

“La imagen revelada”. Comunidades indígenas de altura más allá de la retórica del desarrollo. *“The revealed image”. Highland indigenous communities beyond development rhetoric.* María Sol Fransoi. Población & Sociedad [en línea], ISSN 1852-8562, Vol. 32 (1), 2025, pp. 1-30. DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/pys-2025-320103>. Puesto en línea en junio de 2025.

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons Atribución - No Comercial CC BY-NC-SA, que permite copiar, reproducir, distribuir, comunicar públicamente la obra y generar obras derivadas, siempre y cuando se cite y reconozca al autor original. No se permite, sin embargo, utilizar la obra con fines comerciales.

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Contacto

poblacionysociedad@humanas.unlpam.edu.ar

<https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/pys/index>

**Población
& Sociedad**
revista de estudios sociales

“La imagen revelada”. Comunidades indígenas de altura más allá de la retórica del desarrollo

“The revealed image”. Highland indigenous communities beyond development rhetoric

María Sol Fransoi 

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Investigaciones Sociohistóricas Regionales, Argentina. fransoi@ishir-conicet.gov.ar

Resumen

Históricamente la retórica del desarrollo representó a las comunidades rurales indígenas como espacios aislados y remotos, opuestos a la modernidad urbana. Este imaginario se vio fortalecido bajo el período multiculturalista. En este artículo buscamos deconstruir tal narrativa, a partir del abordaje etnográfico de una comunidad indígena de altura en la sierra central del Ecuador. La imagen revelada evidencia cómo, frente a los estereotipos, la familiaridad con la ciudad y la modernidad urbana son tan característicos de esta comunidad como las *mingas*, los *randi randi* y los *prestamanos*.

Palabras clave: desarrollo; multiculturalismo; rural vs. urbano; comunidades rurales indígenas; sierra central del Ecuador; etnografía

Abstract

Development rhetoric has historically portrayed rural indigenous communities as isolated and remote spaces that oppose urban modernity – an imaginary further reinforced during the multiculturalist period. This article seeks to deconstruct such a narrative through an ethnographic study of a highland indigenous community in Ecuador’s central sierra. The “revealed image” shows demonstrates that, contrary to prevailing stereotypes, familiarity with the city and urban modernity are as characteristic of this community as are practices like the *mingas*, the *randi randi* and the *prestamanos*.

Keywords: development; multiculturalism; rural vs. urban; rural indigenous communities; central highlands of Ecuador; ethnography

Introducción

La dicotomía entre lo rural y lo urbano presenta una larga trayectoria dentro del pensamiento teórico occidental. Como plantea el sociólogo español

Francisco Entrena Durán (1998) en su artículo “Viejas y nuevas imágenes sociales de la ruralidad”, la idea de lo rural y lo urbano como dos esferas de la sociedad nítidamente separadas y asociadas a valores, prácticas y relaciones sociales específicas y contrapuestas, puede rastrearse incluso en las elaboraciones de los clásicos de la sociología de mediados de siglo XIX: Karl Marx, Max Weber y Herbert Spencer.

Más recientemente, distintas perspectivas de las cuales se nutre la sociología rural, han incorporado en sus interpretaciones esta lectura polarizada (Entrena Durán, 1998). Ya sea desde una mirada nostálgica e idealizada, ya desde una despectiva y evolucionista, lo rural ha sido concebido como una esfera de la sociedad que se define en oposición a lo urbano. A pesar de las múltiples críticas que se han elaborado contra esta perspectiva dicotómica, la misma ha demostrado una gran capacidad de reciclarse y reproducirse hasta la actualidad.

En el Ecuador, uno de los ámbitos donde observamos esta recursividad es en el campo de las políticas de desarrollo. En efecto, desde mediados de siglo XX, los diferentes modelos implementados construyeron la “ficción conceptual” de separar una presunta sociedad rural, asociada a valores tales como el tradicionalismo y la renuencia a una modernidad cosmopolita, de una supuesta sociedad urbana, portadora de valores y dinámicas propias de la modernidad occidental (Kingman y Bretón, 2017).

