se hacían presentes en este proceso ya que algunos comuneros sospechaban que con la provincialización las comunas iban a desaparecer, por-

¹⁷ Él se refería al acto de protesta que llevo a cabo un asambleísta guayaquileño del Partido Social Cristiano en marzo de 1999 exigiendo la autonomía de la provincia del Guayas.

que solo iba a haber provincia y parroquias y quedarían diluidas en estas¹⁸. Para un buzo del puerto de Chanduy, “*con la provincia 24 vendrán cholos bien vestidos que empezaran a enriquecerse. Aunque por aquí todos se conocen y va a ser más fácil ver si hay corrupción y denunciarla*” (Wladimir). Algo imposible si siguieran dependiendo de autoridades tan lejanas como las de Guayaquil. El presidente de un barrio comunal, tranquilizaba a los miembros de la Junta de agua, convencido que con la provincialización,

no les cobrarán impuesto predial, y la Ley de Comunas no puede derogarse, habrá que organizarse de alguna manera. La Federación ha estado con el Partido Social Cristiano, no era independiente, pero ya terminó el periodo, ahora hay otro presidente (Washington).

Los derechos de las Comunas parecían asegurados en la nueva Constitución, aunque habían atravesado por distintos momentos, dudas y dificultades. Asambleaístas de las Comisiones solicitaban fundamentos para argumentar una tesis que ayudara a incluir en el tema de los derechos colectivos el reconocimiento de los pueblos montubios, pero en su imaginario no entraban las Comunas. Por alusión académica aceptaban que también debían estar los “cholos” de la PSE. Muchos de estos asambleaístas no distinguían las diferencias entre pueblos y nacionalidades y luchaban para que en los articulados se incluyera a los montubios que habían sido eliminados por no encajar en las definiciones estipuladas en el Convenio 169 de la OIT. En la mesa 4 de Ordenamiento Territorial no quedó claro, para algunos asambleaístas ajenos a la región, que había que otorgar derechos sobre los territorios comunales de la costa a las Comunas. Esto generó un debate interno cuando una de las representantes locales lo reprochó a sus coidearios, y pidió la rectificación de los cambios que desconocían los derechos territoriales a las Comunas de las provincias de Manabí, Santa Elena y Guayas. Finalmente fueron incluidos *in extremis* en el artículo 60 como medida conciliatoria al interior del bloque político de Alianza País (Memoria del Taller, 2008)¹⁹.

En todo este proceso constitucionalista se evidenció la tenue presencia y poca participación de representantes de las Comunas, quizás convencidos de que sus derechos estaban blindados con la Ley de 1937. Mientras que los pueblos indígenas de la sierra durante el periodo de los años 1960 y 1990 luchaban por el derecho a la tierra y la educación (Tiban, García, 2008) estos logros habían sido alcanzados en la costa por otros caminos y en otros momentos.

Con la Constitución del 2008 se cuestionan las premisas fundamentales del desarrollismo hegemónico, proponiendo una nueva ética que subordinaría la economía de mercado al principio del Buen Vivir. Se proclama la sociedad como plurinacional y en armonía con la naturaleza, reconocida como sujeto de derechos y se destaca la interculturalidad como principio rector de las acciones a llevar a cabo. Estas premisas se expresan en la planificación que el Estado elabora en su Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV). Pero en los análisis realizados sobre su operatividad al 2010, se señalaba una asimetría entre áreas estratégicas para el crecimiento económico y aquellas que deberían proponerse para el Buen Vivir. Se evidenciaban los tremendos obstáculos para trasladar tales principios a políticas y prácticas concretas. En el caso particular del diálogo intercultural, en condiciones de igualdad entre los diversos grupos del país, aumentaban estas dificultades. El que debería ser “*un diálogo*

18 Intuición acertada ya que la organización comunal está siendo desplazada en la construcción del Buen Vivir por las competencias exclusivas asignadas a las parroquias, división político-territorial jurídica y administrativa de menor rango en el país, en el programa de gobierno.

19 En la Constitución del Ecuador del 2008, es el capítulo cuarto el que se refiere a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades. Específicamente los artículos 56, 57 y 60 hacen alusión a las Comunas ancestrales.

entre lógicas, racionalidades, saberes, mundos y maneras de ser que tienen derecho a ser diferentes” no conseguía imponerse en el contexto de un Estado cuyas estructuras sociales de origen colonial deberían primero transformarse profundamente. Se afirmaba que “la articulación entre plurinacionalidad e interculturalidad [...] sigue siendo algo difícil de alcanzar” (Escobar, 2014).

El PNBV contempla entre sus objetivos políticos el elevar el “porcentaje de afro ecuatorianos, indígenas y montubios ocupados en el sector público” como parte de la construcción de un Estado plurinacional e intercultural. Este indicador, único para el que se dispone de datos estadísticos, se formula “para consolidar el estado democrático y la construcción del poder popular”. Sin embargo según el análisis de los datos del Instituto Nacional de Estadística y Censo (INEC) para el 2010, se estaría excluyendo al principal actor étnico de la región que no encaja en los tipos propuestos desde el Estado (indígenas, afroecuatorianos, montubios, mestizos y blancos)²⁰.

En este Censo las Organizaciones de Segundo Grado manifestaron una voluntad diferenciadora y buscaron un argumento, “formal, legal y legítimo” para reclamar al INEC que, en la pregunta *¿de acuerdo a su cultura y costumbres, usted como se identifica?*; se incluyera entre las opciones indígenas, “¿se considera usted comunero?”. Afirmaban que de no ser así, “creemos que los comuneros quedaremos nuevamente invisibilizados, porque los comuneros no nos identificamos en ninguna de las clasificaciones”. La tipología sin embargo se mantuvo, dejando fuera a un importante colectivo que también reclamo el no poder identificarse como “pueblo cholo”, y no verse reflejado en la diversidad que se pretendía resaltar.

En la Provincia de Santa Elena, la de mayor número de Comunas, tan sólo un 1,35% de población aparece auto identificada con el término indígena por su cultura y costumbres, mientras que el 79,13% supuestamente se declara mestizo. Estos registros no reflejan una realidad compleja en la diversidad cultural existente. En parte, lo mencionado podría deberse a que los cuestionarios del censo pueden resultar arbitrarios dado que colocan a los individuos en categorías unívocas previamente construidas desde la lógica de quienes, con la información que poseen sobre la realidad del país, construyen las posibilidades de asignación étnica (blanco, mestizo, montubio, afrodescendiente o indígena de una determinada etnia o pueblo). Si bien en el Censo se considera la categoría “otros” en la que podrían haberse incluido los pobladores de Santa Elena, la mayoría entrevistada declara que en muchos casos el censista tomó la decisión de ubicarlos en la categoría preferente. De todas maneras, cuando se analiza la categoría “otros”, los datos indican que sólo el 2,41% de la población se incluyó en la misma. En el caso de identidades colectivas el procedimiento de censo individual impide una posible reconfiguración de las categorías cerradas que, aunque se construyen con intenciones benévolas, pueden distorsionar la realidad. En otros casos, también se observa que el censista no profundiza en la pregunta, tal como se discute en estudios antecedentes (León Gusmán, 2002; Renshaw y Wray, 2004; CEPAL, 2005; Sánchez, 2010).

