



Íconos. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1390-1249
revistaiconos@flacso.org.ec
Facultad Latinoamericana de Ciencias
Sociales
Ecuador

Figueroa, José Antonio
La comunidad y sus desafíos políticos en una democracia radical
Íconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 49, mayo-, 2014, pp. 141-154
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50930584009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La comunidad y sus desafíos políticos en una democracia radical

The Community and its Political Challenges in a Radical Democracy

José Antonio Figueroa

Ph.D. en Literatura Hispanoamericana y Estudios Culturales y Doctor Antropología.
Decano General Académico Instituto del Altos Estudios Nacionales, Ecuador.

Correo electrónico: jose.figueroa@iaen.edu.ec

Fecha de recepción: mayo 2013
Fecha de aceptación: octubre 2013

Resumen

A partir de la creación y disolución de dos comunidades campesinas de Nono, una parroquia rural de Quito, el artículo reflexiona sobre el papel político y económico asignado a las comunidades campesinas e indígenas en la Constitución del Ecuador de 2008 y en la Ley de Economía Popular y Solidaria. En el artículo se lee críticamente la noción de comunidad, al tiempo que se sostiene que las comunidades no son atributos esenciales de los campesinos, los indígenas o los sectores populares, sino el resultado de posibles arreglos y negociaciones políticas adelantadas por quienes las componen. Se recogen debates sobre la comunidad y se analiza el valor académico y político que puede tener en el Ecuador de hoy.

Descriptor: comunidades campesinas, indígenas, conflicto agrario, comunidades y política, Ecuador.

Abstract

From the creation and dissolution of two peasant communities in Nono, a rural parish of Quito, this article reflects on the political and economic role assigned to peasant and indigenous communities in the Ecuadorian Constitution of 2008 and in the Law of the Popular and Solidarity Economy. In the article, the notion of community is read critically as it maintains that communities are not essential attributes of peasants, indigenous peoples, or popular sectors, but rather the result of possible political arrangements and negotiations put forth by those who comprise communities. Debates over community are covered and the academic and political values community can have in Ecuador today are analyzed.

Key words: peasant communities, indigenous people, agrarian conflict, communities and politics, Ecuador.



Introducción

Este artículo propone una reflexión sobre los desafíos que representan para las comunidades campesinas e indígenas, en el actual contexto ecuatoriano, el papel económico y político que les ha sido asignado por años. Desde una investigación etnográfica e histórica que describe la creación y disolución de dos comunidades en Nono, parroquia rural de Quito, se muestra que lejos de ser atributos esenciales de las economías campesinas e indígenas, las comunidades son formas de organización cuya vigencia debe ser debatida públicamente, tanto por los que participan en ella como por el resto de la sociedad. Se utilizó el testimonio y la indagación de archivos del Municipio de Quito.

La investigación se realizó entre julio y diciembre del 2010 con el auspicio del Instituto de la Ciudad del Municipio de Quito¹; buscaba recabar la memoria de las reformas agrarias de 1963 y 1974 y permitió ver el triunfo de la hacienda ganadera y el fracaso de la comunidad campesina a pesar de la activa participación de los comuneros en todo el proceso. Las haciendas introdujeron mejoras tecnológicas para la ganadería y adaptaron para su propio beneficio las transformaciones agrarias.

Uno de los objetivos de las reformas era eliminar el trabajo precario como el huasipungo² o la yanapa³; en Nono, donde la mayoría de las haciendas son ganaderas; esto les resultaba conveniente, ya que permitía deshacerse de la población trabajadora y de la presión política que ésta ejercía y además facilitó la entrada masiva de una ganadería tecnificada, que sustituyó el trabajo campesino.

En la hacienda San Eloy, el 1 de marzo de 1975, los campesinos se tomaron las tierras y forzaron a su propietario a vendérselas con el apoyo de varios activistas ‘solidarios’ provenientes de universidades y de movimientos de izquierda, mientras la hacienda Alambi fue comprada por los campesinos a unos sacerdotes jesuitas. Uno de los requisitos que puso el Estado a los campesinos para la compra de las tierras era que éstos tenían que organizarse colectivamente y así fundaron comunidades y cooperativas que recreaban sistemas colectivos de trabajo utilizados durante el dominio de la hacienda tradicional. Sin embargo, las comunidades duraron solo el tiempo que les tomó a los campesinos pagar los costos establecidos por los antiguos propietarios. La consolidación de la hacienda ganadera y el fracaso de las comunidades fueron factores que debilitaron la economía campesina y expulsaron a la mayoría de los trabajadores a los barrios de la periferia del noroccidente de Quito.

1 La ciudad de Quito se encuentra dividida administrativamente en 32 parroquias urbanas, a las que se suman 34 parroquias rurales, que en conjunto conforman el Distrito Metropolitano de la ciudad. La parroquia de Nono está a solo 18 kilómetros de la ciudad, pero es la más pobre y la más despoblada del distrito, está formada por los barrios o anejos de Alaspungo, Alambi, la Sierra, Yanacocha y Pucará, constituidos en los períodos de reformas agrarias de los años sesenta y setenta.

