



Revista de Antropología Social

ISSN: 1131-558X

ras@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Álvarez Litben, Silvia G.

Territorio comunal en la costa de Ecuador: buscando caminos de entendimiento entre el
buen vivir y el principio de bien común

Revista de Antropología Social, vol. 26, núm. 2, 2017, pp. 355-378

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83853471008>

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



Territorio comunal en la costa de Ecuador: buscando caminos de entendimiento entre el buen vivir y el principio de bien común

Silvia G. Álvarez Litben¹

Recibido: 9 de enero de 2017 / Aceptado: 30 de marzo de 2017

Resumen. Parte de la población nativa de la costa ecuatoriana mantiene en propiedad común extensos territorios y recursos que usa y gestiona de forma colectiva desde la época colonial. Lo común se construye alrededor de un modo de vida que se sostiene en conductas participativas, deliberativas, y consensuadas, como principio político de relación social. La Constitución del Ecuador (2008) orientada por la filosofía del “*Sumak Kawsay*” o Buen Vivir (BV) identifica a las Comunas como una organización ancestral, incluidas en el nuevo marco de redistribución de recursos y reconocimiento cultural. Paradójicamente aunque se respeta la cosmovisión indígena y su bien común, en la práctica se legalizan planes de crecimiento económico y privatización de tierras que ignoran los derechos comunales. En esta tensión el bien común para el buen vivir debe adoptar nuevas formas de resistencia para mantener su articulación al mercado sin perder su capacidad de decisión colectiva.

Palabras clave: Ecuador; buen vivir; bien común; territorio; comuna; cosmovisión; derechos, política.

[en] Communal Territories in Coastal Ecuador: Looking for Paths of Understanding between the Concept of Good Living and the Principle of Common Good

Abstract. Part of the native population of the Ecuadorian coast maintains extensive territories as common property, which resources use and manage collectively since colonial times. This common property is built around a way of life centered on the Commune, distinguished by participatory, deliberative and consensual behavior, as a political principle of social relationship. The Constitution of Ecuador (2008) guided by the philosophy of “*Sumak Kawsay*” or Good Living (BV) recognizes the Commune as an ancestral organization, including in the new framework of resource redistribution and cultural recognition. Paradoxically though the indigenous worldview is respected, and their common good, in practice plans for economic growth ignore the inviolable rights of communal lands and try to privatize the legal rights of Communes property. In this tension, the common good for the Good Life must adopt new forms of resistance to maintain its market linkages without losing their collective decision.

Keywords: Ecuador; good living; common good; territory; commune; Cosmo vision; rights; and politics.

Sumario. 1. Introducción. 2. ¿Comunas o comunidad étnica? 3. Contexto de luchas por el común. 3.1. Inserción colonial y debilidades del mercado. 3.2. Del extractivismo petrolero a la economía empresarial informal. 3.3. Nuevos actores externos, nuevas formas de intervención privada. 3.4. Del pluralismo jurídico al Sumak Kawsay. 4. El ideario del bien común y las prácticas de acción colectiva. 5. El bien común y el buen vivir: paradojas del discurso en sus acciones. 6. Dilemas para continuar. 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Álvarez Litben, S. G. (2017). Territorio comunal en la costa de Ecuador: buscando caminos de entendimiento entre el buen vivir y el principio de bien común, en *Revista de Antropología Social* 26(2), 355-378.

¹ Universidad Autónoma de Barcelona. Silvia.alvarez@uab.cat

1. Introducción

Parte de la población nativa en la Península de Santa Elena² (PSE) mantiene en propiedad común extensos territorios que maneja y gestiona de forma colectiva desde la época colonial. Son grupos de parentesco extensos los que mantienen posesión de miles de hectáreas adquiridas en muchos casos mediante compras a la Corona española o a los gobiernos republicanos. Desde su encierro en las Reducciones los grupos sobrevivientes al impacto de la conquista, en un proceso de etnogénesis que los recompone, dotan al parentesco de dimensión política y hacen de este el principal fundamento de adscripción social. Representados por sus autoridades indígenas (Caciques, Cacicas, y Gobernadores) hasta la época Republicana, los grupos domésticos resuelven y gobiernan durante siglos en sus territorios, gozando de una relativa autonomía política. Su articulación al mercado de capital se da muy tempranamente, a través de la comercialización de recursos locales (paja toquilla, tabaco, cacao, cabuya, tagua, guaduales, obos, orchilla —añil—, cochinilla —productos tintóreos—, sal, pesca, maderas) (Dueñas, 1997; Álvarez, 1999; 2011).

La población actualmente se identifica como “*descendientes de los antiguos dueños de estas tierras, desde tiempos inmemoriales*”. Esa adscripción construida desde el primordialismo genealógico, sostenido en linajes patrilineales endogámicos, es la herramienta política que ha servido para resguardar sus derechos de posesión territorial. Sin embargo, esta estrategia no excluyó la flexibilidad cultural en otros ámbitos sociales —adoptar la lengua gobernante, la vestimenta, las formas y formulas religiosas y políticas, o la economía monetaria—. La elección pragmática de ese camino, que se manifiesta desde la época colonial, combinó resistencia cultural y adhesión al mercado, pero los enfrentó al dilema sobre su autenticidad étnica, entendida esta en términos esencialistas por muchos actores externos (Dueñas, 1997; 2010; Álvarez, 1999).

El parentesco operó, desde las Reducciones, como iniciador de un nuevo orden cultural interno y se transformó en el tejido social organizativo que permitió recobrar, y gestionar de manera colectiva y recíproca, el uso de recursos para su supervivencia. Por un lado territorio —tierras, zonas marítimas, aguas, bosques, fauna, tecnologías prehispánicas, caminos, etc.— y por otro, lugares de referencia simbólica y ritual —asentamientos antiguos, yacimientos arqueológicos, zonas encantadas, mundos de seres sobrenaturales, etc.—. En el nuevo orden capitalista, las comunidades sumaron experiencias de interacción y subalternidad con diversos actores externos, maniobrando siempre su inserción negociada como colectivo étnico.

Las redes familiares se extendieron sobre el espacio geográfico, al cerrarse el ciclo colonial, recuperando zonas productivas con agua para la ganadería que los insertaba al mercado regional. En este contexto sociopolítico, los grupos familiares adquirieron sentido de pertenencia, convivencia, derechos y obligaciones territoriales. El territorio resulta así el espacio vital de relación para la reproducción social, simbólica, y económica como grupo (Álvarez, 1988; 1991; 2002). La territorialidad la entendemos como marcador étnico, resultado de un proceso histórico, en el que un espacio geográfico se convierte en un lugar de referencia cultural que a la vez que le permite al grupo su reproducción, es un signo político de identidad que lo distingue.

² La Península de Santa Elena es una región geográfica, en la costa ecuatoriana, que abarca importantes fracciones de las provincias de Manabí, Santa Elena y Guayas.

Un territorio construido y asumido como propio por posesión ancestral y herencia; y lugar de enunciación de poder político del grupo que lo ocupa.

Las tierras indígenas coloniales se mantienen indivisas por varios siglos, amparadas en sus títulos de propiedad común, pero esto no impide que se desarrollen intensos y prolongados conflictos hasta la actualidad. Estos se producen fundamentalmente por invasiones al territorio, ventas ilegales, disputas de recursos con forasteros, deslindes de terrenos, transacciones, adjudicaciones de parcelas, y rectificación de linderos que pasan a posesión de personas privadas (Álvarez, 1991; 2016).

Con la promulgación de la ley de Organización y Régimen de Comunas de 1937, modificada en el 2004 y en proceso de reforma, el territorio indígena pasa a ser administrativamente dividido. A partir de esta inflexión jurídica los fragmentos adquieren autonomía propia, pero continúan en posesión de las familias nativas que los ocuparon y gestionan de manera colectiva. De aquí que las actuales Comunas sean un punto más de quiebre en el camino de confrontaciones y negociaciones políticas con los grupos hegemónicos, que culminaron en la sustitución de las que fueran las antiguas “Grandes Comunidades Indígenas” (Álvarez, 1999; 2011).

Para identificarse, los nativos pasan a usar el nombre genérico oficial de comuner@s, pero en sus narraciones se ven a sí mismos como gente distinta a “los blancos”, por ser “descendientes de los antiguos”, y por tanto con derechos propios sobre un espacio común que han ocupado ininterrumpidamente a lo largo de siglos de manera autónoma y singular.

Pero, en la representación social del espacio todavía se mantienen los vínculos con el pasado. Ciertas denominaciones de la geografía aún aluden a las relaciones sociales originales que se invocan entre distintos poblados, ahora jurídicamente separados. Los nombres, apodos y señales, muestran el sentido de pertenencia territorial y la interacción entre diversos actores con los que se comparten, intercambian o disputan los recursos del común. Además de servir de signos de identidad y orientación, las señales ordenan las prácticas culturales, los desplazamientos de los individuos, la convivencia con seres liminales que los asechan, así como activan sus derechos y sus obligaciones como colectivo comunal (Ingold, 2014).

Las poblaciones organizadas en Comunas en la costa, han mantenido la propiedad colectiva, el autogobierno asambleario, la representación pública por sus Cabildos, ciertas prácticas culturales, y un modo de vida que los distingue de los sectores blanco-mestizos. Sin embargo no forman parte del imaginario de lo comunitario indígena en el Ecuador (Álvarez, 1999). Esta falta de reconocimiento, conduce a que, concebidos bajo el prisma de los estereotipos convencionales sobre la comunidad indígena, hayan quedado invisibilizados en el mapa étnico nacional por muchas décadas.