La importante limitación mencionada hace que los resultados obtenidos para indicadores que incluyen aspectos de esta índole, muestren inconsistencias y dificultades en su interpretación. Esto no es menor, dado que puede terminar excluyendo en la toma de decisiones a aquellos actores sociales que las políticas del Estado pretenden favorecer.

Con esos porcentajes se argumenta que en esta región de la costa no existen grupos

20 En el año 2001 se llevó a cabo el Censo Nacional (INEC, 2001) en el que se incluyó por primera vez una pregunta de auto-identificación colectiva. Los resultados en esa ocasión fueron un 6,8% se declararon indígenas, 77,4% mestizos, 10,5% blancos, 2,7% negros, 2,2% mulatos, con un total de 13 lenguas propias. En el siguiente periodo (INEC, 2010) se incluía la categoría montubio, y se agrupaban negros y mulatos en afro ecuatorianos. Los resultados de auto identificación fueron el 7% indígenas, el 71,9% mestizos, el 6,1% blancos, 7,39% montubio, y 7,2% afro descendientes.

nativos, restando así legitimidad a sus derechos ancestrales para ejercer control sobre sus recursos territoriales y limitando su acceso a ocupar cargos del sector público. No existe información básica para establecer el porcentaje que representa cada grupo étnico dentro del sector público de la provincia, ni si se han ocupado cargos con miembros del grupo comunitario, ni si estos cargos son en puestos vinculados directamente con la toma de decisiones, o de lo contrario no cualificados.

El nuevo PNBV (2013-2017) resalta los avances en este ámbito así como los retos que quedan por cumplir para promover un Estado plurinacional e intercultural y expone que:

“La plurinacionalidad tiene como horizonte la construcción de una sociedad incluyente, de respeto a la diversidad y de complementariedad para el bienestar individual y colectivo del país. Busca conseguir las condiciones materiales y simbólicas que permitan a la ciudadanía vivir la diversidad en igualdad de derechos. Se requiere avanzar en la construcción del Estado plurinacional con sus implicaciones territoriales, institucionales, culturales y políticas” (SENPLADES, 2013: 102).

A pesar de que se propone como una de sus metas “establecer mecanismos que permitan garantizar los derechos de los pueblos y las nacionalidades sobre el uso de los territorios ancestrales” (1.8 j. pp.102) paradójicamente en esta región se están produciendo nuevos y más violentos embates contra la territorialidad étnica y contra el modo de vida comunitario (Delgado, 2010. Machado, 2011. Tuaza y Saenz, 2014. Memoria Ier. Congreso, 2014. Calero, 2015).

Las fuertes inversiones en infraestructura que hace el gobierno para reparar la marginación histórica de la región, modernizarla y dotarla de servicios, conlleva a su vez que se favorezca el crecimiento económico a través de empresas privadas que disputan la propiedad de los territorios comunales, sin que ninguna autoridad se pronuncie (Memoria Ier. Congreso 2014). No se cuenta con cifras confiables sobre la extensión territorial bajo posesión y gobierno comunal debido al notable incremento de litigios y conflictos en el que se ven involucrados²¹.

Numerosas Comunas con títulos de propiedad se han visto envueltas en pleitos de tierras que han pasado a ser resueltos, por la reforma del artículo 10 del Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, a la judicatura civil (Delgado, 2010). Aunque la intención inicial del gobierno fue dar agilidad a los procesos estancados en el MAGAAP esto ha generado falta de transparencia en los mismos, gastos económicos de abogados que las Comunas no pueden costear, mayor ambigüedad en los procedimientos judiciales, y afrontar los estereotipos e imaginarios culturales de los magistrados.

Algunos de estos conflictos han sido investigados en detalle como el de la Comuna turística Montañita (Lager, 2014). En este caso, en 2011 el dictamen del Juez Titular 17 de lo Civil y Mercantil falla en contra de Montañita (Parroquia de Manglaralto, Cantón Santa Elena, Provincia de Santa Elena) y a favor de la empresa demandante:

disponiendo que la indicada comuna, por intermedio de sus representantes legales... proceda a la restitución y entrega inmediata a su propietaria de los bienes inmuebles de 100 cuadras denominado El CARMEN; y 50 hectáreas, respectivamente, y que están debidamente individualizados en el proceso, ubicados en la Jurisdicción de Montañita.

21 En un inventario realizado en el 2000-2001 en un total de 60 Comunas de la provincia del Guayas, se declaraban en posesión 407.132has (Marcos, 2004). En 1990 la extensión territorial de 62 Comunas con o sin título de propiedad alcanzaba la cifra de 515.106has. (Álvarez 1999: 269 y 271),

Los argumentos de la representante de la empresa en el juicio sostenían que:

“Es inadmisibles aceptar la alegación de la Comuna Montañita, que dice que entre otras cuestiones que las comunas tienen derechos imprescriptibles, inalienables, indivisibles e inembargables; sustentada en una propiedad ancestral e indivisible; [...] al menos en esta Provincia, no existe una sola comunidad o comuna, que como tal tenga o mantenga condición étnica pura; y que por ello sus territorios conserven identidad autóctona, como es el caso de la comunidad Tsáchila, en Santo Domingo de los Tsáchilas, las que existen en la Región Interandina; el Chota, en Esmeraldas y principalmente en la región amazónica, las que tienen que ser, particularmente protegidas, por su naturaleza étnica y estos si son, de acuerdo a la constitución, que los determina como, inalienables, inembargables e indivisibles, siendo muy DISTINTO, que por el hecho de ser una comunidad, sea negra, montubia, chola, etc., todas estas disgregadas por todo el País y que como tales no pueden de forma indiscriminadas autoproclamarse ancestrales y peor que por ello pretendan gozar del privilegio de la Constitución, que los determina como, inalienables, inembargables e indivisibles, por encima de los demás; porque ese no fue el espíritu de la Constituyente de Montecristi y como tal no puede ni debe ser abusado como se pretende y peor a la fuerza” (en: Villamagua Vergara, 2011 sin paginar).