Hacia finales de siglo XX, con el advenimiento del multiculturalismo, esta concepción polarizada de la sociedad se reeditó y profundizó. En efecto, tras la “emergencia étnica” desatada a escala continental y el giro experimentado en el tratamiento de la alteridad cultural (Díaz Polanco, 2011), las comunidades indígenas dejaron consideradas como una rémora del pasado destinada a desaparecer, para ser positivamente valoradas y concebidas como reservorios de saberes, valores y principios ancestrales, capaces de rescatarnos de la dinámica voraz de la modernidad capitalista (Bretón, 2013).

Todo un repertorio de imágenes esencialistas y exóticas sobre lo rural indígena proliferó bajo este nuevo escenario político, profundizando la dicotomía entre lo rural tradicional y lo moderno urbano. Dichas imágenes se encuentran muy alejadas de las dinámicas materiales y concretas que en su vida cotidiana despliegan las comunidades indígenas, y su reproducción conlleva repercusiones políticas sumamente perjudiciales para la población indígena en general (Zapata, 2019).

Si bien hoy en día, el paradigma multicultural se encuentra indudablemente agotado, las imágenes estereotipadas de las comunidades rurales indígenas continúan vigentes, alimentando nuestro imaginario e invisibilizando aquellas demandas e intereses políticos propios de este sector de la sociedad que interpelan y desafían la lógica de la reproducción del capital.

En este artículo nos proponemos aportar a la deconstrucción de este imaginario que, bajo la influencia del modelo multiculturalista, se ha enquistado en la retórica del desarrollo. Para ello, realizamos un abordaje

etnográfico de una comunidad indígena de altura ubicada en la sierra central del Ecuador: Yacubamba. El artículo se encuentra organizado en cinco apartados. En el primero, inscribimos la tendencia a romantizar el universo rural indígena en el marco de procesos más amplios que parten de la emergencia étnica a escala continental y que terminan en la consolidación del multiculturalismo como modelo político. Intentamos dar cuenta de cómo, en dicho contexto, se reedita y profundiza la dicotomía rural tradicional vs. urbano moderno. En el segundo apartado, presentamos una serie de estudios antecedentes que desafían los estereotipos culturalistas y las dicotomías que le son subsidiarias y que oponen el campo y la ciudad, lo tradicional y lo moderno. En un tercer apartado, nos adentrarnos en la comunidad de análisis a partir de la descripción etnográfica y, en cuarto lugar, analizamos el relato de vida de William Guashca, un joven oriundo de Yacubamba que actualmente es propietario de una llamativa tienda *street style* ubicada en el centro de dicha comunidad. Finalmente, en el último apartado, presentamos, a modo de cierre, nuestras conclusiones.

Modelos de desarrollo e imagen estereotipada de las comunidades rurales indígenas

Desde mediados de siglo XX, los distintos modelos de desarrollo que se implementaron en el Ecuador nos han legado una visión del país como si se tratara de una sociedad dividida en dos esferas nítidamente separadas, opuestas y desarticuladas: una moderna urbana y otra tradicional rural. El paradigma de la modernización, replicado a escala continental luego de los años cincuenta, reprodujo una visión homogénea y monoétnica de la sociedad del Estado mestizo (Stavenhagen, 2002). En este marco, lo rural, y en particular lo rural indígena, fue concebido como sinónimo de "atraso" cultural, como un obstáculo al desarrollo y a la modernización que era necesario superar. Prevalecía una visión del campesinado indígena muy ligada a las corrientes culturalistas norteamericanas de corte funcionalista, las cuales concebían a las sociedades rurales como "realidades aisladas, autárquicas", que se caracterizaban por "costumbres ancestrales, la endogamia, la autosuficiencia social y el estado de equilibrio respecto a las características del medio geográfico" (Bretón, 2013, pp. 73-74).