Parece importante en la actual coyuntura explorar los posibles caminos de entendimiento entre las políticas de inclusión y críticas al desarrollismo, que promueve el gobierno de Ecuador, desde la nueva Constitución del 2008, mediante la filosofía del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir (BV)³, y el derecho al común que históricamente han defendido estos grupos nativos. Analizar hasta qué punto es posible conciliar

³ Álvarez González (2013) destaca que el *Sumak Kawsay*, es un nuevo paradigma contra el desarrollo neocolonial. Su fortaleza reside en que se origina en la relectura de la cosmología de los pueblos y nacionalidades ancestrales, y adquiere vigencia política como alternativa a la hegemonía del desarrollismo y neoliberalismo en América Latina.

la propuesta gubernamental, que sin embargo mantiene como eje la propiedad privada en relación a la gestión territorial y sus recursos, con las prácticas culturales y proyectos de vida que definen a estas organizaciones comunales. De esta tensión entre lo global y lo local, entre el mercado-privado y la asociación al mercado por lo comunal, se desprenden las dificultades para implementar las actuales políticas del BV. Por eso es necesario valorar si existe margen para combinar visiones, proyectos y alternativas de vida, manteniendo la articulación comunal a la esfera del mercado, pero respetando el principio de lo común. El largo proceso de resistencia nativa para adaptarse a las presiones externas y preservar su territorio, hace necesario cuestionar quién y cómo debe decidir y disponer de los recursos comunes (Cárdenas, Stranlund y Willis, 2003) en este escenario de cambios políticos y ontológicos que se intentan llevar a cabo en Ecuador.

2. ¿Comunas o comunidad étnica?

El término “comunidad”, generalizado en toda el área Andina como un fenómeno unitario, presenta a su interior gran variedad de formas y procesos muchas veces concatenados con su origen colonial. Actualmente las comunidades muestran una gran diversidad de mecanismos de adaptación y reinvenCIÓN en el marco de cambios producidos a su interior, y en su relación histórica con el Estado, y con los nuevos actores e instituciones que responden a la globalización (Diez y Ortiz, 2013).

Las comunidades fueron el resultado del largo proceso que se inició con la desestructuración y desarticulación de las sociedades precoloniales, prosiguió en las Reducciones, y finalmente culminó en la descomposición de estas últimas con las Independencias. El uso del término *“comunidad”* presenta actualmente la seria desventaja de agrupar a un gran número de realidades diferentes, muchas veces aisladas del contexto histórico de origen. La comparación de formas de organización comunal y gestión de recursos en los Andes y España, confirma la dificultad de hablar de “comunidad”, “comunidad campesina”, “comunidad indígena”, “comunidad andina”, por el contenido polisémico y a veces confuso en sus definiciones; y por la diversidad de abordajes en la literatura especializada (Chamoux y Contreras, 1996; Diez y Ortiz, 2013).

La comunidad resultado de la impronta colonial y dotada de un mundo simbólico de identidad compartida, adquiere sentido para algunos autores si se la analiza en relación a los hogares y facciones que la componen y la sociedad nacional y el Estado que la construye y la promueve. Sería la intersección de las prácticas de los actores en estos tres niveles, la que explicaría *“los procesos de diferenciación y diversificación de tal modo que resulta un sistema estratificado y diversificado en respuestas, estrategias y tácticas”*. Sin embargo estas fuerzas en interacción no serían solo prácticas, organizaciones o instituciones, sino que operarían también como ficciones o imaginarios de referencias que las fortalecen (Isla, 2009:53-56).

En el Ecuador contemporáneo el concepto de comunidad adquiere centralidad en el contexto de la creciente participación política del movimiento indígena, como demostración para fundamentar sus demandas sociales. Estudios de caso en la región interandina advirtieron que detrás de la forma discursiva de comunidad, que intentaba naturalizar ciertas expresiones de conductas solidarias y de reciprocidad transhistórica, se escondían asimetrías estructurales que se reproducían en la base material

misma de la pequeña propiedad agraria que caracteriza la región. La comunidad como unidad discursiva se veía limitada por una realidad que perpetuaba el clientelismo y los modelos de desarrollo excluyentes y dominantes (Figueroa, 1996-97).

Esta contradicción entre el imaginario ideal de comunidad y la reproducción de desigualdades a su interior tendría que ver con procesos particulares que se dieron en zonas interandinas, donde, según el mismo autor (Figueroa, 2014) fueron las políticas agrarias de los años 60-70 las que estimularon y subsidiaron la unificación de unidades agrícolas a gran escala para ser económicamente competitivas en el mercado. Uno de los requisitos que puso el Estado a los campesinos que accedieron a la tierra de las haciendas tradicionales o la compraron, fue que se organizaran colectivamente, creando de alguna manera la ficción de una comunidad equitativa, solidaria, participativa de sus bienes y trabajos colectivos. Sin embargo estas organizaciones jurídicas, forzadas, duraron muy poco tiempo, no pudieron superar las condiciones de competencia desigual con los grandes propietarios privados; sus tierras fueron vendidas y la mayoría de las familias expulsadas a las periferias urbanas.

Los estudios de caso en la sierra ecuatoriana discuten el contenido de las categorías de Comunas reconocidas por la Ley y Régimen de Organización de 1937, y comunidades campesinas indígenas (Breton, 1997; Martínez, 1998; Sánchez-Parga, 2010). Para algunos es claro que prácticamente no existe una gestión comunal de los recursos, o esta se restringe a formas de ayuda mutua circunstanciales para solucionar problemas básicos entre familias. Esto debido a que, cuando las comunidades campesinas (indígenas o no) se organizaron en Comunas, muchas lo hicieron para protegerse de los terratenientes, más no para gestionar bienes comunales, ya que la ley no incorpora esa noción como requisito para constituirse. De aquí que se afirme que en “*Ecuador hay muchas más comunas que comunidades*” (Bretón, 1997:74-75). Indudablemente la ley es un instrumento pensado para la ordenación territorial y para definir desde el Estado qué se entiende por Comuna. No solo se regula a la población, sino que sirve para quitar a los indígenas su régimen jurídico especial, y traspasar el control administrativo de la legislación colonial y republicana al estado-nación. De aquí que en adelante estos colectivos quedaran diluidos en sucesivos Ministerios del Estado. También la ley de Comunas fue un intento por frenar la actividad política radicalizada en algunas regiones del país, y elaborada con el propósito de extender el control social sobre la vida cotidiana de las comunidades (Breton, 1997). Esta ley consigue no solo segmentar la territorialidad indígena en divisiones administrativas fiscalizables, sino que limita la movilidad espacial y las relaciones de las familias en aquellas regiones donde se habían conservado amplios espacios geográficos aprovechados colectivamente (Ventura, 1996; Álvarez, 2002; Sánchez-Parga, 2010).

Finalmente se observan tendencias, en ciertas regiones de la sierra, hacia la pérdida de recursos, minifundización y desmantelamiento de las bases productivas. La organización en Comunas es sustituida, incluso en poblaciones indígenas, por otros modelos asociativos más flexibles y con menos compromisos por parte de sus miembros, especialmente como efecto del avance del mercado. Sin embargo, extrañamente, estos fenómenos no consiguen erradicar la organización política colectiva que muestra capacidad de respuestas en formas de resistencias, adaptaciones e iniciativas (Martínez, 1998). De hecho en la actualidad los indígenas mantienen una importante cohesión étnica y numerosas formas institucionales, entre ellas las “nacionalidades”, que les han permitido crear “gobiernos comunitarios”, “autogobiernos indígenas”,

con distintos niveles de desarrollo práctico y programático, para controlar amplios espacios territoriales (Martínez de Bringas, 2011).

En cada caso hay que admitir que la ley de comunas fue apropiada por los beneficiarios o destinatarios con fines distintos, asociados a procesos históricos y luchas locales particulares. En la costa, la organización en comunas, sirvió para la defensa territorial y el reconocimiento de derechos colectivos, tanto en el caso Tsachila como en el de las “Grandes Comunidades Indígenas” del cordón marítimo (Ventura, 1996; 2012; Álvarez, 1988; 2002).

Frente a la diversidad de situaciones que genera la ley, incluyendo grupos étnicos o no, para la PSE es posible distinguir las “tierras comunales históricas” o étnicas, de las “nuevas comunas”. Mientras que las primeras adecuaron su situación jurídica colonial a la nueva ley, para así defender sus territorios, recursos, y modo de vida, las segundas se crearon a su amparo, por población mestiza, para obtener servicios públicos básicos para su centro poblado, o para habitar tierras en disputa⁴ (Álvarez, 2002).

En la PSE la comunidad indígena sobreviviente al impacto colonial debió desarrollar tanto una retórica convincente, que les otorgue autonomía a la libre disposición de los bienes del común, como una capacidad de acción y lucha conjunta para defenderlos y gestionarlos. El nombre comuna, sirve para identificar el marco jurídico-administrativo-territorial que garantiza derechos públicos colectivos a la población nativa. Esta ordenación gubernamental moderna legitima la forma organizativa que adoptaron en su etnogénesis colonial los sobrevivientes que constituyeron los linajes patrilineales en las Reducciones (Álvarez, 2011). Esa reagrupación forzada por el estado colonial, les confirió sin embargo identidad política, y capacidad de acción a las familias extensas que se autodefinen como “renacientes” de “los antiguos” indígenas. Estos “renacientes” serán los que negocien la recuperación de un espacio de vida común (Álvarez, 2002).

La ley de Comunas les ha servido a los nativos para asegurar como bien común un territorio con límites inscriptos en el registro de propiedad del Estado, manteniendo así su histórica posesión colectiva. Esto fue logrado mediante una práctica consciente de ejercicio de convivencia, gestión participativa, y actividad asamblearia por parte de sus afiliados. Lo común sobrepasa la idea de una organización productiva ligada a lo agrario, es sobre todo una instancia de integración sociocultural que se ve reflejada en las luchas y movilizaciones en defensa de un modo de vida, y de sus recursos materiales y simbólicos. En el marco de lo colectivo y común, la iniciativa individual así como la posesión familiar, y el usufructo de parcelas productivas, conviven. De hecho existe consentimiento a la coexistencia entre la propiedad del común y el lucro personal o familiar de ciertos bienes; y entre derechos colectivos e intereses particulares (Álvarez, 1991).