En estos argumentos se ven reflejados todos los estereotipos y prejuicios esencialistas que giran alrededor de estas poblaciones que culturalmente no responden a la idea de “autenticidad” que se les exige. El movimiento comunero, frente a esta situación, recurrió ingeniosamente a la Regional del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (INPCR5) cuyo departamento de bienes inmateriales elaboró un informe técnico fundamentando la calidad ancestral del territorio respaldado por la Constitución, y subrayando su rol como marcador central de la identidad étnica comunera, junto con las Asambleas y la organización de las familias representadas por sus Cabildos tradicionales (Villamagua Vergara, 2011).

La lucha de la Comuna que culminó con la recuperación del terreno ocupado, esta sintetizada en una pancarta digital:

Movimiento comunero. Recuperamos ante la justicia más de 100has robadas por la compañía MASA.SA. Ahora vamos por el resto!! Ahora podemos dormir en nuestras casitas de nuestros antepasados. Montañita resiste.

Este antecedente alentó a que las Comunas soliciten un “certificado de ancestralidad” al INPCR5. En otros casos la estrategia ha sido demandar este respaldo oficial para defender las tierras de empresarios privados que las compran de forma fraudulenta. Este es el caso del cerro Las Negras del cual fueron extraídas la mayoría de las tallas de piedra prehispánicas que reposan en los espacios comunales. Buscan que se lo declare patrimonio cultural nacional, usando el lenguaje jurídico dominante, conscientes de que es la única fisura por donde escapar pacíficamente a las presiones del mercado.

Estas situaciones concretas son las que obligan a las Comunas a adoptar los lenguajes hegemónicos para obtener la oportunidad de defenderse y mantener el control de su autonomía territorial y su autosuficiencia (Gledhill, 2000). Algunos autores para casos similares, interpretan estas respuestas como “traductibilidad del conflicto” (Subia, 2014: 16)²²

22 “La traducción es eso: un desplazamiento del lugar original hacia otro ya no propio, un lugar ajeno que se ocupa para poder ser enunciado. Entonces, la traductibilidad del conflicto en su faceta legal – el pedido de ampa-

Un colectivo sin nombre pero que sin embargo se siente cohesionado por una historia compartida, afirmada en la posesión histórica de un territorio común que le da sentido a su existencia y a la reproducción social de sus miembros.

Las acciones de las Comunas frente a este nuevo embate capitalista sobre sus territorios han consistido en buscar mayor apoyo jurídico para defenderse pero también trabajar en la fundamentación cultural de su cualidad ancestral. Por ejemplo la Comuna “San Rafael” desde hace varios años ha añadido al onomástico religioso su etnónimo original, Gagüelzan (traducido por ellos como Bosque de Guasango). Este nombre se usó en las pancartas de reclamo contra la compra-venta fraudulenta de parte de sus tierras²³.

Los procesos de aparente inclusión regional en los procesos de globalización que promueve el gobierno conllevan, como en otros lugares del continente, la pérdida de control y gestión de los recursos por parte de las comunidades locales que se ven arrinconadas y desplazadas de los supuestos beneficios que traerían esas inversiones (Subia, 2014).

El Estado trata de incidir en la vida local cuestionando no solo la ancestralidad de la población sino el tipo de gestión y manejo que se hace de los recursos en términos colectivos y tradicionales. El “Proyecto de Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial, Uso y Gestión de Suelo” que se debate actualmente, propone aplicar los términos de rural-urbano, imponiendo categorías ajenas al carácter cultural de la territorialidad étnica. Dichas ordenaciones son estrictamente de orden administrativo y funcional, y dejan notoriamente de lado los aspectos de la relación indivisible que mantiene el grupo con su territorio ancestral (Convenio de la OIT, 1989, artículo 13 y siguientes). Por lo tanto resultan extrañas a los valores espirituales y culturales que reviste la relación de los comuneros con su territorio. Hay que hacer notar que el concepto de suelo que se está usando hace alusión estrictamente al aspecto físico-químico y biológico, en definitiva a su estricta dimensión material, más no al contenido sociocultural que este también adquiere cuando se lo identifica en relación con la población que lo habita, en este caso desde “tiempos inmemoriales”. Al hablar de suelo, en este proyecto de Ley, se restringe la palabra a su acepción convencional, y de hecho superada en otras legislaciones del mundo, de espacio puramente administrativo, restringiéndolo a aspectos de fomento de recursos, como bienes y servicios destinados al mercado, posiblemente desnaturalizando de esa manera los usos culturales ancestrales.

En el contexto actual, “los cholos”, como algunos los denominan y algunos quieren denominarse, necesitan remitirse a su historia ancestral para demostrar quienes son, que derechos tienen, y en el caso rural que territorio les corresponde.

El trabajo de campo antropológico entre el 2010 y el 2014, revela que la presión del Estado a través de sus instituciones oficiales sobre el modo de vida y el patrón cultural comunal es cada vez más fuerte, más vertical y más unívoco.

En un intento de auto inclusión cultural frustrado, durante el año 2010 una entidad no gubernamental con apoyo de la Federación de Comunas, realizó una serie de talleres para reflexionar con representantes de varias parroquias de la provincia de Santa Elena, sobre el significado que para los participantes tenía el concepto de Buen Vivir. En la plenaria final cuando se presentaron los resultados, dos asambleístas de esa provincia cuestionaron la validez del proceso alegando que no se habían seguido los objetivos e indicadores estable-

ro por la defensa del territorio- es la ecualización de la diferencia para convertirla en un sustento pre-interpretado dado los márgenes posibles de una actuación” (Subia, 2014:16).

23 Numerosos conflictos contemporáneos se basan en compra-ventas realizadas a individuos de condición indígena a principios del siglo pasado. En el periodo de transición de la República al Estado-nación se produce un vacío jurídico por el que se cuelan estas adquisiciones de tierra comunal. Un ejemplo es el título de propiedad sobre 5.000has que presenta una compañía extranjera, y tiene su origen en el remate público por deudas contra un poblador de la Parroquia de Chanduy en el año 1920. Este título de propiedad privada se superpone con la territorialidad colectiva reconocida a varias Comunas como Gaguelzan, Zapotal, Engunga, y desata una fuerte protesta y manifestación en el año 2014 en la capital de la provincia.

cidos en el PNBV oficial, y que ellas deberían ser las personas que conduzcan este tipo de actividades (Rivadeneira, 2010). Esta posición contrasta con la idea promovida desde el gobierno actual de que compete a la ciudadanía involucrarse y tomar iniciativas en los temas que hacen a su cotidianidad cultural y su desarrollo económico.