2 Pedazo de terreno que el hacendado entregaba a los campesinos a cambio de que trabajaran de 4 a 5 días a la semana en la hacienda.

3 Prestación de ayuda entre los campesinos que los hacendados usaban para su propio beneficio.

Quisiera señalar dos tipos de razones por las cuales la comunidad desapareció: unas relacionadas con las diferencias estructurales entre las comunidades empobrecidas y las poderosas haciendas ganaderas y otras que denomino de tipo moral. Las razones morales aluden a los modos como los campesinos evadieron el debate público de las responsabilidades y los beneficios de la administración colectiva de las propiedades. Estos problemas se trataron en el plano del chisme y del rumor, erosionando aún más la posibilidad de la administración colectiva de las propiedades. En términos económicos, las comunidades no pudieron competir con las haciendas al no acceder a créditos por problemas de titulación, lo que amplió las diferencias económicas entre las haciendas ganaderas cada vez más tecnificadas y las comunidades campesinas.

El análisis de estos casos es importante por el papel que se les asigna a las comunidades en la Constitución ecuatoriana de 2008 y en la Ley de Economía Popular y Solidaria en la construcción del *buen vivir*. El artículo indaga sobre las comunidades como construcciones políticas en el contexto de los cambios constitucionales y legales. Se retoman algunas discusiones fundacionales de las ciencias sociales sobre la comunidad, se describe el caso de la parroquia de Nono y se señala la necesidad de colocar el concepto de “comunidad” en foros públicos donde se contemplen los intereses individuales y colectivos.

La comunidad como construcción teórica y política

El 10 de mayo de 2011, el presidente Rafael Correa firmó el decreto presidencial que sancionó la Ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria (LOEPS), concebida como un mecanismo democratizador que beneficia especialmente a las nacionalidades y pueblos indígenas, a amplios sectores del campesinado y a los sectores informales urbanos y rurales y como apoyo al ‘paradigma del *buen vivir*’, que subordina la economía a la armonía social e individual.

La LOEPS diferencia la economía popular comunitaria, asociativa y cooperativa. El sector comunitario hace referencia directa a campesinos e indígenas ya que en él se involucran “[...] las organizaciones vinculadas por relaciones de territorio, familiares, identidades étnicas, culturales, de género, de cuidado de la naturaleza, urbanas o rurales; o de comunas, comunidades y pueblos y nacionalidades [...]”⁴.

La ley diferencia los sectores comunitarios que expresan vínculos “naturales” y los sectores asociativos y cooperativos que representan a los que se unen de modo “voluntario” para establecer empresas comunes. El artículo 18 define al sector asociativo como “[...] el conjunto de asociaciones constituidas por personas naturales con

4 “Ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria”, *Registro Oficial* N° 444, 10 mayo 2010, art. 15.

actividades económicas productivas similares o complementarias, con el objeto de producir, comercializar y consumir bienes y servicios lícitos y socialmente necesarios [...]” y al sector cooperativo como las “[...] sociedades de personas que se han unido en forma voluntaria para satisfacer sus necesidades económicas, sociales y culturales en común, mediante una empresa de propiedad conjunta y de gestión democrática, con personalidad jurídica de derecho privado e interés social”⁵.

La equiparación de la comunidad con vínculos naturales y de las asociaciones y cooperativas con vínculos voluntarios remite a un recurrente esencialismo que ve a los indígenas y campesinos como más próximos a la naturaleza y como una alternativa natural al capitalismo o a los desasosiegos de la modernidad. El caso de Nono mostrará más bien la necesidad de reconocer la voluntad y la decisión política como requisito para la existencia de comunidades en el buen vivir.

La comunidad ocupa un papel central en el pensamiento social moderno y está en el origen del pensamiento sociológico del siglo XIX cuando se desarrolló una conciencia de la crisis de las formas tradicionales de sociabilidad en plena industrialización. En 1887 Tönnies estableció una diferencia entre comunidad y sociedad, o *gemeinschaft* y *gesellschaft*, y definió la comunidad por la ausencia de especializaciones y por la primacía de lo colectivo sobre lo individual. Esta división es análoga a la de Emile Durkheim, quien diferencia la solidaridad mecánica, propia de las comunidades tradicionales y la solidaridad orgánica específica de la sociedad industrial lo que da origen a la diferencia entre Sociología y Antropología.