Las fórmulas de colaboración, intercambios y apoyos mutuos se observan habitualmente entre hogares, grupos familiares y vecinales. Cuando se trata de problemas, necesidades o intereses compartidos se activan las acciones políticas públicas, y la participación conjunta. Esto sucede en situaciones de riesgo o afectación general —fenómenos naturales, invasiones de tierras, gestión de servicios, demandas de beneficios sociales, etc.—. Lo que se observa es una capacidad potencial para

⁴ Este sería el caso investigado de la Comuna Agua Blanca en la provincia de Manabí (Ruiz-Ballesteros, 2009), y el que se expone en el museo colonial-republicano de Salango sobre el origen de la Comuna.

producir acción conjunta, y desarrollar formas de lucha política dirigidas a defender un proyecto de vida colectivo contra las embestidas de los actores externos y del Estado dominante.

Esta lógica de ejercicio colectivo, presente en numerosas comunas de la región de manera habitual, es reivindicada ahora como forma discursiva, en tanto práctica alternativa, para grupos de personas que quieren vivir con cierto margen de soberanía entre el mercado y el Estado. No se trataría de ámbitos exclusivamente indígenas o “ancestrales” pero sí claves para sobrevivir a contracorriente en la globalización (Ruiz-Ballesteros, 2012). De hecho autores como Laval y Dardot (2015) justamente apuntan a “contra conductas”, “contra poderes”, “auto-organización”, que oponen resistencia a la razón neoliberal y se enmarcan en el principio de “lo común” como construcción política.

3. Contexto de luchas por el común

La gestión y administración efectiva de recursos y bienes en común, ha sido argumentada de manera convincente por Elinor Ostrom (2000) en un extenso número de casos investigados. Estos dan muestras de éxitos y limitaciones según los contextos y estrategias adoptadas. La recopilación de estudios ha permitido comparar y sintetizar distintas formas ideadas de organización institucional, reglas de funcionamiento, así como instrumentos jurídicos para gestionar con éxito los bienes en común, sin necesidad de que el Estado lo controle o intervenga plenamente el mercado (Ostrom, 2000: 26). Su esfuerzo teórico nos deja la tarea de entender, en cada caso, las capacidades y limitaciones de este tipo de gestión en la toma de decisiones colectivas con respecto a la preservación y defensa de recursos compartidos.

En la costa ecuatoriana, un largo proceso de inserción y condicionamiento a la economía mundial capitalista, y su marco jurídico, ha influenciado y transformado las maneras de uso tradicional del territorio y sus recursos, así como los valores, ciclos de vida, y normas sociales de los grupos nativos.

3.1. Inserción colonial y debilidades del mercado

El principal rubro que articula a los nativos sostenidamente al mercado internacional será el tejido de sombreros con paja toquilla (*Carludovica palmata*) una materia prima propia de la región de la que se aprovecha el sistema colonial, como lo había hecho antes con otros productos —cacao, tabaco, cabuya, etc—. Gran parte de las comunidades nativas estaban involucradas, participaban, y dependían de esta producción. Aunque adquirieron rápidamente un conocimiento de las normas del mercado, los nativos perdieron en muchos casos el control de sus bienes, que pasaron a ser monopolio comercial de los blancos⁵. El comercio del “Panamá hat”, a gran escala, se mantiene hasta la crisis de 1930 cuando las exportaciones comienzan a declinar. Esto debido a una caída de la demanda en la década de 1950 —la revolución cubana—, los fuertes gravámenes del Estado a este rubro, y competencias desleales entre los mismos comerciantes nacionales (Regalado, 2010). Estos procesos evidencian la

⁵ Carmen Dueñas (1997; 2010) describe el prolongado conflicto entre los indígenas de Portoviejo con la administración colonial por la apropiación de tierras y la producción de tabaco.

dependencia y fragilidad de la economía de mercado desde sus inicios, y causan un fuerte impacto en los grupos domésticos de las comunidades indígenas involucradas.

Pero el fenómeno que quizás más incidió en la autonomía de estas familias, organizadas ya en comunas, fue la prolongada sequía de más de dos décadas a partir de 1940. Esta se superpone con la caída de los precios y demanda de la exportación del sombrero, y afecta directamente la reproducción de los grupos domésticos. Estos sobrevivían dedicados a la agricultura de invierno —dependientes de las lluvias—, a la ganadería —dependiente de los pastizales naturales y el agua almacenada en albarreadas— y a la caza y recolección del bosque. “*Antes vivíamos de la montaña trabajando y como que no había lluvia entonces los terrenos quedaron botados*” (abandonados) (Comunero de Bajadas, Entrevista 1986).

El bosque seco de maderas duras pasó a ser el principal proveedor de materia prima para el mercado de carbón urbano, y la inevitable deforestación impactó profundamente el paisaje. Este fenómeno provocó además, la migración de una parte importante de la población hacia las ciudades en busca de empleos y servicios. Con ello se distendieron las normas y costumbres, y las obligaciones de trabajos colectivos —mingas o tareas—. Se desarticuló así la cohesión de los grupos domésticos, se impusieron relaciones salariales permanentes, y cesaron las actividades agrícolas-ganaderas. En esta coyuntura se incrementó la dependencia del Estado y el mercado, y las penurias familiares infringieron los acuerdos del común. Muchas tierras en posesión fueron vendidas de forma ilegal, desapareciendo recursos comunales y espacios de referencia histórica. La década de los 60 se caracterizó por los índices más altos de pobreza en estas comunidades, y la ausencia total del Estado para resolverlo.

3.2. Del extractivismo petrolero a la economía empresarial informal

En los 70 se produce el llamado “boom petrolero” y el Estado planifica un ambicioso proyecto de transvase de agua hacia la región que impactará la economía durante las siguientes décadas. En este proceso las comunas quedarán al margen, con pocos caminos de inserción. La lógica de la inversión privada hizo que los principales beneficiarios sean actores sociales ajenos a la realidad comunal. Abusando de información privilegiada, corrupción funcional, círculos privilegiados de poder, e ingenuidad de las asambleas comunales, estos sectores consiguieron adueñarse de la casi totalidad de las tierras comunales en las márgenes de los canales de agua (Álvarez, 1999; Marcos, 2004: 294). Esta situación se vio favorecida por la imprecisión y ambigüedad con que era interpretado el derecho territorial indígena por los funcionarios: “*La Constitución habla de negros e indígenas, yo digo que los indígenas están en la sierra... [Aquí] en la costa, que sean descendientes es otra cosa...*” (Funcionario del MAGAP, 2001, en: Marcos, 2004: 295). Aun así la organización política comunal fue capaz de generar estrategias para resistir a la presión desestructuradora que intentaba imponer la lógica neoliberal orientada por el paradigma del desarrollismo sobre sus territorios y sobre sus vidas. Como opción política las comunas se incorporan en 1987 a la recién fundada Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), alcanzando incluso su vicepresidencia en 1989. Durante la década del 80 se instala también una nueva forma de producción extractiva para el mercado internacional, la recolección de larvas de camarón y las empresas camaroneras y acuícolas. Esto estimula la conversión de la tierra comunal en propiedad privada, para negociarla en el mercado como única salida económica de las familias a su pobreza.

Pero las empresas, mayoritariamente ilegales e informales, se retiraron afectadas por el brote de un virus que disminuyó la producción desde finales de los 90 en adelante. La baja de los ingresos de los exportadores que aprovecharon la falta de controles a su economía informal, sin mayor inversión tecnológica, y sin responsabilidad ambiental, dejó daños irreversibles a los ecosistemas, principalmente de manglar.

3.3. Nuevos actores externos, nuevas formas de intervención privada

Será en la década de los 90 cuando la organización comunal soporte una fuerte descalificación simbólica y desplazamiento, al ser cuestionada y reemplazada por nuevos interlocutores que median servicios y bienes con el Estado. La presencia de las ONG, fundaciones, y programas de cooperación internacional imponen la creación de asociaciones especializadas —Plan Padrino, Cooperativas por género, barrios, edad, etc.— que fragmentan y desplazan a la comuna como organización integral. No solo objetan el sentido cultural de comunidad con derechos colectivos, sino que las ayudas se distribuyen de manera asistencialista, paternalista y arbitraria. Los responsables de estas ONG's omiten la historia de luchas y resistencia de las comunas, y desestiman su dimensión étnica (Álvarez, 2016a). Los promotores le reprochaban a la cultura local la incapacidad, la apatía, la ausencia de organización, la corrupción, la conflictividad, o la falta de voluntad para sacar adelante los proyectos que traían. Sin embargo las intervenciones fueron muy limitadas y con escaso impacto en la dinámica regional, y terminaron derivando en una crisis generalizada de estas ONG's, que agonizaron durante varias décadas. Los resultados fueron, no solo de resistencias y desconfianza de la población, sino de frustración y soledad de los mismos promotores involucrados. Muchas ONG's a pesar de sus bien intencionados propósitos se paralizaban por la inoperancia y trabas burocráticas del contexto gubernamental al que respondían⁶.

Durante la etapa neoliberal el Estado continua promoviendo inversiones en ambiciosas obras de riego que condujeron a un nuevo proceso de despojo de tierras comunales, favoreciendo solo a inversionistas externos (Memoria, 2001). El balance indica que estos actores económicos no solo desaprovecharon los recursos facilitados por el Estado, sino que terminaron desplazando a los comuneros a zonas improductivas y sin beneficios (Espinel y Herrera, 2008).

Paradójicamente al mismo tiempo que se reconocía por primera vez en la Constitución (1997) el carácter inalienable e imprescriptible de la propiedad colectiva indígena, las políticas financieras y los préstamos de producción estatales no contemplaban créditos para individuos o grupos comuneros ya que estos carecen de un título de propiedad privada. Hasta el día de hoy se ejerce de esta manera una presión jurídica y económica que pretende la reconfiguración de los espacios de reproducción social comunitarios en privados y comerciales.