A estas representantes políticas no les conmovió el esfuerzo local por activar el análisis y la reflexión sobre el *sumak kawsay* desde las mismas comunidades, el darle contenidos culturales propios, e identificar los elementos de la plurinacionalidad, los derechos colectivos, la soberanía alimentaria, el derecho al agua y los temas territoriales. Tampoco les inquieto, en el campo de lo intercultural, que aunque la principal festividad de la región es el “Día de Difuntos” ese año la noche de vigilia no fue considerada en el calendario oficial de feriados²⁴.

En cuanto a la transformación de la matriz productiva los objetivos del PNBV incluyen fomentar la economía familiar y solidaria, sin embargo no aparecen indicadores de seguimiento, y las Comunas no parecen ser parte del cambio económico que se promueve. Este tiene que ver fundamentalmente con la economía de agro exportación de productos no tradicionales. En estos proyectos se benefician solo individuos y/o empresas y no parece caber el territorio como bien común colectivo. Cualquier intención de inserción en los planes de cambio de la matriz productiva en la región, pasaría por revisar las políticas de acceso a créditos bancarios para emprendimientos, a los cuales no pueden acceder los comuneros por no poseer títulos de propiedad privada de las tierras.

Este tipo de observaciones pueden extenderse a la intención de cambiar la matriz productiva promocionando como ámbito del mercado el patrimonio cultural. Esto se conseguiría a través del turismo como medio para mejorar la economía local y alcanzar el Buen Vivir. Sin embargo este propósito contra hegemónico a las políticas del desarrollo clásico, sigue sin abandonar el paradigma coleccionista, la monumentalidad, la objetualidad esteticista y el esencialismo culturalista. El campo patrimonial de estas comunidades carece de una reflexión social participativa, y se reiteran procedimientos burocrático-administrativos anclados en modelos incompatibles con procesos de interculturalidad y producción de conocimiento científico (Álvarez, 2016).

Otro ejemplo lo tenemos en la dificultad para reconocer el valor intercultural de tecnologías ancestrales de manejo del agua (jagüeyes o sistemas de albarradas de uso colectivo) en las Comunas, por parte de las instituciones gubernamentales (Marcos y Álvarez, 2011).

Las Comunas cuentan con un espacio social donde reproducir su modo de vida cultural, sin embargo su derecho a ser, se ve confrontado por el imaginario colectivo dominante, que le niega su potestad de participar en todos estos nuevos procesos políticos con su propio modelo de adscripción identitario.

En esta coyuntura están optando, en la mayoría de los casos, por dotarse de una etnicidad actualizada (adquiriendo un nuevo nombre, posicionando la memoria geográfica ancestral, resaltando etnónimos marginados, impulsando reclamos patrimoniales, reivindicando un pasado precolonial, constituyendo circunscripciones territoriales²⁵) y con un discurso acorde a las circunstancias del contexto globalizador, sin renunciar por ello a su condición de “descendientes de los antiguos” y a su singularidad cultural.

24 Celebración importante para el mundo indígena que congrega gran cantidad de población migrante en sus Comunas de origen, para reencontrarse con sus parientes dispersos en la geografía urbana, y con aquellos que se quedaron a cuidar las tierras y viviendas. El 1 de noviembre se vela a los muertos menores, y los grupos de niños visitan las casas solicitando golosinas y “pan de muerto” para compartir, recitando “*Ángeles somos, del cielo venimos, pan pedimos*”. Celebración esta que se ve asediada desde lo urbano por la festividad de “Halloween”. Ese año, 2010, para poder trasladarse y asistir a la vigilia, las familias debieron faltar a sus trabajos y colegios.

25 Este es el caso de 15 Comunas organizadas como “Circunscripción territorial” para reclamar atención de los nuevos gobiernos descentralizados, “*como pueblo ancestral obligado a vivir en las sombras, porque ignoran nuestra historia*” (P. Reyes, Comuna San Pablo, 2012).

Como parte de esta estrategia de reivindicación de derechos culturales y territoriales, en las resoluciones del Primer Congreso de Comunidades Ancestrales de Santa Elena (agosto de 2014) se expresa, como parte de la identificación y fortalecimiento intercultural, la voluntad de: “*Definirnos que somos pueblo indígena Guancavilca*”. Así mismo se constituye una Comisión de seguimiento de conflictos de tierras, que desarrolla una propuesta con una serie de medidas que incluyen lo jurídico-administrativo, y el desarrollo social comunitario para ser atendida por el gobierno (Del Pezo y Delgado Cabrera, 2014).

Todo esto va más allá de una mera apropiación instrumentalista de la etnicidad, se trata de una opción estratégica reflexionada por la dirigencia y sostenida por las bases comunales que la respaldan. A esto ha conducido tanto la conciencia individual de lo que está sucediendo por parte de sectores dirigentes y líderes locales y foráneos, así como la experiencia histórica que el grupo ha acumulado en su relación con la sociedad mayor de la que forman parte. Para continuar siendo y ejerciendo, frente a la sociedad nacional globalizada, la prioridad es resguardar la propiedad colectiva del territorio ancestral, elemento constitutivo y soporte de su existencia.

La tierra es una cuestión histórica de nuestra cultura. Esas tierras son nuestras, de la comuna. Nosotros nacimos aquí, crecimos y también vivimos en esto. En cosas territoriales todos nos reunimos, todos somos un grupo para defender. Hay una fuerza bastante grande para defender el territorio (Entrevista a Comunero 6). (En: Lager, 2014).

En relación a la comuna puedo decir que nosotros nacimos en esta, nosotros crecimos en esta, y también vivimos en esta. Creo que esto de la comuna es algo importantísimo. Comuna para nosotros es ser nativa, administrar nuestro propio bienestar. Nosotros decidimos sobre nosotros mismos (Entrevista a Comunero 4) (En: Lager, 2014).

Para ello los representantes e interlocutores de las Asambleas comunales actúan según el respaldo interno con que cuentan, o consiguen, para avanzar en sus reivindicaciones, y esto no está libre de contradicciones, conflictos, confrontaciones, e intereses en pugna. Como en otros casos, el reclamo de las sociedades indígenas y los reacomodos constantes del lenguaje, para ligar con las nociones dominantes, depende “*de la fuerza política para sostenerla, y a su vez esta fuerza depende de la consistencia de los lazos internos*” (Aparicio Wilhelmi, 2002).

En esta nueva faceta de resistencia étnica habría como dos frentes que considerar, el contextual e histórico o macro estructura, y los micro procesos locales con sus específicos conflictos que debilitan o refuerzan los lazos de solidaridad étnica. Se han producido importantes cambios en la conformación demográfica comunal (desde migraciones hacia las ciudades en algunos casos, a incorporación de nuevos habitantes ajenos a la tradición cultural, o instalación de vecinos conflictivos en otros). También en la propiedad territorial (pérdida de tierras, invasiones de grupos externos, expansión del turismo).