A partir de este diagnóstico, se consideraba que, para transitar hacia la modernización anhelada desde el profundo subsuelo de la civilización, era necesario remover los "atavismos" que anclaban al país a lo más hondo del subdesarrollo. En base a esta lectura de la realidad social, se implementaron una serie de "políticas de corte civilizatorio" focalizadas en las comunidades indígenas, como vía para barrer con estos obstáculos y liberar al proceso de sus principales trabas. Se trataba de llevar "las mieles del desarrollo a los marginados rurales sin necesidad de una transformación radical de las estructuras de poder" (Bretón, 2013, p. 87), acciones éstas que llevarían, por

fin, a la supresión de toda forma de vida tradicional y a la conversión del Ecuador en un país moderno.

El declive del paradigma modernizador sobrevino hacia finales del siglo XX, tras el agotamiento del proyecto desarrollista nacionalista y el advenimiento del régimen de acumulación neoliberal como respuesta a la crisis del capitalismo mundial. Sin embargo, bajo este nuevo escenario, el imaginario de que en el país existe una ruralidad de espaldas a la modernidad urbana se reedita y fortalece acompañado de una creciente romantización de las comunidades rurales indígenas y la proliferación de un amplio repertorio de imágenes estereotipadas sobre las mismas. Como señala Víctor Bretón (2013), frente al panorama distópico que evocaba la crisis económica y política del país en los años finiseculares, la idea de que las mismas son por esencia portadoras de un acervo de saberes, principios y valores ancestrales, capaces de rescatarnos de la dinámica voraz de la modernidad capitalista, reavivó las esperanzas dentro de algunos sectores de la población local, llegando a ganar una multitud de adeptos y simpatizantes a nivel global.

Emergencia étnica y cambios en la alteridad cultural

La romantización de las comunidades rurales indígenas, debe entenderse a la luz de la “emergencia étnica”, un fenómeno configurado a lo largo y ancho del continente a finales de siglo XX (Díaz Polanco, 2011). Por un lado, la transición de regímenes autoritarios a gobiernos democráticos favoreció la emergencia de nuevas formas de protesta y organización política a escala continental. Por el otro, la crisis de la deuda y las políticas de ajuste económico implementadas, condujeron a la pérdida de legitimidad de estos gobiernos, lo cual se expresó en una nueva ola de conflictividad y protestas (Sieder, 2002).

Los actores protagónicos de esta contienda fueron las organizaciones étnicas y los movimientos indígenas. En palabras de Rachel Sieder (2002): “Las políticas de ajuste estructural ... afectaron de manera negativa a los indígenas catapultándolos a la esfera nacional e internacional” (p. 3). A la par que las plataformas étnicas ganaron fuerza y capacidad de presión política, organizaciones internacionales realizaron avances significativos en el reconocimiento de los derechos colectivos e indígenas como derechos humanos e impulsaron todo un cuerpo de leyes internacionales orientado a respaldar a este sector de la población. En distintos grados, los gobiernos respondieron a estas presiones adoptando un discurso multiculturalista e implementaron una serie de reformas constitucionales y legales orientadas al reconocimiento de estos derechos (Sieder, 2002).

En lo que respecta específicamente al Ecuador, en la década del ochenta, con el paso del modelo nacionalista modernizador al neoliberal, las promesas de desarrollo quedaron trucas y la política económica terminó por asfixiar la economía de amplios sectores de la población a nivel nacional (Lucio Romero, 1996). El sector indígena se vio particularmente afectado por el estancamiento de la agricultura familiar y las restricciones en el acceso a programas sociales (Guerrero y Ospina, 2003). A su vez, se vieron cercenadas las oportunidades

de empleo de manera drástica, tanto en sus lugares de origen como en los destinos migratorios típicos (Barrera, 2001). En la medida en que este modelo no reportaba ningún beneficio, se configuró una crisis política institucional, frustrando las expectativas creadas por el advenimiento de la democracia (Ortiz, 2007).