3.4. Del pluralismo jurídico al Sumak Kawsay

Los programas neoliberales entre las décadas del 80 y 90, potenciados en distintos países de la región, resaltaron el componente cultural (etnicidad) como un indicador

⁶ Un ejemplo de esta situación se refleja en el “Proyecto Bosque” emprendido por la fundación Natura, Capítulo Guayaquil, en las comunas cercanas a la cordillera Chongón-Colonche, con fondos del gobierno alemán en la década de los 90 hasta el 2003 (Álvarez, 2005: 190-212).

para otorgar a los indígenas reconocimiento y beneficios, garantizar la seguridad jurídica sobre sus territorios colectivos, y acceder a recursos económicos (Breton, 2003; 2005; Martí i Puig, 2007; Aparicio Wilhelmi, 2011; Asensio, 2016). Entre 1987 y 2001, un gran número de textos constitucionales en América Latina, reconocen el carácter multicultural de la sociedad, otorgando derechos especiales a los pueblos que demuestren ser poseedores de ciertos activos culturales, fundamentalmente la lengua nativa (Gross, 2000). Sin embargo, este culturalismo jurídico formal no se acompaña de un pluralismo jurídico político fáctico, que asegure los derechos colectivos mediante normativas de orden multicultural. “*No existen, en consecuencia, auténticos derechos constitucionales colectivos*”, ya que en todos los casos se mantiene la primacía de una cultura sobre las restantes (Aparicio Wilhelmi, 2011:9-10).

Aunque en muchas constituciones latinoamericanas el concepto de tierra como bien comercial se reemplaza por su condición cultural de referente de origen indígena, esta declaración es objeto de “guerras de interpretación”, y se mantienen las disputas sobre los recursos naturales renovables (Assies, 2007).

En la actual Constitución de la República de Ecuador (2008) las comunas han sido reconocidas en sus derechos consuetudinarios como una forma de organización ancestral —artículo específico 60 y artículos generales 56 y 57— cuya territorialidad se considera indivisible, inembargable e inalienable. Además el Estado acepta el derecho a la propiedad en múltiples formas, entre ellas la pública, la privada, y la comunitaria, en tanto cumplan una función social y ambiental —Artículo 321—. Ambigüedad esta última que es manipulada para descalificar la tenencia colectiva de amplios territorios por su baja densidad poblacional.

En este nuevo contexto político, orientado por la filosofía del Buen Vivir o “*Sunak Kawsay*”, el crecimiento económico del mercado sigue prevaleciendo. Sostenido por una lógica individual, acumulativa y competitiva, presiona sobre los recursos del común. La política del bien común, en los territorios comunales, se sostiene, por contraste, en un conjunto de pautas consensuadas que orientan la práctica continua de mecanismos asamblearios y distributivos. Los comportamientos y valores de gestión participativa y deliberativa, parecen acercarse más al significado actual de “lo común” entendido como principio político de relación e implicación social (Laval y Dardot, 2015).

La práctica política colectiva no parece suficiente para que el Estado otorgue reconocimiento y apoyo a las comunas para su reproducción social. Esto tendría que ver con la prevalencia de un modelo de comunidad idealizado en las gestiones del Estado, que desatiende la realidad cultural cambiante y consciente de estos grupos comuneros. En ese ideario de representaciones imaginadas, los procedimientos burocráticos les exigen indicadores de solidaridad, reciprocidad, equidad, participación colectiva en lo productivo, distribución equitativa, manifestaciones culturalistas, etc., que merezcan ser respaldados. Pero también tiene que ver con la decisión pragmática de antigua obediencia al Estado y a sus normativas, por parte de la población nativa, para sobrevivir dentro de ese marco jurídico. Una vez aceptada la autoridad de sus leyes, la comunidad queda confiada a sus lógicas y parámetros de referencia. De aquí el distendido estilo de la dirigencia comunal para defender su singularidad y sus derechos ancestrales frente a otros sectores de la sociedad civil.

Presionadas por este discurso culturalista, las organizaciones se han visto muchas veces obligadas a asimilarlo y reproducirlo para ser reconocidas en el modelo redistributivo y garantista, y defender su bien común para el buen vivir (Álvarez, 2016a).

Tal como se ha evidenciado para otras regiones, las complejidades sociales, contradicciones, diversidad de valores o intereses específicos, que caracterizan la práctica de los actores, no coinciden con el imaginario idealizado de las alteridades étnicas. Este se ha sustentado en una etnicidad supra-histórica, de rasgos culturales que han pasado a ser legitimados como auténticos y unívocos en la mayoría de las agendas continentales (Gow, 1991; Baud, et.al., 1996; Gros, 2000; Viola Recasens, 2002; Asensio, 2016).

4. El ideario del bien común y las prácticas de acción colectiva

La organización comunal en la PSE refleja la voluntad política y el deseo de mantener la cohesión de un conjunto de familias, alineadas en grupos domésticos, simbólicamente ligadas con un pasado mítico-histórico que les otorga derechos por ser descendientes de los “antiguos dueños de estas tierras”. Este discurso de identidad está fundado en el orden de llegada al lugar, y la posesión de un bien común que les pertenece por herencia y disputas con el grupo blanco mestizo. Un territorio que se administra de manera más o menos autónoma de las políticas del Estado pero en interacción y supeditadas a este. De aquí que para comprender mejor las dinámicas de las acciones comunitarias, debemos inscribir el análisis en una doble dinámica relacional. La del grupo con respecto a la sociedad global de la que forma parte, y aquella dinámica interna que incluye la perspectiva y el posicionamiento de los diferentes actores que lo integran. Para ello es necesario considerar que ambas dinámicas se desenvuelven en términos de complejidad, heterogeneidad, contradicciones, y conflictos, aspectos estos a ser identificados e integrados en cualquier propuesta que se haga (Menéndez, 2002).

Al interior del mundo comunal se desenvuelven distintos individuos y parcialidades familiares, que se alinean en bandos, construyen redes de confianza, solidaridad, alianzas; pero también disputan recursos, beneficios, decisiones, confrontan liderazgos y proyectos de vida, y combinan lealtades comunitarias con sueños personales. Esta diversidad de implicaciones y prácticas, otorga complejidad y dinámica a las fuerzas que accionan desde lo organizativo comunal, e interactúan con el modelo hegemónico de la sociedad nacional (Isla, 2009; Menéndez, 2002)

La Comuna si bien es una institución administrativa avalada por el Estado —autonomía territorial— no forma parte de los referentes étnicos nacionales. Pero es la narrativa, que emerge en paralelo, la que trasmite, con distinto énfasis y convencimiento, la historia de luchas para reconquistar el territorio común. La tradición oral, mediante la memoria selectiva, construye el vínculo emocional de identidad entre la población y su territorio ancestral⁷.

La institución comunal y comuna son dos cosas totalmente diferentes. Yo soy socio comunero pero también nativo de la comuna Montañita [...]. La palabra nativo es, que se nace en el lugar. En este caso nativo de Montañita (Entrevista Comunera, En: Lager, 2016).

⁷ Son numerosos los encuentros, conversatorios y relatorías promovidos por la Federación de Comunas o grupos comunales para debatir sobre temas de identidad, conflictos de tierras y estrategias de lucha.

Aunque dicen que somos nuevos, me contó mi abuelita que Engabao fue fundada en 1810, que era asentamiento que dependía de El Morro (Encuentro Pueblos costeños, diciembre 2016).

Más allá de la plasticidad organizativa que adoptan los grupos domésticos a lo largo de la historia, está el sentido de implicación conjunta asociada a sus bienes comunes, y a un modo de vida que requiere de un apoyo mutuo constante, y una toma de decisiones y compromisos compartidos permanentes. De aquí que la Comuna muestra como capital social relevante la capacidad de promover acciones colectivas, dirigidas a fines comunes, y democráticamente aceptadas (Boisier, 2000:3).

¿Qué se administra de manera común, y bajo qué reglas? En principio una gran extensión territorial que contiene diversidad de recursos materiales y simbólicos que hacen a la historia de referencia colectiva. Son las asambleas de cada Comuna, las que legitiman por consenso los derechos familiares a los recursos del común⁸. Pero además, en las reuniones mensuales, se debaten y discuten las problemáticas personales que afectan a toda la comunidad. La práctica central asamblearia es la comunicación directa, abierta y regular de información y carga de afectos, apoyo y solidaridad con los demás miembros. Se verbalizan los conflictos, situaciones traumáticas, angustias y alegrías compartidas. Mediante procedimientos ritualizados, que aseguran la deliberación participativa, se toman las decisiones como respuesta de actuación colectiva. Lo común forma parte del propósito asambleario, previo incluso a la existencia de la organización comunal⁹. El grado de participación depende de la prioridad de los asuntos a tratar, y todo queda reflejado en las actas que se conservan como patrimonio histórico. En estas se registran acuerdos y disputas sobre labores de cooperación, trabajos colectivos, y diversas formas de reciprocidad familiar y vecinal.

Las decisiones asamblearias requieren ser consensuadas, y son ejecutadas por un Cabildo elegido anualmente que se ocupa de gestionar con los poderes públicos los encargos encomendados¹⁰. Es una tradición compartida considerar un honor y una responsabilidad inexcusable ser miembro del Cabildo. Durante su mandato, especialmente quien ocupa la presidencia, debe hacerse cargo de todos los costos económicos y de dedicación exclusiva. A cambio de sus esfuerzos es compensado con respeto, reconocimiento y obediencia a su autoridad. Se le quita la confianza si abusa de su poder, o saca provecho personal de su posición.

Mediante estos mecanismos de autogestión, gobierno directo, participativo y deliberativo, las Comunas han sido capaces de reaccionar con agilidad e ingenio a la ausencia del Estado en momentos de catástrofes ecológicas —sequías, fenómeno El Niño, terremotos— o hacer frente a amenazas sobre sus fronteras —intentos de privatizar las tierras o los lotes de viviendas—. Así como sobrevivir a las coyunturales pugnas y contiendas internas que suelen surgir.

⁸ Las asambleas suelen gestionar desde restricciones a la extensión de parcelas de cultivo, derechos bilaterales a herencia, autorización de traspasos, cosecha de ciertos áboles —obos, algodón de ceiba—, recolección de palmeras —cade, tagua, toquilla—, explotación de ríos y suelos —ripio, arcillas, calizas—; cacería —venado—, turnos de pesca de las redes en el mar; hasta la adjudicación de lotes urbanos para la instalación de nuevas familias.