De acuerdo con Martínez (2000) en la izquierda hay una larga tradición que va desde la visión romántica de la comunidad en los narodniki, a las reflexiones de Marx y Vera Sasulich y las discusiones de Mariátegui sobre las potencialidades políticas de las comunidades en la conformación del estado peruano. Los narodniki eran un movimiento aristocrático en Rusia que veía en el campesinado una alternativa al capitalismo, pero fracasó por crear imágenes que no coincidían con las aspiraciones y dinámicas reales de los campesinos (Ulianova, 2003). Por su parte, la vida campesina como alternativa al capitalismo tiene un lugar central en ciertas corrientes del marxismo (Shanin, 1984), mientras las propuestas de Mariátegui, desarrolladas en los 7 *Ensayos*, influyeron notoriamente en las discusiones sobre la comunidad que se abrieron en el Ecuador en obras de autores como Pío Jaramillo Alvarado (1957), Gonzalo Rubio Orbe (1947) y Cesar Cisneros (1948). Pero como señala Martínez (2000) muchas de las discusiones en torno a la comunidad estuvieron marcadas por la búsqueda de continuidades con las formas precolombinas de organización indígena y confundieron las comunidades con las comunas legalmente reconocidas en el Ecuador en 1937 y las formas de asentamiento territorial –como barrios, anejos, o parcialidades– con formas de organización social.

5 “Ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria”, *Registro Oficial* N° 444, 10 mayo 2010, art. 18.

La visión romántica de la comunidad también está en teóricos de la economía moral como Scott (1976) y Polanyi (1957), para quienes los campesinos evitan las desigualdades sociales mediante estrategias que impiden las especializaciones propias de las sociedades modernas y construyen una especie de holismo en el que se funden el parentesco, la religión y la política. La visión holística de campesinos e indígenas es sostenida también por vanguardias intelectuales que construyen imágenes sobre lo rural como alternativa al racionalismo y al tecnicismo de la modernidad burguesa. Sin embargo, críticas feministas, postcoloniales y de izquierda han demostrado cómo ciertos rasgos de las economías morales constituyen un mecanismo eficiente de construcción de asimetrías, no solo de género sino también de raza y clase (Fernández-Kelly, 1983; Nancy Frazer, 1990; Scheper-Hughes, 1996; Sheriff, 2001; Figueroa, 2009).

Es importante anotar ciertas coincidencias entre la economía moral y corrientes neoindigenistas posmodernas que aparecen en la década de los setenta (Figueroa, 2006, 2009), cuando ocurre la crisis del estado nación, de los paradigmas de clases y se les otorga a los indígenas unos atributos que los diferencian de manera esencial del resto del estado (Harvey, 1990; Jameson, 1997). En estos casos, de modo análogo a la tradición romántica del siglo XIX, la supuesta base comunal de las economías campesinas e indígenas es considerada como alternativa natural al capitalismo y el sustrato de su diferencia cultural y política con los estados nacionales blanco-mestizos.

En Ecuador, autores como Ramón (1987) sostienen la continuidad entre formas precolombinas de organización social, como el señorío, y las comunidades contemporáneas; en su perspectiva, ambas formas rechazan el Estado moderno, mientras para Sánchez-Parga (1986), la comunidad expresa una racionalidad distinta a occidente, ya que frena la desigualdad y el apareamiento del Estado como forma de gobierno abstracta e independiente de las relaciones cotidianas. Las confluencias de románticos, posmodernos e indianistas sobre la comunidad fueron tempranamente criticadas por autores como Popkin (1979), quien muestra cómo en las sociedades campesinas las acciones de los individuos buscan el lucro, crean asimetrías económicas y sociales y pueden desenvolverse en una esfera económica distinta del parentesco.

En otro trabajo he mostrado cómo las visiones esencialistas y románticas de los postmodernos sobre la comunidad pueden constituir la contraparte de la negación de los reclamos de inserción plena de los campesinos a la modernidad (Figueroa, 2009). Utilizando la obra del sociólogo Fals Borda (1980) mostré cómo las imágenes esencialistas que desarrolla sobre los habitantes del Caribe colombiano son el correlato de la violencia rural que caracteriza esa zona del país. Fals Borda, sociólogo de izquierdas, desarrolló en las décadas de los setenta y ochenta unas imágenes del campesinado del Caribe que coincidieron con las de las elites más retardatarias, al describirlo como anclado en una economía y una política supuestamente local, igualitaria, anti-estatista y tradicionalista. Estas imágenes que se diseñaron cuando el campesinado lideraba la mayor movilización política en Colombia contra las estructuras tradicionales del

latifundismo regional, imposibilitaron la validación política de sus reclamos de modernización y abrieron la ruta para la violencia regional que se ha expandido dramáticamente en las últimas décadas en el Caribe colombiano.