Ante esta coyuntura de crisis de hegemonía del bloque dominante, emerge "desde el fondo de la sociedad" el Movimiento Indígena Ecuatoriano (MIE) enarbolando la bandera de la plurinacionalidad como propuesta programática y étnica (Guerrero y Ospina, 2003). A partir de entonces este sujeto político va a protagonizar una serie de levantamientos que paralizaron la ciudad capital en los años 1990, 1992, 1997 y 2000, dos de los cuales desataron la caída de gobiernos –el de Abdalá Bucaram y el de Jamil Mahuad– (Tuaza, 2020). A decir de Bretón: "con la única salvedad de la súbita entrada en escena de los neozapatistas chiapanecos en 1994, ningún otro movimiento indígena ha tambaleado tanto los cimientos del Estado nación postcolonial en la región como el ecuatoriano" (Bretón, 2000, s/p).

Las distintas reformas que se realizaron a escala continental en el contexto de la emergencia étnica, representan un cambio rotundo en la relación entre pueblos indígenas y Estado a nivel regional (Zapata, 2019) y vehiculizaron la promesa de un nuevo "pacto social" o "proyecto nacional" (Sieder, 2002). A partir de entonces, se inaugura un momento que se diferencia tanto de aquel donde predominaron los proyectos de exterminio durante el siglo XIX, como del periodo modernizador de mediados de siglo XX, bajo el cual se procuraba la integración por medio de la asimilación de los indígenas en un mestizaje cultural y físico ideal, fuertemente eurocéntrico (Zapata, 2019).

En el Ecuador la emergencia étnica impulsó una serie de cambios significativos en la relación entre los pueblos indígenas y el Estado. Desde entonces, los indígenas han ido ganando cada vez más espacios de participación política dentro de la burocracia de Estado, fundando incluso su propio partido: el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUP). En el plano legislativo impulsaron grandes transformaciones. La reforma constitucional de 1998 avanzó hacia el reconocimiento de los derechos colectivos, y en el año 2008, el gobierno progresista de Alianza País, cumpliendo con su promesa de campaña, llamó a una nueva constituyente en Montecristi, donde se concretó la introducción de varias de las demandas históricas del MIE: se declaró al Ecuador como un Estado Pluricultural e Intercultural, se ratificaron y ampliaron los derechos colectivos de la constitución de 1998, se declararon los derechos de la Naturaleza y se estableció al *Sumak Kawsay* [Buen Vivir] como principio rector para el desarrollo, entre otras demandas. Todo ello favoreció a que, en la actualidad, tal y como lo advierten Eduardo Gudynas y Alberto Acosta (2011), el Ecuador cuente con una de las constituciones más avanzadas a nivel global en materia de derechos indígenas y de la naturaleza.

El multiculturalismo y las imágenes románticas de lo indígena rural

Sin desmerecer los logros y las conquistas arrancadas por el MIE al Estado blanco mestizo ecuatoriano, en este artículo sostenemos junto con Claudia Zapata (2019) que, a lo largo de todo este período, se consolidó –como respuesta a la emergencia étnica– una narrativa hegemónica multiculturalista que atraviesa transversalmente la retórica del desarrollo, (re)produce imágenes atemporales y exóticas en torno al “universo indígena”, niega su historicidad y lo recluye al ámbito rural, separado y contrapuesto al espacio moderno urbano. Dicha narrativa constituye una reedición contemporánea de un colonialismo de larga data, que consiste en nombrar a la otredad desde las esferas del poder y construir imágenes extemporáneas y esencialistas de los indígenas, muy distantes de sus dinámicas socioeconómicas concretas. En palabras de Zapata, el carácter colonial de tal narrativa “se expresa en esas formas de representar (y controlar) al indígena, cuyo resultado más palpable son las políticas de reconocimiento formuladas a partir de esas premisas” (Zapata, 2019, p. 15).