⁹ Antes de la ley de Comunas se controlaban también los circuitos de trashumancia ganadera, los lotes de cultivo en los antiguos territorios ancestrales, o la aceptación de miembros de la comunidad.

¹⁰ Las mujeres comuneras recién ocupan puestos directivos en los Cabildos a partir de la década de los 90 incentivadas por el impulso de las políticas de empoderamiento de las ONG's en el ámbito de la participación de género.

En relación a la comuna puedo decir que nosotros nacimos en esta, nosotros crecimos en esta, y también vivimos en esta [...] Nosotros decidimos sobre nosotros mismos [...] En cosas territoriales todos nos reunimos, todos somos un grupo para defender. Hay una fuerza bastante grande para defender el territorio (Entrevista a Comunero, En: Lager, 2016).

Desde esta perspectiva la capacidad de decisión colectiva se convierte en una de las principales fortalezas que proyecta el mundo comunal, y se traduce en el ejercicio cotidiano de la gobernanza local. Aspecto este, importante, que explicaría la sostenibilidad política que ha conseguido la organización desde su configuración hasta la actualidad. “*Un principio político a partir del cual debemos construir comunes y hacer con ellos para preservarlos, extenderlos y conseguir que sobrevivan*” (Laval y Dardot, 2015: 59).

Las asambleas comunales constituyen la máxima autoridad pública, pero tienen una jurisdicción restringida frente al derecho positivo que ejerce el Estado. Sus capacidades de acción se manifiestan especialmente a través de muestras de comportamiento y valores éticos, tanto en el discurso público como en la conducta que se espera de sus miembros. No se trata solo de estatutos y reglamentos, sino de un ideario que se aprende y trasmite en la socialización de los individuos, y que garantiza la convivencia y el respeto común. De aquí que los valores más sobresalientes que se destacan para la persona y la comunidad, tienen que ver con el sentir afectivo de servir, de dar, de evitar enfrentamientos, hacer el bien a los demás, fomentar las buenas relaciones, apoyar cuando se solicita, y compartir con la familia extensa. Una comprensión paritaria y complementaria de la vida en sociedad. Todo ello, anteponiendo los logros personales para estar en armonía con uno mismo y con la comunidad (Rivadeneira, 2013).

La práctica social se vincula también con un ideario tácito de relaciones con la naturaleza y los seres que la habitan. Este se traduce en códigos de representación y ordenamiento de una geografía sacralizada, donde el mundo natural y sobrenatural se traslapa posibilitando o limitando la relación con los humanos. Cuentos, leyendas, creencias, y relatos trasmiten, generación a generación, la existencia de seres liminares con los que se convive, y a los que se teme y respeta, por sus cualidades tanto creadoras como hostiles y crueles hacia las personas. Los testimonios dan cuenta de sucesos que revelan la presencia y diversidad de estos seres fantásticos que vigilan atentos la actividad de los humanos, sorprendiéndolos en cualquier circunstancia o perturbando su cotidianidad. Pueden ocultarse, transformarse y cambiar de apariencia, conviviendo en los mismos poblados, en su entorno directo, o en zonas prohibidas de ocupar —“los encantos”—. “*Son mujeres que mudan la piel, hacen un saquito y ahí esa mujer mete las michullas —conchas de manglar— por eso no hay*”. La reproducción de estos significados y cosmovisiones depende tanto de la fortaleza cultural de la comunidad, como del respeto y respaldo que otorgan las asambleas a estos principios.

4.1. Dinámicas internas en la gestión del bien común

Los procedimientos para la resolución de conflictos, pleitos y toma de decisiones varían. Si se trata de problemas internos de convivencia—individual o familiar— se

resuelve de manera oral o en asamblea, en cambio cuando son con extraños —que afectan a toda la comunidad— se acude de forma escrita a las instancias oficiales. Las sanciones y el control social interno incluyen formas de compensación, restricción de derechos, asignación de tareas comunales, multas en dinero, censura social, rumores, y hasta castigos sobrenaturales.

Los trabajos colectivos suelen ser puntuales pero sistemáticos y aunque han disminuido desde el impacto de las sequías, y la migración ha significado una importante pérdida de población en numerosos lugares, las normas se conservan. Se trabaja colectivamente tanto en aspectos materiales, arreglando caminos, albarreadas, cementerios, edificios públicos —casa comunal, escuelas, iglesias, parques—, como festivos —procesiones, velorios, homenajes, reuniones comunales—. Por contraparte existen ámbitos y redes de convivencia y reciprocidad que son exclusivos de las familias y de los individuos que las componen —celebración de difuntos, bautizos, bodas, cumpleaños, compadrazgos, ayudas mutuas—.

En el contexto de la relación del grupo con la sociedad global de la que forma parte, estos valores de gestión del bien común y sus disposiciones se vuelven dinámicas y adaptativas a las coyunturas o situaciones particulares. Las acciones y conductas individuales reflejan la reconfiguración de la idea de lo comunal. Esto se refleja en las maneras que el sentido de unidad, reciprocidad, intercambio y bien común, se pliega o resiste a las expectativas del mercado o los planes del Estado. En algunos casos se produce una suspensión calculada del principio de bien común, para la obtención de beneficios económicos puntuales, a costa del patrimonio familiar. Eso sucedió con la instalación de la agroindustria y el turismo, en tierras adquiridas a las Comunas, especialmente a partir del 2000, provocando un severo impacto al modo de vida local y reemplazando los derechos ancestrales adquiridos.

Si bien con ciertas ventas o traspasos legales o ilegales de tierras, algunos individuos obtuvieron provecho personal, la mayoría de las veces los fondos contribuyeron a proveer los servicios que el Estado no les suministraba —Juntas de agua, construcción de pozos de agua, ampliación de escuelas, comedores infantiles, servicios médicos, caminos, etc.—. Las asambleas no tuvieron poder real, aparte de las denuncias, para revertir estas situaciones y sancionar a los infractores. En muchas ocasiones fueron las mismas asambleas las que dieron el visto bueno a las negociaciones de tierras, a cambio de promesas de progreso y desarrollo. En estos casos, la tierra o los recursos no se concibieron como mercancía, sino como bienes de intercambio y reciprocidad. A cambio de prestarlo, donarlo o desplazarlo de sus usos y funciones tradicionales, el bien sirvió para acceder a un mejor estado de bienestar social.

5. El bien común y el buen vivir: paradojas del discurso en sus acciones

Nuevas condiciones políticas, la presencia activa de movimientos ciudadanos, y el creciente protagonismo indígena promovieron cambios sustanciales en las Constituciones de países como Ecuador (2008) y Bolivia (2009) incorporando las nociones de *Sumak Kawsay* o Buen Vivir (BV) y *Sumak Qamaña* o Vivir Bien, y reconociendo a la naturaleza como sujeto de derechos (Acosta 2008; Gudynas, 2011). El *Sumak Kawsay* o BV, identificado como un paradigma alternativo al desarrollo neocolonial y al crecimiento económico ilimitado, se presenta como una oportunidad para alcanzar la igualdad y armonía en las relaciones sociales humanas, y de estas con la natu-

raleza. El objetivo sería construir colectivamente un nuevo régimen de vida ajeno a la sobreexplotación de la naturaleza y contrario a la desigualdad social (Acosta 2008; Gudynas y Acosta, 2011; Quintero, 2009; Lajo, 2010; Guillén y Phélan, 2012). Pero, existen voces escépticas (Escobar, 2011; Stefanoni, 2011; Giraldo, 2012; Sánchez Parga, 2014; entre otras) cuyas críticas se centran en la ausencia de principios operativos para definir cuáles son las prácticas concretas que podrían ser identificadas y promovidas como genuinos ejemplos de *Sumak Kawsay*.

Como ha sido señalado, la activación del BV requiere de una serie de procedimientos que incluyen entre otros “*un sistema participativo de planificación para el desarrollo con pensamiento propio, una soberanía del conocimiento en el sistema de cultura y educación, el impulso a la integración latinoamericana*” (Quintero, 2009: 85) para superar así la visión ortodoxa del desarrollismo pasado. Para ello Ecuador proyecta esta idea ilusionante, en el Plan Nacional de Buen Vivir (PNBV) desde el año 2009, incluyendo una serie de indicadores que medirían el avance de sus objetivos en toda su jurisdicción territorial. En el PNBV para el 2009-2013, se declaraba que un nuevo modelo de desarrollo humano “*es inviable sin el respeto a la diversidad histórica y cultural como base para forjar la necesaria unidad de los pueblos*”, y que este debe incorporar las epistemologías y cosmovisiones indígenas, buscando así hacer compatible el patrimonio cultural con el desarrollo sostenible.

En el PNBV (2013-2017) se han elaborado una serie de lineamientos estratégicos para promover la construcción de un estado plurinacional e intercultural como giro contra hegemónico a las políticas neoliberales del desarrollo. Este enfoque intercultural se alcanzaría potenciando mecanismos y espacios de articulación y dialogo entre el Estado y las comunidades, pueblos y nacionalidades. Entre otros objetivos se incluyen el establecer mecanismos para garantizar los derechos indígenas sobre el uso de los territorios ancestrales. Así como “*generar mecanismos de resarcimiento y acción afirmativa que permitan superar los procesos históricos de exclusión de las nacionalidades y pueblos*” (SENPLADES, 2013).

En su conjunto el marco de acción del Estado apela al diálogo y la interacción entre visiones e interpretaciones diversas y hasta antagónicas, sobre cómo organizar las prácticas socioeconómicas tratándose de bienes del común, de pueblos y nacionalidades indígenas. Sin embargo a pesar de poner en valor las cosmovisiones nativas y reconocer los procesos históricos de exclusión vividos por estos pueblos, y el derecho ancestral a sus territorios, estas intenciones no consiguen superar el ideario y valores únicos del modelo de capital (Zulaica y Álvarez, 2016). La operatividad del BV no logra sortear las directrices de los negocios internacionales porque, aunque apela a un cambio de matriz productiva, prescinde de un cambio de matriz cultural. Se ha hibridizado, en el planteamiento gubernamental y de otros agentes sociales —medios de comunicación, organizaciones financieras, intelectualidad local, entidades no gubernamentales, funcionariado, etc.— el concepto de BV con el de productividad, competitividad, eficiencia e inserción en el mercado internacional.