En el Ecuador otros estudios han roto con los modelos esencialistas y han introducido el elemento político en las relaciones entre comunas y Estado. Becker (1999: 531), por ejemplo, desvincula las comunas de lo precolombino y sostiene que el reconocimiento de la Ley de Comunas de 1937 fue una forma de intervención del Estado, que buscaba racionalizar su presencia en el agro en una época de entrada del capitalismo al espacio rural ecuatoriano. En su perspectiva, en las áreas de mayor activismo político como Cayambe, Pichincha, donde hubo una presencia fuerte de sectores de izquierda, los indígenas respondieron con poco entusiasmo a la Ley de Comunas, mientras fue asumida con fuerza en áreas de menor activismo político como el Chimborazo, en la Sierra sur. Esta ley buscaba controlar a las comunidades libres de las zonas aledañas a las haciendas y produjo varios efectos regresivos: garantizaba la mano de obra de las comunidades libres a las haciendas aledañas y el Estado aseguraba que los tenientes políticos fueran “mestizos muy blancos”, lo que favoreció a los poderes locales. La ley fue dictada durante el momento de mayor retroceso de la dictadura de Federico Páez (1935-1937) y evitó la titulación individual para no causar conflictos entre los indígenas y los campesinos con los poderes locales; en este contexto, la dictadura concibió a las comunidades como la base de un nuevo pacto social, lo que motivó el rechazo de la ley en zonas más politizadas (Becker, 1999).

La participación del campesinado serrano en la revolución liberal permitió que se tomaran algunas medidas como la supresión del diezmo, la ley de beneficencia pública de 1908 y la abolición del concertaje en 1918. Aunque se renovaron instituciones neocoloniales como el huasipungo, la revolución abrió un escenario de disputas que redefinió el lugar de los indígenas campesinos en la nación, donde la izquierda jugó un papel protagónico (Coronel, 2010; Becker y Tutillo, 2009; Ibarra, 2006) y la comunidad ocupó un lugar importante.

Por su lado, Bebbington (1993) resalta el papel de las comunidades en la inclusión económica y política del campesinado y señala que no son formas de resistencia ancladas en el pasado ni renuentes al cambio, sino ensayos de modernidad desde abajo. Otros estudiosos relacionan la comunidad y el desarrollo. Para Martínez (2000), la Ley de Comunas influyó en los debates y prácticas sobre la comunidad hasta la reforma agraria de 1964. Luego, entre 1964 y 1975 los principales debates estuvieron determinados por los procesos de reforma agraria de ese período. Entre 1975 y 1992 hubo una notable influencia del desarrollismo y más tarde se privilegiaron las asociaciones que implicaban menos compromisos y trámites que las comunidades⁶. Por su lado, Víctor

6 La asociación es una persona de derecho privado constituida por al menos cinco campesinos definidos como trabajadores habituales de la tierra, por cuenta propia y sin uso habitual de mano de obra por fuera del círculo familiar (Martínez, 2000).

Bretón (2001) ubica el desarrollismo a partir de 1955 y rastrea el papel protagónico de las comunidades, concebidas como un factor que posibilitó la entrada de innovaciones tecnológicas y de nuevas formas de producción, comercialización y de servicios.

La comunidad, la Constitución del 2008 y la economía solidaria

La importancia política de la comunidad se ve en la Constitución del 2008 y en la Ley Orgánica de la Economía Popular y Solidaria. En esta Constitución, por primera vez se otorga a los derechos colectivos igual importancia que a los individuales. El capítulo 4 está dedicado a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades, a los que se les reconoce como autónomos y con derechos que incluyen la identidad, la cultura y la conservación de tierras comunales definidas como inembargables, inalienables e indivisibles y en el artículo 61 “[...] se reconoce a las comunas que tienen propiedad colectiva de la tierra, como una forma ancestral de organización territorial”. Las comunidades cumplen también un papel fundamental en la soberanía económica y los sectores cooperativos, asociativos y comunitarios son la base de la economía popular y solidaria⁷ (Constitución del Ecuador, 2008, art. 61).

Actualmente vemos la paradoja de que las comunidades cumplen un importante papel como referente y como imaginario de opciones políticas y económicas de tipo postneoliberal, mientras en algunos casos sufren un gran deterioro interno por el desplazamiento campesino hacia las ciudades y por las transformaciones estructurales del espacio rural de las últimas décadas (Martínez, 2000; Burch, 2007). Como veremos, los casos de Alaspungo y Alambi ejemplifican ese deterioro y muestran la necesidad de recuperar la política y la crítica para viabilizar la comunidad en el buen vivir.