No solo habría que tener en cuenta las profundas raíces del enfrentamiento interétnico en la historia de resistencia de estas comunidades indígenas contra los sectores blanco-mesizos, que permanentemente han intentado arrebatarles los recursos territoriales, y explotar laboralmente a su población, sino también las luchas, tendencias, y contradicciones al interior de la propia sociedad comunera que requieren negociaciones incesantes ²⁶.

26 Para algunos casos ver Bazurco (2006) el caso de la Comuna Sube y Baja, Salango, Agua Blanca. También Álvarez (2005) invasiones desde Pedro Carbo a Las Balsas, desmembramiento de Limoncito de la Comuna Bajadas de Chanduy; o el caso de Montañita (Muñiz Mori, 2012). Para la organización de Comunidades no indígenas

Camino hacia el Buen Vivir

Nuevas disputas se están librando al interior de los grupos de parentesco fundacionales de las actuales Comunas sobre las acciones a seguir en el nuevo escenario político. Según los casos, las decisiones tomadas por las Asambleas sirven tanto para mantener como para debilitar situaciones de poder internas previas. La estrategia de la gente nativa, antes que la rebeldía, continúa siendo la de negociar posiciones para controlar las relaciones con los grupos de poder externos que pugnan constantemente por imponer sus valores morales y económicos. Por ello los nativos están aceptando las nuevas formas de participación políticas que se les ofrecen, pero con la voluntad de seguir manteniendo su autonomía histórica, resistiendo la noción de propiedad privada, garantizando la reproducción de un colectivo social emparentado, apelando a la gestión comunal, y defendiendo la dignidad de un estilo cultural de vida.²⁷

Igual sí, tenemos ancestralidad. Vivir aquí, ser nativo, tener nuestra forma física de ser y el hecho de que me visto así, con una pantaloneta de surfista, lo que sea, no es que yo he dejado de ser una persona ancestral y desvaloro mis derechos como nativo. La gente sabe que aquí sí existe ancestralidad. Existíamos, siempre existíamos. (Entrevista a Comunero 15, ex miembro del cabildo). (En: Lager, 2014).

Ahora se trata de exteriorizar ciertos rasgos de etnicidad más valorados desde fuera -como adquirir un nuevo nombre, o reclamar otras categorías étnicas en los censos, o exigir la devolución de su patrimonio expoliado, o inventar tradiciones rituales para los ojos turísticos, o resaltar su fenotipo étnico, o destacar sus saberes ancestrales en producción y navegación, o defender los yacimientos arqueológicos- utilizándolos a su favor para mantener el reconocimiento de su existencia social y política. Esto debe leerse como construcción de contra-hegemonía. Una contra-hegemonía que intenta amortiguar el nuevo embate modernizador que vive la región (creación de rutas turísticas, intervención más directa de parte del gobierno en los asuntos internos, legitimación de despojos de tierras, producción de biocombustibles en sus tierras, creación de áreas protegidas en territorios comunales, etc.) y los vuelve a dejar fuera de las políticas de redistribución que se pregonan.

Para las familias nativas organizadas ahora en Comunas, el Buen Vivir adquiere sentidos ininteligibles que combinan la tradición con la modernidad, la autonomía territorial con la adscripción al Estado, los derechos ciudadanos con los derechos colectivos, la situación de clase con la etnicidad, la autosubsistencia con la producción comercial, la posesión familiar con la propiedad individual, la religiosidad oficial con la ontología cultural. De aquí que el Buen Vivir debería contemplar, en cada uno de sus ámbitos, la resolución de un estado de bienestar básico y material (agua potable, salud, tecnología agrícola, educación, recursos naturales) con el respeto incluyente y participativo a la singularidad cultural identitaria que estas comunidades han construido en sus relaciones inter-étnicas.

Bibliografía

ABERCOMBIE, Thomás.

1991 Articulación doble y etnogénesis, en S. Moreno y F. Salomón (Comps), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, Siglos XVI-XX: 197-215*, Colección 500 Años N41 y 42, Ed. Abya-Yala-MLAL, Quito.

ver el caso de Ruiz-Ballesteros (2009).

27 Para un análisis del vigor que todavía mantiene lo comunitario en la región frente a las políticas de conservación ambiental del Estado, las actividades turísticas y la globalización, se cuenta con el estudio de la Comuna Agua Blanca (Manabí) (Ruiz-Ballesteros, 2012).

- AGIER, Michel
2000 *La antropología de las identidades en las tensiones contemporáneas*, en *Revista Colombiana de Antropología*, ICAN, Vol.36: 6-19, enero-diciembre, Bogotá.
- ÁLVAREZ, Silvia G.
1988 *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*, en Colección “Hombre y Ambiente, el punto de vista indígena” Vol. 8: 7-42, diciembre, Abya-Yala, Quito.
1991 *Los Comuneros de Santa Elena. Tierra, Familia y Propiedad*. Biblioteca de Ciencias Sociales, 34, Coedición Corporación Editora Nacional–Abya-Yala, Quito.
1997 *Crónica desde el mar: una aproximación a la condición indígena en la costa ecuatoriana*, en *Etnografías mínimas del Ecuador*, Serie Pueblos del Ecuador nº14: 89-113 Abya-Yala, Quito.
1999 *De Huancavilcas a Comuneros. Relaciones Interétnicas en la Península de Santa Elena*, Ed. Abya-Yala-CEAA-ESPOL, Primera Edición, Quito. (2001 Segunda Edición Abya-Yala-PRODEPINE).
2002 No estaban muertos andaban de parranda, en *Etnicidades en la Costa Ecuatoriana*, Abya-Yala-PRODEPINE eds., Quito.
2002 *De Reducciones a Comunas en Etnicidades en la Costa Ecuatoriana*, Abya-Yala-PRODEPINE eds., Quito.
2005 *La renovación de la identidad montuvia en el contexto relacional con lo cholo-comunero*, en *Revista del Archivo Histórico del Guayas*, Segunda Época, Nº1, Iº Semestre: 105-168 Guayaquil, Ecuador.
2010 *Organización Comunal en la Península de Santa Elena: historia de desafíos* en Álvarez, S. (Edits) Tomo IV Serie Cultura Comunal, Agua y Biodiversidad en la Costa del Ecuador: 41-76, Abya-Yala, Quito. [Orig. 2002]
2011 *Parentesco, política y prestigio social en los Pueblos de Indios del Partido de Santa Elena, Padrón de 1803*, Archivo Histórico del Guayas- Museo “Amantes de Sumpa”- Ministerio de Cultura, Guayaquil, Ecuador.
2016 *¿Es posible un patrimonio cultural para el Sumak Kawsay?: un largo camino por recorrer* en PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural: Vol.14 (1): 285-299 Canarias, España.
- ÁLVAREZ, Silvia G.; BAZURCO, Martin, BURMESTER Monica; y GONZÁLEZ ANDRICAIN, Claudia,
2004 *Cáp.5 Sociocultural*, en Marcos, J. G. (Coords) *Las Albarradas en la Costa del Ecuador. Rescate del conocimiento ancestral del manejo sostenible de la biodiversidad*: 253-370, CEAA-ESPOL, Guayaquil, Ecuador.
- APARICIO WILHELMI, Marco
2002 *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina*, CEDECS, Barcelona.
- ASSIES, Willem
2007 *Los pueblos indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de globalización*, en S. Martí i Puig (Edits), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, CIDOB, Barcelona, España.
- AUGE, Marc
2014 *El antropólogo en el mundo global*, Siglo XXI editores, Buenos Aires.
- BARTH, Fredrik
1976 Introducción, en *Los grupos étnicos*, FCE, México.
- BARRERA GUARDERAS, Augusto
2001 *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*, OSAL-CIUDAD-ABYA-YALA, Quito
- BAUER, Daniel Eric
2010 *Tradición e identidad cultural: expresiones colectivas en la costa ecuatoriana*, en *Revista de Antropología Experimental* (10): 183-194, Universidad de Jaén, España.
- BAUMAN, Zygmunt
2002 *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, México.