En el contexto nacional, Arturo Escobar señala que, a pesar de que en los nuevos discursos en Ecuador el desarrollo ha perdido centralidad, el modelo no puede desprenderse en su práctica real de este concepto, evidenciando una brecha entre declaraciones de principio y acciones alternativas. Aunque en las propuestas de gobierno se promueve terminar con las políticas de crecimiento económico indefinido, se aplican las mismas fórmulas que pretenden ser superadas (Escobar, 2014: 65-70). En igual dirección, David Harvey observa, en forma directa, que durante el actual

gobierno “se está intentando redistribuir las riquezas” sobre todo en ámbitos sociales, educación, salud, infraestructura, y eso se manifiesta en un descenso en los índices de inequidad. Pero no deja de cuestionarse: “*¿Qué hace un partido político de izquierda cuando tiene el poder político? Típicamente, busca cierta redistribución de la riqueza, pero nunca interfiere en la base estructural de la riqueza?*” (Harvey, 2014; 2015).

Aunque se reconocen derechos a la propiedad colectiva, a la naturaleza, y a una manera distinta de interpretar, representar y organizar el mundo, el *Sumak Kawsay*, las acciones políticas terminan subsumidas en los principios, normas, intereses y lógicas del mercado global, privilegiando así formas de acción y valoración occidentales, y centralizando más el control estatal sobre estos recursos del común. Aunque el BV propone un cambio de relaciones entre todos los seres vivos, esta nueva cosmovisión aun no consigue ajustar su operatividad a las reivindicaciones culturales que reclaman los pueblos ancestrales de la región.

Si la interculturalidad (Juliano, 1993; Rodrigo Alsina, 1999) puede entenderse como la búsqueda de puntos de contacto que conduzcan a una doble vía de interrelaciones, entendimientos, y mutua influencia entre culturas y comunidades de vida diversas, esta situación está lejos de reflejarse en el respeto a un proyecto de bien común para el buen vivir. Esto tendría que ver con el hecho de que aunque el actual marco constitucional es garantista de derechos colectivos e individuales, no escapa del patrón monocultural de la institucionalidad y el ordenamiento jurídico. Esto porque en ninguno de los Estados de la región en que se ha reconocido la diversidad cultural se ha renunciado a mantener la primacía de valores de la cultura occidental hegemónica (Aparicio Wilhelmi, 2011:21).

En general el denominado “constitucionalismo multicultural” reconoce como únicos derechos subjetivos a los individuales, mientras que los colectivos son interpretados como concesiones sujetas a la normativa estatal (Aparicio Wilhelmi, 2011:11) entendida como representativa de una única cultura que identifica a la nación en su conjunto. Lo cual muestra el desequilibrio entre el derecho estatal y el indígena, ya que el primero puede superponerse y modificar al segundo (Martínez de Bringas, 2007: 323). De aquí que se advierta que no se ha alcanzado un principio de igualdad entre las distintas culturas, a pesar de los avances y el esfuerzo invertido, pues alcanzar este objetivo implica un cambio de paradigma que lleve a un “constitucionalismo dialógico” (Aparicio Wilhelmi, 2011:21-22).

Al igual que sucede en otras realidades más distantes, el reconocimiento de los valores y creencias aborígenes, en Australia, por parte de los sistemas legislativos y judiciales, sobre la interpretación nativa del mundo humano, animal y de los objetos, es sometida a pruebas de tradicionalidad cultural para ser aceptada. Mientras, el control de las tierras y sus recursos sigue en manos del Estado, cuyas creencias no se cuestionan, ni aquellas que favorecen el aparato evaluador de la política económica nacional (Povinelli, 2011).

Finalmente se asume una sola manera de ver el mundo, argumentando políticamente que, en este caso, Ecuador forma parte de un contexto global que impone condiciones de gobernabilidad a las que resulta difícil sustraerse. De aquí que paradójicamente a los reconocimientos y buenas intenciones gubernamentales expresados en el PNBV, se reflejan las tensiones y contradicciones que implica la construcción del BV. Visto desde la perspectiva de dar respuestas a procesos novedosos, como sería el cambio de paradigma social, las políticas del gobierno parecen incapaces de interio-

rizar la realidad pluricultural que gestionan. Es evidente que la voluntad de romper con viejas agendas de desarrollo no significa contar con la imaginación requerida (Sousa Santos, 2010).

A esta problemática ontológica se suman los constantes intentos de obstaculizar la autonomía comunal por parte de gobiernos municipales y parroquiales. Para alcanzar los objetivos nacionales del PNBV, las parroquias han recibido más reconocimiento institucional y poseen autonomía administrativa, financiera y política, y el ejercicio de competencias exclusivas, y algunas concurrentes, para ejercerlas conjuntamente con los otros niveles superiores de gobierno (Almeida Gudiño, 2011). Estas unidades territoriales, a través de sus Juntas, operan como gobiernos autónomos descentralizados (GAD), mediando ahora el espacio local con el gobierno nacional, y reforzando así el derecho estatal sobre la autonomía comunal¹¹. Como consecuencia se les están restando competencias y capacidades de actuación a las Comunas. Estas no han conseguido tampoco constituir “Circunscripciones Territoriales Indígenas”, como mecanismo de autodeterminación que les ofrece la Constitución¹².

En el ámbito de lo económico, a pesar de la degradación ambiental extractivista que sufrió la región, producto de una débil regulación, y la escasa presencia habitual del Estado, se continúa favoreciendo los intereses rentistas de actores exógenos. Estos consideran a la naturaleza un simple objeto comercial, expulsan población, e imponen sus derechos individuales por sobre el bien común. Hay nuevos y más violentos embates contra el territorio que gestiona la sociedad comunera y contra su forma de aprovecharlo¹³ (Delgado, 2010; Machado, 2011; Tuaza y Saenz, 2014; Memoria Ier. Congreso, 2014). Se requiere actualizar los datos sobre posesión efectiva de territorio étnico que mantienen las Comunas para valorar estos impactos que los han afectado¹⁴.

Paradójicamente, esto tendría que ver también con las fuertes inversiones en infraestructura y servicios públicos que realiza el gobierno, para la inclusión de la región en la globalización. Un efecto no deseado es que favorece la instalación de agentes empresariales cuyo único objetivo es la explotación intensiva para la exportación. Como sucede en otros lugares del continente, no hay un acompañamiento del Estado, y se produce 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 (Zubia, 2014).

Una opción del gobierno podría haber sido impulsar modelos dinámicos de innovación productiva con inclusión social, o seguir los lineamientos de una política

¹¹ A las Juntas Parroquiales se les han delegado aspectos claves para poder alcanzar el Buen Vivir y para ello se les ha dotado de la facultad legal y jurídica para obtener ingresos a través de la creación de tasas. Esto para equilibrar la reducida asignación presupuestaria que les asigna el Estado (Almeida Gudiño, 2011).

¹² El único caso es el de 10 Comunas autodenominadas como “circunscripción territorial” para reclamar atención de los GAD, “*como pueblo ancestral obligado a vivir en las sombras, porque ignoran nuestra historia*” (P. Reyes, Comuna San Pablo, 2012)

¹³ Un ejemplo es el impacto privatizador que supondría el reconocimiento de títulos de propiedad registrados por grupos empresariales nacionales y extranjeros que se sobreponen al territorio comunal. Un título de dominio sobre miles de hectáreas, que se hace conocer recién en 2016, y despajaría a decenas de Comunas de sus derechos ancestrales. La Federación de Comunas de Santa Elena lidera actualmente movilizaciones y reclamos jurídicos de ancestralidad.

¹⁴ En un inventario realizado en el 2000-2001 en un total de 60 Comunas de la hasta entonces provincia del Guayas, se declaraban en posesión 407.132has (Marcos, 2004) contrastando con declaraciones de 1990 de 62 Comunas, con o sin título de propiedad, que alcanzaba la cifra de 515.106has. (Álvarez 1999: 269 y 271).

económica del bien común, que incentive comportamientos y valores que resuelvan la contradicción entre economía y sociedad. El paradigma de la economía del bien común se sustenta en premiar, entre las empresas capitalistas, conductas de honestidad, confianza, estima, cooperación, solidaridad, voluntad de compartir, como reflejo de la utilidad social alcanzada. Se desplazaría así el reconocer como éxito, exclusivamente, la obtención de beneficios financieros (Felber, 2012), este enfoque aportaría a resolver algunos de los problemas identificados en el PNBV (SENPLADES, 2013).

Los conflictos de propiedad derivados de esta situación han pasado a ser resueltos por la judicatura civil, trasladándole las competencias que tenía el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP) (Delgado, 2010). Aunque la intención del gobierno fue dar agilidad a la resolución de estos procesos, no se ha conseguido. Se denuncia falta de transparencia en los trámites, necesidad de disponer de fondos para abogados que las Comunas no pueden costear, mayor ambigüedad en los procedimientos judiciales, y riesgos a descalificaciones culturales¹⁵. Esto tendría que ver con el hecho de que aunque exista pluralismo jurídico constitucional, se hace necesario articular el acceso a la justicia, el régimen territorial, y la autonomía indígena (Martínez de Bringas, 2007: 323) para que prospere la posibilidad de un manejo de los recursos del bien común armónico con el orden cultural local.

Es a raíz de estas condiciones y presiones que las Comunas se ven obligadas en muchos casos a la mercantilización de sus tierras, o a traspasarlas para poder mantenerse como organización, y dar bienestar a la comunidad. La usurpación de tierras comunales productivas propició la instalación de empresas agroexportadoras que, mediante una fuerte inversión en sistemas de riego y cultivos para el mercado internacional, impusieron nuevas formas de producción y trabajo, bajo otra lógica del tiempo y compensación laboral. Una dura situación para hombres y mujeres que no tenían otra salida que emplearse en las haciendas, que se habían apropiado de sus tierras, es evidente:

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) es duro trabajar así para los hombres, las comunas deberían volver a la agricultura, de forma autónoma (Entrevista, Comuneras de Pechiche, 28/4/2011).