Las comunidades en Alaspungo y Alambi y su disolución: enseñanzas políticas de un proceso

Los campesinos de Alaspungo y Alambi crearon comunas, pero fracasaron en la administración y en el mantenimiento de las tierras colectivas que compraron durante las reformas agrarias de los años sesenta y setenta. A partir de entrevistas en profundidad y la revisión de archivos locales se indagó con los propios protagonistas acerca de cuáles fueron las razones por las que las experiencias comunitarias fracasaron y se pudo percibir cómo la confluencia de razones culturales y razones estructurales convirtieron en inviable el modelo comunitario. Como concluiremos de manera tentativa, la construcción de modelos comunitarios debe incluir algunos elementos que

7 Asamblea Constituyente (2008). *Constitución del Ecuador*. Disponible en http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

se consideran claves de la deliberación política moderna: la voluntad política de los involucrados, el ejercicio de la evaluación y la crítica permanente de los factores que obstaculizan su existencia, así como el diseño de mecanismos que permitan superar los obstáculos estructurales para su creación y mantenimiento. Los casos de Alaspungo y Alambi muestran que la organización comunitaria no se puede asignar de manera esencial a ningún sector social, sino que es más bien una opción política que debe ser negociada y renegociada de manera permanente (Figueroa, 1997). También evidencia la necesidad de construir una esfera pública popular que rompa dinámicas específicas de las economías morales, como el chisme y el rumor.

Alaspungo y Alambi son dos anejos o barrios donde se concentró la población extrabajadora de las haciendas de San Eloy y de Alambi, respectivamente. La recopilación de la información se hizo en archivos de la ciudad y mediante una serie de entrevistas en profundidad que incluyeron a dirigentes y comuneros como Elías Pailachu y Emiliano Ramos de Alaspungo y Manuela Ambas, de Alambi.

En Alaspungo, en 1975, los campesinos formaron una comunidad, como requisito de las Leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1972 que buscaban la “integración del minifundio”, con el objeto de constituir “unidades agrícolas de escala económica”, que una vez reunidas fueran económicamente competitivas (Leyes de Reforma Agraria, Registro oficial 1964, 1972). De este modo, los campesinos integraron los minifundios en comunidades o cooperativas como instancias reconocidas por el Instituto Ecuatoriano para la Reforma Agraria. Previamente, en 1972, intentaron crear una precooperativa que no prosperó, entre otras razones porque los campesinos no tenían cédulas o certificados que se les pedían como requisitos burocráticos. La comunidad fue reconocida en 1975 y en términos reales funcionó hasta 1982, aunque jurídicamente aún continúa. La actividad económica principal fue la extracción de carbón; la agricultura ocupaba un lugar subsidiario, se distribuyeron las responsabilidades en el trabajo colectivo y en la repartición de unos pocos excedentes de las actividades económicas de los núcleos familiares.

En el caso de Alambi, los campesinos tuvieron una experiencia comunal de unos diez años, entre principios de los setenta y de los ochenta, período en el que pagaron el precio acordado de las 240 hectáreas que conformaban la hacienda a un representante de la Compañía de Jesús, propietaria de los predios.

La experiencia de Alaspungo y Alambi muestra que hay ciertos momentos en los cuales el trabajo y la organización comunitaria es la respuesta más adecuada a las necesidades campesinas, lo que legitima su papel en la actual coyuntura de transformaciones políticas. La comunidad tiene una alta potencialidad para crear soberanía alimentaria, para complementar las producciones familiares y para generar valores radicalmente democráticos. Los testimonios muestran cómo la distribución comunitaria de excedentes no solo evita que se pierdan productos, lo cual es una irracionalidad en contextos de visible escasez, sino que también crea obligaciones que se pueden

compensar posteriormente. De acuerdo a Manuela Ambas, de Alambi, en muchas ocasiones los comuneros pierden cosechas por no contar con manos suficientes. En otros casos, los comuneros trabajan conjuntamente para resolver problemas urgentes, como sucede cuando se defienden de las ardillas, muy aficionadas a comerse los zapallos (entrevista, 2 septiembre 2010). En estos casos, grupos familiares trabajan y se reparten ciertos excedentes de las cosechas de los zapallos, mientras la otra parte es comercializada por la familia propietaria de la cosecha. El trabajo comunitario se convierte en la mejor alternativa cuando se siembra y se cosecha en cantidades relativamente grandes. Los servicios laborales que grupos familiares prestan a otras familias, conocidos como los “prestamanos”, se devuelven en la distribución de la cosecha o con la devolución posterior del servicio de la mano de obra recibida.

En Alaspungo, en la época de la comunidad, los comuneros hacían cada viernes mingas para desbrozar los potreros, para sembrar y poner ahí el ganado comunal, así como para construir los hornos y hacer carbón. El producto recibido del carbón era familiar y dependía de la recolección de madera que hiciera cada uno; además sembraban y se repartían papas, habas y mellocos. Una parte del carbón servía para conseguir algo de capital para pagar por los terrenos adquiridos a la hacienda San Eloy, mientras la producción agrícola satisfacía en parte las necesidades de consumo interno. La producción agrícola interna fue importante y se mantuvo en niveles satisfactorios hasta que empezó la esterilización del suelo por el uso irracional de químicos a gran escala en la década de los ochenta. Todos los testimonios ratifican un proceso que caracteriza la entrada de los agroquímicos: un aumento inicial de productividad y un ciclo posterior de caída que obliga a un aumento del consumo de fertilizantes y agroquímicos, hasta que al fin la tierra entra en un franco proceso de esterilización (Burch, 2007).