- 2009 *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona
- 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*, Vol. II, Serie Cultura Comunal, Agua y Biodiversidad en la Costa del Ecuador, S. Álvarez (Edits.), ESPOL-ABYA-YALA, Quito.
- BECKER, Marc
- 1997 (MS) *Las Comunas de Cayambe hasta la Reforma Agraria, Ponencia Simposium Pasado y Presente de las Tierras Comunales*, 47 Congreso Americanista, Quito [Orig. Inédito]
- BECERRA, Carlos y otros
- 2001 *Las ONGs y el modelo neoliberal. Caso Guayas*. Quito: Abya Yala e Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social.
- BENÍTEZ, Lilian y GARCÉS, Alicia
- 1995 *Culturas ecuatorianas. Ayer y hoy*, Abya-Yala, Quito.
- BOCCARA, Guillaume,
- 1999 *Etnogenesis mapuche: Resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro sur de Chile (siglos XVI-XVIII)*, *Hispanic American Historical Review* 79 (3): 425-461 https://muse.jhu.edu/journals/hispanic_american_historical_review/v079/79.3boccar.html#astnote (12-2-2015).
- BOCCARA, Guillaume
- 2003 *Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas* en Mandrini, R. Y C. Paz (Comps.) *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*: 63-108, Neuquén, Instituto de Estudios Histórico Sociales, Centro de Estudios Histórico Regionales, Universidad Nacional del Sur <http://www.scielo.org.ar/scielo>. (12-2-2015).
- BRETÓN SOLO DE ZALDIVAR, Víctor
- 1997 *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*, Espai/Temps 29, Edicions de la Universitat de Lleida, España.
- 2001 *Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes ecuatorianos*, en *Revista Yachaikuna* (2), Publicación Semestral Instituto Científico de Culturas Indígenas ICCI <http://icci.nativeweb.org> (10-2-2003).
- 2005 *Que fue de los subproyectos Prodepine. Impresiones desde el campo*. Anexo en *Capital Social y Etnodesarrollo en los Andes*: 101-108, Serie Estudios y Análisis, Centro Andino de Acción Popular CAAP, Quito.
- 2007 *A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal*, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 29: 95-104, septiembre, FLACSO, Quito.
- BRIONES, Claudia
- 1998 *(Meta) Cultura del Estado-nación y estado de la (meta) Cultura en Seminario Internacional “Uma agenda para a Antropología a partir da América Latina”*, Departamento de Antropología, Brasilia, Serie Antropologia 244: 28-29 Brazil, setembro.
- BURGOS GUEVARA, Hugo,
- 1999 *Mapa étnico cultural del Ecuador*, Abya-Yala, Quito.
- BÜSCHGES, Christian
- 2007 *La etnicidad como recurso político. Etnización y de-etnización de lo político* en Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier (Eds.) *América Andina y Asia del sur. Etnicidad y poder en los países andinos*: 15-35 Quito: Corporación Editora Nacional/ Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- CALERO LARREA, Carolina
- 2015 *Y la herencia cultural, ¿a quién le importa?* en La Barra Espaciadora <http://labarraespaciadora.com/investigacion/y-la-herencia-cultural-a-quien-le-importa/> (15-11-2015)
- COMMAROFF, John y Jean L. COMMAROFF
- 2011 *Etnicidad* S.A. Katz editores, Madrid-Buenos Aires.
- COMAROFF, J. L.
- 2011 *Etnicidad, violencia y política de la identidad. Temas teóricos, escenas sudafricanas* en

- M. Cañedo Rodríguez y A. Marquina Espinosa (Edits) *Antropología Política. Temas Contemporáneos*: 211-236, edicions bellaterra SGU 122, Barcelona, España.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL)
2005 *Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001* Comisión Económica para América Latina y el Caribe-BID, Santiago de Chile.
- CONVENIO 169 DE LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO,
1989 *Pueblos Indígenas y Tribales* <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm> <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm> (20-8-2015).
- CHAMOIX Marie-Noëlle y Jesús CONTRERAS (Edits.)
1996 *La gestión comunal de recursos, economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, Icaria, Antropología, Institut Catalá d' Antropologia, Barcelona, España.
- DELFIN GUILLAUMIN, Martha
2012 *El proceso de Etnogénesis del pueblo originario Huarpe en la región de Cuyo, Argentina en Pacarina del Sur*, Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano 3(12) <http://www.pacarinadelsur.com/home/indoamerica/490> (3-7-2014).
- DELGADO CABRERA, Miguel, *Aproximación a los conflictos en tierras comunales de la Península de Santa Elena*, Unidad de Tierras SSPC, Santa Elena, Ecuador <http://www.ballenitasi.org/2011/11/aproximacion-los-conflictos-en-tierras.html> (30/11/2015).
- DEL PEZO, Leonel, DELGADO CABRERA, Miguel,
2014 *Informe de la Comisión Defensa Territorio de la FEDECOMSE, Conflictividad en territorios comunales de Santa Elena, Santa Elena, Ecuador [Orig. Inédito]*
- DÍAZ-POLANCO, Héctor
1991 *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, Biblioteca América Latina: actualidad y perspectivas, Siglo XXI editores, México.
2000 *El conflicto cultural en el umbral del tercer milenio*, en: Revista Memoria 131: 34-42 <http://www.memoria.com.mx/131/DiazP.html> (11-01- 2005).
2007 *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, La Habana, 2da. Edición.
- DUEÑAS, Carmen
1997 *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo. Cultura política en la Presidencia de Quito*, Universidad San Francisco de Quito-Abya-Yala, Quito.
2010 *Los indios de Portoviejo en la época colonial en Procesos*, Revista Ecuatoriana de Historia 31, primer semestre.
- EHRENREICH, Jeffrey (Comp)
1991 *Antropología política en el Ecuador: perspectivas desde las culturas indígenas*, Abya-Yala, Quito
- ESCOBAR, Arturo
2014 *América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?* en Pablo Quintero (Edits), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*: 53-97 Ed. Del Signo, Buenos Aires.
- ESPINEL, Ramón y Paúl HERRERA
2008 *Acumulación perversa: Comuneros, agua y tierra en la Península Santa Elena* en F. Brasel, S. Herrera, M. Laforge (Edits.) *¿Reforma Agraria en el Ecuador? Viejos temas, nuevos argumentos*: 49-63 SIPAE, Quito.
- GLEDHILL, John,
2000 *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*, Edicions Bellaterra, Barcelona, España.
- FOX, Richard
1985 *Lions of the Punjab. Culture in the Making*, University of California Press, Berkley-Los Angeles-Londres.
- FIGUEROA, José Antonio,
1996-97 *Comunidades indígenas artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo* en Revista Colombiana de Antropología Vol.