En otros casos, los bienes comunes afectados por el intento de cambio de matriz productiva gubernamental son intangibles. Al impulsar como ámbito de mercado el patrimonio cultural, el turismo se ve como la alternativa para mejorar la economía local y alcanzar el BV. Pero esto conlleva promover el mismo proyecto hegemónico que se cuestiona, ya que el patrimonio natural o cultural de estas comunidades es convertido en un objeto con valor de mercado que queda fuera del control comunitario. Los emprendimientos locales deben adecuarse a las demandas externas, modas

¹⁵ Algunos de estos conflictos han sido tratados en detalle como el de la Comuna turística Montañita (Lager, 2016).

cambiantes, y tendencias globales. La promoción de un patrimonio cultural propio que ofrecer al turismo, fuerza a representar autenticidad al gusto clientelar (Álvarez, 2016b).

El crecimiento económico evidente, en el caso de comunas como Montañita¹⁶, disimula que esta haya quedado a merced del capital externo, y supeditada a las normativas del Estado. El fraccionamiento y privatización del territorio comunal son las formas de intervención más frecuentes para la instalación de esta industria que atrae turismo multicultural, capitales empresariales, y dotación de servicios por el Estado (Muñoz Mori, 2012; Lager, 2016). En Montañita¹⁷, la especulación inmobiliaria, la pérdida de territorio, y la alteración de las dinámicas culturales y sociales, así como los impactos a la naturaleza, son algunas de las transformaciones más evidentes (Lager, 2016).

Este proceso particular se puede generalizar a todo el cordón marítimo —reconvertido en trayecto turístico bajo la denominación de “ruta del Sol” o “del Spondylus”— donde el gobierno ha realizado fuertes inversiones en infraestructura y servicios básicos para estimular el cambio de matriz productiva. Pero al mismo tiempo ha generado el desplazamiento de la gente nativa, marginada o incluida simplemente como personal secundario; fraccionando el bien común y descalificando las prácticas y relaciones comunitarias. Estas inversiones de capital no repercuten en la mejora de vida de la población local. Espacios tradicionalmente comunitarios —iglesias, casas comunales, parques, calles peatonales— son literalmente absorbidos por las demandas de la población visitante. La idea de una economía reciproca para beneficio comunal va perdiendo sentido frente a la lógica del beneficio individual que ofrece el turismo. Si antes el éxito propio se redistribuía y compartía mediante ayudas, solidaridad, cooperación, mayorazgos religiosos o fiestas comunales, ahora la ganancia se atesora en pocas manos, que no consideran una obligación moral practicar la lealtad con la comunidad.

6. Dilemas para continuar

Frente a cada coyuntura que impone el mercado global a Ecuador, la organización comunal se reconfigura resistiendo a los cambios que no la favorecen, en defensa de un modo de vida autónomo que incluso la precede. Su fortaleza radica en reproducir capacidades para accionar colectivamente mediante un proceso asambleario deliberativo, participativo y democrático. Lo común se constituye en un principio político fundamental de acción conjunta para tomar decisiones sobre sus recursos, especialmente su territorialidad ancestral. En su proceso de adaptación y resistencia, y más allá de las complejidades y contradicciones en su posicionamiento, y las pérdidas materiales sufridas, lo comunal mantiene la defensa de sus derechos políticos como agente social, y el ideario de un modelo cultural de vida propio.

Aunque se ha producido un reconocimiento formal en la Constitución (2008) y se ha aplicado una política de redistribución de recursos efectiva en el campo de los

¹⁶ Montañita es uno de los lugares más visitados de Ecuador, luego de las islas Galápagos, y uno de los centros de atracción para la práctica del surf en el Pacífico, y donde las inversiones extranjeras son evidentes.

¹⁷ Agradezco a Marie Lager por permitirme usar los testimonios recogidos en la Comuna Montañita anexados en su tesis de Maestría (Lager, 2016)

derechos individuales, la manera de operar del Estado no es capaz de incluir mecanismos de interculturalidad, ni proponer un cambio de matriz cultural. Continúa respaldándose una sola forma de entender la relación de la sociedad con la naturaleza y sus recursos, y esta es principalmente como objetos de explotación para el mercado. Se dejan así de lado los valores, anhelos, prácticas sociales y mundos simbólicos de referencia que operan en las Comunidades. Estas formas de ser, hacer, identificarse, y relacionarse, que incluyen experiencias de gestión participativa con implicación social, se ven desplazadas por un modelo unívoco de Buen Vivir. Lo común resiste sostenido en el ejercicio cotidiano de la gobernanza local, arraigado en un conjunto de prácticas sociales y mecanismos asamblearios. Estos reproducen conductas de consenso, reciprocidad y colaboración como principio político de relación entre sus miembros.

Si bien las intenciones del PNBV abren posibilidades de mejorar las condiciones individuales de existencia, hacen falta políticas de interculturalidad que pongan en valor y fortalezcan el principio relacional de lo común. Paradójicamente, a pesar de los derechos jurídicos adquiridos por las Comunidades, se reflejan tensiones, contradicciones, y se crean conflictos al operar el Estado desde un modelo monocultural. Se hace necesario construir y trabajar en un espacio negociado de convivencia, buscando puntos de contacto y entendimiento entre comunidades de vida diversas, con condiciones equitativas de participación, decisión y reconocimiento. Aunque se ha legitimado la propiedad colectiva, la ancestralidad, los derechos a la naturaleza, y el respeto a la diversidad cultural, es necesario que el Estado acompañe y se ilusione con un cambio de matriz cultural, que opere desde otras cosmologías y ontologías en un sentido dialógico.

7. Referencias bibliográficas

- Acosta, Alberto (2008). “El Buen Vivir, una oportunidad por construir”. *Revista Ecuador Debate*, Nº 75: 33-47.
- Almeida Gudiño, Lenin Tarquino (2011). *La junta parroquial rural en la legislación ecuatoriana ¿gobierno autónomo descentralizado?* Quito: Maestría en Derecho. Área Derecho, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Álvarez Litben, 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”. *Colección Hombre y Ambiente, el punto de vista indígena*, 8: 7-42.
- (1991). *Los Comuneros de Santa Elena. Tierra, Familia y Propiedad*. Biblioteca de Ciencias Sociales 34. Quito: Corporación Editora Nacional—AbyaYala.
- (1999). *De Huancavilcas a Comuneros. Relaciones Interétnicas en la Península de Santa Elena*, Quito: Ed. Abya-Yala-CEAA-ESPOL.
- (2002). “De Reducciones a Comunidades”. *Quaderns de l’Institut Càtala d’Antropologia*, 17-18:7-43
- (2005). “Comuna León de Febres Cordero”, en Álvarez, S. (Ed.) *Comunas y Comunidades con Sistemas de Albarradas. Descripciones Etnográficas*, Vol. I Serie Cultura Comunal, Agua y Biodiversidad en la Costa del Ecuador. Quito: Ediciones Espol-Abya-Yala, 179-214.
- (2010). “Prácticas, creencias y valores que condicionan la reproducción de los sistemas de albarradas en la Península de Santa Elena”, en Álvarez S. (Ed.) *Representaciones*,

- saberes y gestión de los recursos naturales y culturales a nivel local*, Vol. IV Serie Cultura Comunal, Agua y Biodiversidad en la Costa del Ecuador. Quito: Ediciones Espol-Abya-Yala, 89-117.
- (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”. Guayaquil: Ministerio de Cultura, Ecuador.
 - (2016a). “La importancia de tener nombre: identidad y derechos territoriales para las Comunas de Santa Elena, Ecuador”. *Revista de Antropología Experimental* 16 (22): 325-352.
 - (2016b). “¿Es posible un patrimonio cultural para el Sumak Kawsay? Un largo camino por recorrer”. *PASOS Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol.14 (1): 285-299.
- Álvarez González, Freddy Javier (2013). “El Buen Vivir un paradigma anticapitalista”, en *Pacarina del Sur*, año 4, Nº 16. Disponible en: <http://www.pacarinadelsur.com/home/abordajes-y-contiendas/756-el-buen-vivir-un-paradigma-anticapitalista> (Recuperado 02/8/2015).
- Aparicio Wilhelmi, Marco (2011). “Pueblos indígenas y Constitucionalismo: de la igualdad multicultural al dialogo entre iguales”, en Aparicio Wilhelmi, M. (Ed) *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio. Conflictos y desafíos en América Latina*. Barcelona: Icaria, 7-30.
- Asencio, Raúl H. (2016). *Los nuevos Incas: la economía política del desarrollo rural andino en Quispicanchi (2000-2010)*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Estudios de la sociedad rural 47.
- Assies, Willem (2007). “Los pueblos indígenas, la tierra, el territorio y la autonomía en tiempos de globalización”, en: S. Martí i Puig (Ed), *Pueblos indígenas y política en América Latina*, Barcelona: CIDOB, 227-246.
- Baud, Michiel, Quitochiel; Kees Koonings, Gert; Oostrindie, Arij; Ouweeneel y Patricio Silva (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*, Ediciones Abya-Yala, Quito.
- Boisier, Sergio (2000). *Informe a la cumbre de Mercociudades. El desarrollo territorial a partir de las construcciones de capital cinegético*, CEPAL Disponible en: <http://www.cepal.org> (Recuperado 15/11/ 2003)
- Breton Solo De Zaldivar, Víctor (1997). *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Espai/Temps 29, Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida.
- (2003). “Desarrollo rural y etnicidad en las Tierras Altas de Ecuador”, en V. Breton y F. García (Eds.), *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina*. Barcelona: Icaria, 217-253.
 - (2005). *Capital social y etnodesarrollo en los andes*. Quito: CAAP, Estudios y Análisis.
- Cárdenas, Juan Camilo, John K. Stranlund y Cleve El Willis, (2003). “¿Debe el Estado regular el común local? Lecciones de experimentos económicos en el campo”, en R. E. Rhoades, y Stallings, J. (Eds.), *La conservación y el desarrollo integrado*. Quito: Eds. Abya-Yala, 83-98.
- Chamoux Marie-Noëlle y Jesús Contreras (Eds.) (1996). *La gestión comunal de recursos, economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona: Icaria.
- Delgado Cabrera, Miguel (2010). *Aproximación a los conflictos en tierras comunales de la Península de Santa Elena*. Unidad de Tierras SSPC, Santa Elena, Ecuador Disponible en:

- <http://www.ballenitasi.org/2011/11/aproximacion-los-conflictos-en-tierras.html> (Recuperado 30/11/2015).
- Diez Alejandro y Santiago Ortiz (2013). “Comunidades campesinas: nuevos contextos, nuevos procesos. Presentación”. *Antropológica (PUCP)*, XXXI (31): 5-14.
- Dueñas, Carmen (1997). *Marqueses, cacaoteros y vecinos de Portoviejo. Cultura política en la Presidencia de Quito*. Quito: Universidad San Francisco de Quito-Abya-Yala.
- (2010). “Los viajes de los indios de Portoviejo a la corte española. Conflictos interétnicos y territoriales”. Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia (31): 5-24.
- Encuentro de los Pueblos Costeños y del Ecuador en lucha frente al despojo de tierras, (2016) (MS). Comuna Engabao (Puerto Engabao) Guayas, 9 y 10 de diciembre, Modalidad, Escuelita Comunera.
- Escobar, Arturo, (2014). “América Latina en una encrucijada: ¿modernizaciones alternativas, posliberalismo o posdesarrollo?”, en Pablo Quintero (Ed), *Crisis civilizatoria, desarrollo y Buen Vivir*. Buenos Aires: Del Signo, 53-97.
- (2011). “¿Pachamálicos versus modérvicos?”. *Tabula Rasa*, 15: 265-273.
- Espinel, Ramón y Paúl Herrera (2008). “Acumulación perversa: Comuneros, agua y tierra en la Península Santa Elena”, en Brassel, S. Herrera, M. Laforge (Eds.), *¿Reforma Agraria en el Ecuador?* Quito: FSIPAE, 49-63.
- Felber, Christian (2012). *La economía del bien común*. Barcelona: Deusto.7ma. Edición.
- Figueroa, José Antonio, (1996-97). “Comunidades indígenas artefactos de construcción: de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo”. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII: 186-219.
- (2014). “La comunidad y sus desafíos políticos en una democracia radical”. *Revista Íconos* 49:141-154.
- Giraldo, Omar (2012). “El discurso moderno frente al “pachamamismo”: La metáfora de la naturaleza como recurso y el de la Tierra como madre”. *Polis*, 11 (33), 219-234.
- Gow, Peter (1991). *Gente de sangre mezclada. Parentesco e historia en la amazonia peruana*, Oxford.
- Gros, Christian (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gudynas, Eduardo (2011). “Buen Vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento*, 462:1-20.
- Gudynas, Eduardo y Alberto Acosta (2011). “El Buen Vivir más allá del desarrollo”. *Qué Hacer*, 181: 70-81.
- Guillen, Alejandro y Mauricio Phélan (Comps) (2012) *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS-Ecuador: Universidad de Cuenca.
- Harvey, David (2014). Entrevista: Latinoamérica toma la posta para “revertir los peores aspectos del neoliberalismo” en <http://www.andes.info.ec/es/noticias/david-harvey-latinoamerica-toma-posta-revertir-peores-aspectos-neoliberalismo.html> (Recuperado 03/10/ 2016).
- (2015). Entrevista La izquierda olvidó ser anticapitalista, en <https://marxismocritic.com/2015/08/31/la-izquierda-olvido-ser-anticapitalista/> (Recuperado 03/10/ 2016).
- Juliano, María Dolores (1993). *Educación intercultural. Escolarización y minorías étnicas*. Madrid: Eudema.
- Ingold, Tim (1993). “The temporality of the landscape”. *World Archaeology*: 23(2): 152-174 <http://www.jstor.org/stable/124811> (Recuperado 11/1/2016).
- Isla Alejandro (2009). *Los usos políticos de la identidad: criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria, Colección Violencia y Cultura.

- Lajo, Javier (2010). "Sumaq Kawsay-ninchik o Nuestro Vivir Bien". *Revista de la Integración, Políticas culturales en la Región andina*, 5:112-125.
- Lager Marie Therese (2016). "Montañita, tierra sin igual". *Una comuna entre el territorio, la identidad y el turismo*. Quito: Abya-Yala.
- Laval, Christian y Pierre Dardot (2015). *Común. Ensayo sobre la revolución en el Siglo XXI*, Barcelona: Gedisa.
- Machado, Decio (2011). "Historia de despojo y rapiña sobre las tierras comunales en la provincia de Santa Elena", en <http://deciomachado.blogspot.com/2011/09/historia-de-despojo-y-rapina-sobre-las.html> (Recuperado 08/10/2011).
- Marcos, Jorge (Coord.) (2004). *Las albaradas en la costa del Ecuador. Rescate del conocimiento del manejo sostenible de la biodiversidad*. Guayaquil: Ed. CEAA-ESPOL.
- Martí i Puig, Salvador (Ed.) (2007). *Pueblos indígenas y política en América Latina. El reconocimiento de sus derechos y el impacto de sus demandas a inicios del siglo XXI*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- Martínez, Luciano (1998). "Comunidades y tierra en Ecuador". *Ecuador Debate* (45):173-188.
- Martínez de Bringas, Asier (2007). "El reto de hacer efectivos los derechos de los pueblos indígenas. La difícil construcción de una política intercultural", en Martí i Puig (Eds), *Pueblos indígenas y política en América Latina*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- (2011) "Tierras, territorios y recursos naturales en el Ecuador. Un análisis del contexto y la legislación" en Aparicio Wilhelmi, M. (Ed) *Los derechos de los pueblos indígenas a los recursos naturales y al territorio*. Barcelona: Icaria, Cooperación y Desarrollo, 329-362.
- Memoria (2014) (MS) *Ier. Congreso de Comunas Ancestrales de la provincia de Santa Elena, "Agua, Tierra y Productividad para el Buen Vivir; Mandato de los Pueblos Comuneros Ancestrales*, 24 y 25 de agosto del 2014, Santa Elena, Ecuador.
- Menéndez, Eduardo L. (2002). *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Muñoz Mori, José Antonio (2012) (MS). *Patrimonio cultural inmaterial, propiedad intelectual y conocimiento ancestral. Aproximación al caso ecuatoriano*. Trabajo Fin de Master Departamento de Antropología Social y Cultural, UAB.
- Pinelli, Elizabeth (2013). "¿Escuchan las rocas? La política cultural de la aprehensión del trabajo aborigen australiano", en M. Cañedo Rodríguez (Ed) *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.
- Quintero, Rafael (2009). "Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el *Sumak Kawsay*", en A. Acosta y E. Martínez (Eds.) *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala, 75-91.
- Regalado Espinoza, Libertad (2010). *Las hebras que tejieron nuestra historia*. Quito: INPC.
- Rivadeneira Nuñez, Guadalupe (2013). (MS) *Informe Final "Sumak-Kawsay- Buen Vivir en Santa Elena"*. Federación de Comunas de la Provincia de Santa Elena, Oficina de Investigaciones Sociales y Desarrollo (OFIS).
- Rodrigo Alsina, Miquel (1999). *La comunicación intercultural*, Barcelona: Anthropos.
- Ruiz-Ballesteros, Esteban (2012). "La vigencia de la comunidad. Prácticas para navegar en la globalización desde la periferia andina". *Revista de Antropología Chilena*,44 (3):419-433.
- Sánchez-Parga, José (2010) *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- (2014). *Alternativas virtuales vs cambios reales. Derechos de la Naturaleza, Buen Vivir, Economía Solidaria*. Quito: Editorial CAAP, Serie estudios y análisis.

- SENPLADES (2013). *Plan Nacional de Desarrollo / Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017*. Quito: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.
- Sousa Santos, Boaventura de (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Stefanoni, Pablo (2011). “¿A dónde nos lleva el pachamamismo? Indianismo y pachamamismo”. *Tabula Rasa*, 15: 261-264.
- Tuaza, Luis Alberto y Carlos Ozaetta Castro (2014). “Federación de las Comunas de la Provincia de Santa Elena: Capacidad de agencia y conflictos”, *Revista de Ciencias Pedagógicas e Innovación*, II (1) junio <http://www.upse.edu.ec/rcpi/index.php/contenido-n1-junio-2014.html> (Recuperado 02/8/2014).
- Ventura i Oller, Montserrat (1996). “La organización comunal de un grupo indígena de las tierras bajas: el caso Tsachila del occidente ecuatoriano”, en M-N. Chamoux y J. Contreras (Eds), *La gestión comunal de recursos, economía y poder en las sociedades locales de España y América Latina*. Barcelona: Icaria/ Institut Català d'Antropologia, 439-473.
- (2012). *En el cruce de caminos. Identidad, cosmovisión y chamanismo Tsachila*. Quito: FLACSO-Ecuador, Abya Yala, IFEA, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Viola Recasens, Andreu (2002). “Antropología, Alteridad y Esencialismo: La (s) cultura (s) andina (s) y la mirada andinista” en J. Bestard Camps (Coords.) *Identidades, Relaciones y Contextos, Estudis D'Antropología social y Cultural* 7: 129-153.
- Zubia, Gonzalo Federico (2014). “Las trampas de la identidad bajo el designio del logos”. *Polis* disponible en <http://polis.revues.org/10153> (Recuperado el 06/8/2016).
- Zulaica, Laura y Álvarez Litben, Silvia (2016). “Sustentabilidad y Buen Vivir en la provincia de Santa Elena (Ecuador): Aportes para la definición de indicadores compatibles”. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 63 (1):205-232.