La comunidad también mantuvo su existencia por cierto apoyo que recibía del Estado, como cuando el Ministerio de Agricultura entregaba alimentos como carnes enlatadas, azúcar, arveja y fréjol, que eran consumidos en los almuerzos de las mingas comunales.

Sin embargo, como ha señalado Martínez (2006), en rigor las estructuras familiares estaban por encima del modelo comunal y sobre ellas recaía la verdadera acción comunal. Esto se reflejaba en la forma como se organizó el trabajo en la comunidad en Alaspungo. Para la extracción de carbón, cada familia se organizaba de acuerdo al número y disponibilidad laboral de sus integrantes y las familias que tenían más miembros en edad productiva sacaban mayor cantidad de carbón. El beneficio que llegaba a la comunidad resultaba de una especie de impuesto que entregaban las familias por cada bulto de carbón que producían y de acuerdo a los testimonios de Elías Paillachu y Emiliano Ramos, era de cinco reales por mula. El resto era vendido por las familias para sus propios ingresos. Lo mismo ocurría con la producción agrícola de la que se dejaba un costo por cantidad extraída. El hecho de que la responsabilidad

y los beneficios recayeran en las unidades familiares ayudaba al surgimiento y consolidación de diferencias al interior de la comunidad.

Ya desde sus inicios, en la comunidad existían diferencias no solo por la cantidad de miembros de los que disponían las unidades domésticas para el trabajo, sino también porque algunos de los campesinos poseían tierras adquiridas en otros momentos o en otras circunstancias. Estas tierras estaban en Alaspungo o en lugares adyacentes y algunas fueron entregadas por los propietarios de las anteriores haciendas para causar división en el movimiento. Por ejemplo, Elías Pailachu había recibido unas tierras como indemnización por su trabajo de mayordomo y cuando las tierras comunales fueron entregadas, tuvo que destinar la mayor parte del tiempo al trabajo en sus propias tierras y descuidaba el trabajo en las comunales, lo que causaba fricciones entre los comuneros (entrevista, 30 agosto 2010).

Otra dificultad derivaba del hecho de no poseer escrituras individuales, lo que imposibilitaba el acceso a créditos que les permitiera aumentar su producción o sus animales. De hecho la propiedad de los comuneros estaba en un limbo de ambigüedades y contradicciones administrativas y jurídicas: para el acceso a los créditos se requería de escrituras individuales, mientras que para comprar las tierras solo podían hacerlo como asociación o comunidad. De acuerdo con Gerardo Pailachu, las dificultades en el acceso a créditos impidió la ejecución de proyectos que podían beneficiar a las familias y las pocas ayudas que canalizaron fueron destinadas a mejorar bienes comunitarios como las escuelas o las casas comunales (entrevista, 15 agosto 2010).

Las dificultades en el acceso al circulante condenaron a la comunidad al fracaso económico, mientras las familias campesinas estaban imposibilitadas de mejorar sus ingresos y acceder a capitales que les permitieran competir en mejores condiciones con los distintos agentes que les acechaban. De este modo reaparecieron relaciones precaristas con nuevos agentes económicos, análogas a las que existían en el período de la hacienda. La fragilidad económica de las comunidades y de las unidades familiares fue aprovechada por comerciantes y dueños de camiones que empezaron a hacer préstamos personales a los campesinos y a través de su endeudamiento les impusieron las condiciones en el pago del carbón y de los productos agrícolas que sacaban a mercados fuera de Nono.

De acuerdo con Emiliano Ramos, durante el tiempo de la producción comunal llegaban a sacar 200 mulas de carbón semanalmente y se las vendían a un solo comerciante, quien ponía las condiciones mediante adelantos en plata que endeudaban a los comuneros. La deuda se reforzaba porque las transacciones entre el comerciante y los campesinos eran individuales.

Otra razón estructural de la disolución de la comunidad fue el crecimiento del ganado y la expulsión de gente que se produjo por la expansión ganadera. Los comuneros habían acordado que cada familia tuviera 4 cabezas de ganado, pero este acuerdo no fue respetado por quienes vieron crecer sus capitales y consideraron que

la mejor inversión estaba en comprar más cabezas de ganado. El modelo ganadero era una herencia de la hacienda que venía haciendo experimentaciones exitosas con el ganado desde principios del siglo XX y esa práctica se expandió luego de los procesos de reforma agraria. En ese momento, los hacendados vieron que con una adecuada tecnificación y con el uso de los mejores pastos se podían deshacer de la mano de obra campesina y tener hatos de más de quinientas vacas, de las cuales una sola podía llegar a producir hasta 25 o incluso 30 litros de leche diarios con solo tres o cuatro trabajadores en las haciendas.