- XXXIII: 186-219 Universidad Javeriana, Colombia.
- GONZÁLEZ ANDRICAIN, Claudia
 2003 *Análisis de la Comuna Agua Blanca, su sitio arqueológico y el turismo* en Informe Final al PRODEPINE Rescate y puesta en valor de sitios arqueológicos, históricos y culturales del Ecuador: 87-130 HYLAEA Consultora de Biodiversidad Ecuatorial, entregado el 21 octubre del 2003, Parte IV Propuesta para la Costa [Orig. Inédito]
- 2007 *Identidades étnicas en acción. La organización comunal de la Península de Santa Elena ante la Cooperación al Desarrollo* en Álvarez, S. (Edits) Tomo III Serie Cultura Comunal, Agua y Biodiversidad en la Costa del Ecuador, Abya-Yala, Quito.
- GOW, Peter
 1991 *Gente de sangre mezclada. Parentesco e historia en la amazonia peruana*, Oxford,
- GROSS, Christian
 1991 *¿Ha dicho indio? El estado y los criterios que definen el carácter de indígena en Colombia y Brasil en Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social: 201-244*, CEREC, Bogotá.
- 2000 *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- HERNÁNDEZ-RAMÍREZ, Macarena
 2009 “Adentrándonos en la ruta del Spondylus: comienzos del turismo comunitario en la comunidad de Salango” en Ruiz-Ballesteros, E. y M.A. Vintimilla (Coords.), Cultura, comunidad y turismo, Ensayos sobre el turismo comunitario en Ecuador: 383-432 Abya-Yala, Quito.
- HERNÁNDEZ-RAMÍREZ, Macarena y Esteban RUIZ-BALLESTEROS
 2011 *Etnogénesis como práctica. Arqueología y turismo en el pueblo Manta (Ecuador)* en AIR Revista de Antropología Iberoamericana, Vol.6 (2): 159-192, Madrid.
- HIDROVO QUIÑONEZ, Tatiana y Jorge G. MARCOS,
 2010 *Arqueología y etnohistoria del señorío de Cancebi en Manabi central*, Ed. Mar Abierto, Serie Diosa Umiña, Universidad Laica Eloy Alfaro, Manta, Ecuador.
- HILL, Jonathan
 1988 *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois.
- HOBSBAWM, Eric
 2000 *Identidad* en Héctor C. Silveira Gorski (Edits.), *Identidades comunitarias y democracia: 47-62*, Ed. Trotta, Madrid.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS INEC
 2001 *VI Censo de Población y V de Vivienda 2001*, Instituto Nacional de Estadística y Censos – SENPLADES, Quito.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS INEC
 2010 *VII Censo de Población y VI de Vivienda 2010*, Instituto Nacional de Estadística y Censos – SENPLADES, Quito.
- JACKSON, Jane
 1996 *¿Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?* en F. Santos Granero (Comps) *Globalización y cambio en la amazonia indígena*, Vol. I: 439-472 FLACSO-ABYA-YALA, Quito.
- KALTMEIER, Olaf
 2007 *¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador de los años noventa* en C. Büschges, G. Bustos y O. Kaltmeier (Comps) *Etnicidad y poder en los países andinos: 195-216* Biblioteca de Ciencias Sociales 58, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Universidad de Bielefeld, Corporación Editora Nacional, Quito.
- LAGER, Marie Therese
 2014 “*Montañita, tierra sin igual*”. *Una comuna entre el territorio, la identidad y el turismo*. Quito: FLACSO [Orig. Tesis de Maestría en Antropología Xerocopia]
- LAVIANA CUETOS, María Luisa
 1987 *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico* en Escuela de Estu-

dios Hispano-americanos de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Sevilla, España.

LENTZ, Carola

2000 La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la sierra ecuatoriana, en: Andrés Guerrero (Comps.) *Etnicidades*, FLACSO, Sede Ecuador, Quito. [Orig. 1994]

LEÓN GUSMÁN, Mauricio

2002 *Etnicidad y exclusión en el Ecuador: una mirada a partir del Censo de Población de 2001 en Revista ICONOS* (17): 116-132, FLACSO, Sede Ecuador, Quito.

LEWELLEN, Ted C.

2009 *Introducción a la Antropología Política*, edicions bellaterra, Barcelona, España.

LEYVA Xochitl, Araceli BURGUETE y Shannon SPEED (Coords.)

2008 *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Publicaciones de la Casa Chata, México.

MACHADO, Decio

2011 *Historia de despojo y rapiña sobre las tierras comunales en la provincia de Santa Elena* <http://deciomachado.blogspot.com/2011/09/historia-de-despojo-y-rapina-sobre-las.html> (8-9-2011).

MINISTERIO DE AGRICULTURA, GANADERÍA, ACUACULTURA Y PESCA MAGAP

2013 Legalización de tierras ancestrales, Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca <http://goo.gl/phVhA> (7-9-2014).

MAALOUF, Amin

1999 *Identidades Asesinas*, Alianza Editorial, Barcelona.