Por su lado, para los campesinos el modelo ganadero era digno de imitar, aunque muy pronto verían que sin créditos y sin tecnificación adecuada sus niveles de ganancia serían incomparablemente menores a los de los hacendados. Con propiedades de tres o cuatro hectáreas, pronto se vieron obligados a aumentar sus terrenos para mantener o incrementar sus pequeños rebaños de vacas que producían entre tres y cuatro litros diarios. En esas condiciones, los más afortunados aumentaron sus terrenos mediante compras que no necesariamente eran legales, debido a vacíos en la titulación y restricciones oficiales a la compra y venta de propiedades entregadas comunalmente; este fue otro factor fundamental en el debilitamiento de la propiedad comunal.

Hay otra serie de razones de tipo moral por las cuales la comunidad fracasó. En un trabajo anterior (Figueroa, 2009) a partir de una etnografía de un grupo indígena del Caribe colombiano inmerso en un proceso de mestizaje, mostré cómo las herencias neocoloniales determinan que los campesinos que han sufrido los rigores de la dominación hacendaria y latifundista negocien sus intereses económicos y políticos en un ambiente lleno de restricciones, vergüenzas y ocultamientos propios de una economía de prestigio o moral. A diferencia de algunos teóricos que conciben la economía moral como una estrategia de las comunidades para mantener la igualdad económica y social, he sostenido más bien que esta economía es recreada por las propias instituciones neocoloniales como las haciendas y los poderes locales para reforzar las asimetrías entre los campesinos y esos poderes. En el caso de Nono, los propios campesinos reconocen los rasgos de la economía moral como un impedimento para establecer acuerdos económicos y políticos que hubieran garantizado la continuidad de las mismas comunidades. En este caso, se constató que la reproducción de la economía moral contribuyó a convertir en inviable a la comunidad y obligó a su disolución, ya que ayudó a evitar que se establecieran y cumplieran acuerdos encaminados a hacer confluír los intereses individuales y colectivos en lo comunal. Esto se evidenció en varias situaciones: las dificultades en establecer acuerdos para los trabajos colectivos de las mingas; la falta de cumplimiento en los compromisos económicos derivados del acceso a créditos en las tiendas comunitarias; la ausencia de una valoración económica del trabajo político de los líderes de los barrios, quienes gozan de prestigio pero no reciben compensación económica por el tiempo que dedican a la política; entre otras. Lo complejo es que todos estos problemas, lejos de haber sido

afrontados de manera pública y deliberada, fueron llevados al plano del chisme y del rumor, evitando así la búsqueda de pactos que permitieran superar los desafíos de la convivencia colectiva. Simultáneamente, los entrevistados reconocieron la importancia de que estos asuntos fueran ventilados en espacios públicos, aunque nunca antes habían debatido sobre esa posibilidad.

En el caso de Alambi, Manuela Ambas dice con convicción que en los trabajos colectivos hay algunos que evaden sus responsabilidades y tratan de sacar el mayor provecho posible a la hora de acceder a los beneficios (entrevista, 2 septiembre 2010). En su testimonio sostiene que cuando se hace la recolección de la papa y se acude al prestamano⁸ o a las mingas y al *chucchir*⁹, las familias que llegan primero recogen las mejores papas, las esconden para después llevárselas a sus casas, por lo que se presentan varios conflictos entre las familias en épocas de cosecha. La misma Manuela cuenta que antes de radicarse en Alambi vivió un tiempo en Alaspungo, donde participó en proyectos colectivos de crianza de pollos que terminaron desastrosamente, ya que por la fortuna o por la desidia, algunas familias no podían administrar el negocio con tanto éxito como otras, lo que generó fuertes fricciones e hizo que los proyectos fracasaran (entrevista, 2 septiembre 2010). En Alaspungo, Emiliano y Teresa Ramos cuentan que muchos habitantes del barrio presionan para que les fien productos que no pagan, al igual que los jóvenes cuando llegan de Quito y fían alcohol y cervezas y se demoran mucho tiempo en pagar e incluso a veces nunca lo hacen (entrevista, 14 agosto 2010).

En el caso de los líderes, cuentan con desencanto que las actividades políticas acarreen una serie de compromisos y reuniones que les hacen alejarse con frecuencia y abandonar el trabajo de sus terrenos, sin nadie que los reemplace. Los desplazamientos a Quito normalmente tienen que costearlos ellos mismos, lo que demerita la actividad política y los posibles beneficios que podían derivarse hacia la comunidad. Finalmente, los testimonios muestran que las familias entre sí desconocen su situación alimentaria y por lo tanto no pueden saber qué productos podrían sembrar y circular comunalmente para garantizar una dieta relativamente equilibrada. Al hablar del tema alimenticio las familias saben que hay un gran déficit pero esto lo conciben como un asunto privado, lo que evita establecer acuerdos a favor del bien general de la comunidad (entrevista Emiliano y Teresa Ramos, 14 agosto 2010).