MARCOS, Jorge y Silvia, ÁLVAREZ

2011 *Campos de camellones y jagüeyes en Ecuador: una visión integral desde la arqueología al presente socioambiental en Intersecciones en Antropología*, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Argentina [en Prensa]

MEMORIA DE SITUACIÓN

2001 *Memoria de Asamblea General entre la Federación de Comunas del Guayas y técnicos del componente de tierras y aguas (PRODEPINE) con las comunidades bases en conflicto*, Santa Elena, Ecuador, viernes 6 de abril. Elaboración Tcnlg. Daniel Soriano Técnico RRNN-RCS [Orig. Inédito]

MEMORIA DEL TALLER

2008 *Fortalecimiento de la identidad del pueblo comunero*, Hotel "Las Conchas", Salinas, Ecuador, 5 y 6 de diciembre [Orig. Inédito]

MEMORIA I CONGRESO DE COMUNAS ANCESTRALES DE LA PROVINCIA DE SANTA ELENA

2014 *Agua, Tierra y Productividad para el Buen Vivir*, Mandato de los Pueblos Comuneros Ancestrales, 24 y 25 de agosto del 2014) [Orig. Inédito]

MENÉNDEZ, Eduardo L.

2002 *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, edicions bellaterra, SGU16, Barcelona, España.

MORENO YÁNEZ, Segundo y FIGUEROA, José Antonio

1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi de junio de 1990*, Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales FESO-ABYA-YALA, Quito

MOLINIE-FIORAVANTI, Antoinette

1986 *The andean community today* en J.V. Murra, Wachtel N y Revel J. (Edits), *Anthropological History of Andean Polities*: 342-359 Cambridge University Press & editions de la Maison de Sciences d'Homme, Paris.

MOYA, Alba, Ethnos.

1998 *Atlas Etnográfico del Ecuador*, Proyecto de educación bilingüe intercultural, Ministerio de Educación y Cultura, Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, Deutsche

- Gesellschaft Für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GMBH, Cooperación Técnica-República Federal de Alemania, Quito.
- MUÑOZ MORI, José Antonio
2012 *Patrimonio cultural inmaterial, propiedad intelectual y conocimiento ancestral. Aproximación al caso ecuatoriano*, Universidad Autónoma de Barcelona, Departamento de Antropología Social y Cultural, Bellaterra, España, [Orig. Tesis de Maestría en Antropología Xerocopia]
- PAZ Y MIÑO, María Eugenia
2012 *San Biritute: lluvia, amor y fertilidad*, INPC, Serie Estudios, Guayaquil, Ecuador.
- RENSHAW Jonathan y WRAY Natalia
2004 *Indicadores de bienestar y pobreza indígena*. Informe elaborado para la Unidad de Pueblos Indígenas y Desarrollo Comunal (SDS/IND) del Banco Inter-Americano de Desarrollo (BID) http://www.comunidadandina.org/Upload/2011414165712indicadores_indigenas.pdf (7-9-2014).
- RIVADENEIRA, Guadalupe,
2010 *Taller del Buen Vivir en la provincia de Santa Elena. Presentación de resultados finales*. Auspiciado por la Fundación OFIS y la Federación de Comunas de Santa Elena, Ecuador. [Orig. Inédito]
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia
2010 *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Tinta Limón, Buenos Aires.
- RUIZ-BALLESTEROS, Esteban,
2009 *Agua Blanca. Comunidad y turismo en el Pacífico ecuatorial*. Abya-Yala, Quito.
2012 *La vigencia de la comunidad. Prácticas para navegar en la globalización desde la periferia andina* en Chungara, Revista de Antropología chilena, Vol.44 (3): 419-433.
- SAHLINS, Marshall
1993 *Goodbye to Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History* en *Journal of Modern History* (65): 1-25, University of Chicago Press.
- SANCHEZ, Jhon Antón
2010 *La experiencia afrodescendiente y la visibilidad estadística en el Ecuador. Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)*.
- SÁNCHEZ-PARGA, José. El movimiento indígena ecuatoriano. Quito: Ediciones Abya Yala – Universidad Politécnica Salesiana, 2010.
- SECRETARÍA NACIONAL DE PLANIFICACIÓN Y DESARROLLO SENPLADES
2013 *Plan Nacional de Desarrollo / Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*, Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, Quito.
- TIBAN Lourdes y Fernando GARCIA
2008 *De la oposición y el enfrentamiento al dialogo y las alianzas: la experiencia de la Conaie y el Micc en Ecuador* en X. Leyva, A. Burguete y S. Speedy (Coords) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de colaboración: 271-304* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, FLACSO, Publicaciones de la Casa Chata, México.
- TUAZA, Luis Alberto y Carlos Sáenz OZAETTA CASTRO
2014 *Federación de las Comunas de la Provincia de Santa Elena: Capacidad de agencia y conflictos* en Revista de Ciencias Pedagógicas e Innovación, Universidad Estatal Península de Santa Elena, Ecuador, Vol. II (1) junio 2014 <http://www.upse.edu.ec/rcpi/index.php/contenido-n1-junio-2014.html> (7-9-2014).
- TURNER, Terence,
1991 *Representando, resistiendo, repensando. Transformaciones históricas de la cultura Kayapo y conciencia antropológica* <http://www.antropologiasyc-106.com.ar/biblioteca.htm> (7-9-2014).
- VÁZQUEZ, Lola, SALTOS, Napoleón,
2013-14 *Ecuador su realidad*, Fundación José Peralta, Quito.
- VENTURA I OLLER, Montserrat
1996 *La organización comunal de un grupo indígena de las tierras bajas: el caso Tsachila del*

- occidente ecuatoriano* en Chamoux Marie-Noëlle y Jesús Contreras (Edits), *La gestión comunal de recursos, economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*, Icaria, Antropología, Institut Català d'Antropologia, Barcelona, España.
- 2012 *En el cruce de caminos. Identidad, cosmovisión y chamanismo Tsachila*. FLACSO-Ecuador, Abya Yala, IFEA, Universidad Autónoma de Barcelona, Quito.
- VIOLA RECASENS, Andreu
- 2002 *Antropología, Alteridad y Esencialismo: La (s) cultura (s) andina (s) y la mirada andinista* en Joan Bestard Camps (Coords.), *Identidades, Relaciones y Contextos*, Estudis D'Antropologia social y Cultural 7: 129-153. Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i Africa, Universitat de Barcelona.
- VVAA
- 1992 *Indios. Realidad Nacional*, Eds. Abya-Yala, Quito.
- VVAA
- 1993 *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*, CEDIME, Quito.
- VILLAMAGUA VERGARA, Ramiro Ernesto
- 2011 *Informe Técnico Sobre la Ancestralidad de la Comuna Montañita*, Dirección Regional Zona 5 del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, Guayaquil, 16 de Mayo/2011. [Orig. Inédito]
- WHITTEN JR., Norman
- 1981 *Introduction* en N. Whitten (Edits), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*: 1-44 Urbana, University of Illinois Press.
- YUDICE, George
- 2002 *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Gedisa ed. Serie Culturas, Barcelona.