Como vemos, la historia contemporánea de la parroquia de Nono muestra algunos de los desafíos estructurales y morales que afrontan las comunidades campesinas e indígenas para asumir el papel democratizador que se les asigna en las transformaciones políticas que ocurren en el Ecuador contemporáneo. A pesar de que se reconoce la importancia crucial que tienen en el proceso de democratización de la sociedad, se puede ver que las comunidades no son atributos esenciales de las econo-

8 El prestamano es una forma de apoyo que consiste en trabajar en el campo de otros, cuando sea necesario.

9 *Chucchir* en quichua significa tomar los últimos restos de la cosecha, lo que generalmente hacen los indígenas más pobres.

mías campesinas e indígenas; el caso de Nono permitiría mostrar que la existencia de las comunidades requiere la conformación de una esfera pública popular que debata y afronte las amenazas estructurales y morales que las acosan. El caso de Nono muestra que las comunidades no son atributos esenciales, sino apuestas políticas que deben ser sometidas a un escrutinio político permanente.

Bibliografía

- Asamblea Constituyente (2008). *Constitución del Ecuador*. Disponible en http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf
- Becker, Marc y Silvia Tutillo (2009). *Historia Agraria y Social de Cayambe*. Quito: FLACSO, Abya-Yala.
- Bretón, Víctor (2000). *El desarrollo comunitario como modelo de intervención en el medio rural*. Quito: CAAP.
- Bretón, Víctor (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos: ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Burch, Sally (2007). *Compartir conocimientos para el desarrollo rural: retos, experiencias y métodos*. Quito: Agencia Latinoamericana de Información Alai.
- Chiriboga, Manuel (1984). "Campesinado andino y estrategias de empleo". En *Estrategias de supervivencia de la comunidad andina*, José Sanchez Parga et al. 59-124 Quito: CAAP.
- Coronel, Valeria (2010). "A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador, 1834-1943. Disertación de doctorado, New York University.
- Durkheim, Emile (1984). *The Division of Labor in Society*. Nueva York: W.D, The Free Press
- Fernández-Kelly, María Patricia (1983). *For we are sold I and My People: Women and Industry in Mexico's Frontier*. Nueva York: University of New York Press
- Figuroa, José Antonio (2009). *Realismo mágico, vallenato y violencia política en el Caribe Colombiano*. Bogotá: ICANH.
- Figuroa, José Antonio (1997). "Comunidades indígenas artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo". *Revista Colombiana de Antropología* N° 33: 185-219.
- Fraser, Nancy (1999). "Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually existing democracy". En *Habermas and the Public Sphere*, Craig Calhoun (Ed.): 109-192. Cambridge: MIT Press.
- Harvey, David (1990). *The condition of post modernity. An enquiry into the origins of cultural change*. Oxford: Blackwell.

- Ibarra, Hernán (2006). “Entre la oposición y la colaboración: El Partido Socialista Ecuatoriano durante el gobierno de Galo Plaza (1948-1952)”. *Ecuador debate* N° 67: 37-60.
- Jameson, Fredric (1997). *Postmodernism or, Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Lehmann, David (1986). “Two Paths of Agrarian Capitalism, or a Critique of Chayanovian Marxism”. *Comparative Studies in Society and History* N° 28, Vol. 4: 601-627.
- Martínez, Luciano (2000). “La investigación rural a finales de siglo”. En: *Antología de estudios rurales*, Luciano Martínez (Comp.), 9-51, Quito: FLACSO-Ecuador.
- Mauss, Marcel (1990). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Londres: Routledge.
- Popkin, Samuel (1979). *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*. Los Angeles: University of California Press
- Reichel, Gerardo y Alicia Reichel (1961). *The people of Aritama The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. London: Routledge and Kegan Paul
- Scott, James (1977). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. Londres: Yale University Press
- Shanin, Theodore (1984). *Late Marx and the Russian Road: Marx and The Peripheries of Capitalism*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Sheriff, Robin (2001). *Dreaming Equality. Color, Race, and Racism in Urban Brazil*. Londres: Rutgers University Press.
- Scheper-Huges, Nancy (1995). “The primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology”. *Current Anthropology*, N° 36, Vol. 3: 409-440.
- Tönnies, Ferdinand (2001). *Community and Civil Society*. Cambridge: University Press.
- Ulianova, Olga (2003). “Experiencias populistas en Rusia”. *Revista de Ciencias Políticas* N° 1, Vol. 23:159-174.

Entrevistas

- Manuela Ambas, Barrio de Almbí, 2 septiembre 2010.
- Gerardo Pailachu, Barrio de Alaspungo, 15 agosto 2010.
- Elías Pailachu, Barrio de Alaspungo, 30 agosto 2010.
- Emiliano y Teresa Ramos, Barrio de Alaspungo, 14 agosto 2010.