El multiculturalismo representa, desde esta perspectiva, un modelo político que se caracteriza por impulsar políticas de reconocimiento de la diversidad cultural que son funcionales a las lógicas actuales de acumulación del capital (Zapata, 2019).¹ Según Héctor Díaz Polanco (2011), este modelo se orienta a apoyar y a asumir políticas de reconocimiento cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas, como vía para debilitar planteamientos alternativos que pusieran en entredicho la lógica del modelo de acumulación dominante. En este sentido, se lo interpreta como una estrategia de poder orientada a fagocitar los procesos de lucha y la fortaleza del sector expresada durante la emergencia étnica, con el fin de reducir sus demandas al estrecho campo de las políticas de reconocimiento cultural, funcionales a la lógica capitalista.

Esta perspectiva expande su legitimidad durante épocas más recientes, cuando después de tres décadas de políticas multiculturales, se torna innegable el carácter insatisfactorio de las mismas. Los problemas en la calidad de vida y en la desigualdad continúan signando el cotidiano de los pueblos indígenas. A su vez, los derechos colectivos –y, fundamentalmente, el derecho a la consulta previa–, fueron sistemáticamente vulnerados, al tiempo que se profundizó el extractivismo y se endureció la represión y la criminalización de los pueblos indígenas. Con esto no se pretende negar los grandes cambios que la emergencia étnica impulsó a lo largo y ancho del continente, ni se pretende promover la vuelta al periodo anterior. Sin embargo, se enfatiza en que las reformas “no han sido suficientes para terminar con la pobreza, la exclusión, la desigualdad, el racismo y la conflictividad social que en la actualidad mantiene confrontados a una parte de las sociedades indígenas con el Estado” (Zapata, 2019, p. 16).

El multiculturalismo exalta la diversidad y dibuja límites nítidos entre las culturas indígenas y la sociedad dominante. En este contexto, emerge todo un vocabulario funcional en el que se distinguen las nociones de “cosmovisión”

y "ancestralidad", que aluden a características "primigenias" o al "punto cero" desde donde sería indiscutible la "autenticidad" de la "indianidad" de determinada población. En la narrativa hegemónica multicultural, la continuidad adquiere mayor peso que las transformaciones o las condiciones en que esa transformación ocurre. Al enfatizar en los límites que separan una cultura de otra, se reactualiza un mandato colonial, que es el del "deber ser" que exige autenticidad y pureza a la población indígena (Zapata, 2019).

Así, hacia finales de siglo XX y a principios del XXI, proliferó todo un imaginario romántico y exotizante, donde los indígenas fueron representados como una población tradicional, recluida en una ruralidad remota, petrificada en el tiempo, dotada de saberes, valores y principios autóctonos que aún no han sido contaminados por las influencias externas de la modernidad capitalista occidental (Bretón y Palenzuela, 2016).

Como sostiene Alcida Ramos (2001) en su crítica al activismo indigenista de Brasil de los años noventa, el multiculturalismo produce y reproduce la idea de un indio "más real que el real": un "indio hiper real" (p. 224).² Se trata de indígenas

hechos a imagen de lo que a los blancos les gustaría ser. Como si estuviera en el aire, y más allá de lo real, el indio modelo pasa a existir en una cuarta dimensión, instituyendo una entidad ontológica de tercer grado. (Ramos, 2001, p. 229)

Un planteo similar elabora Silvia Rivera Cusicanqui, cuando alude a las políticas multiculturales de la Bolivia del Movimiento al Socialismo y la creación del "indio permitido" (Hale, 2017, p. 17).

Como observa Bretón (2013) para el caso de Ecuador, luego de la década del ochenta y tras el advenimiento del multiculturalismo, lo rural indígena dejó de ser percibido por la retórica del desarrollo como un atavismo que frenaba el despegue nacional hacia el desarrollo, para ser considerado como una "ventaja competitiva" que facilitaba la integración del Ecuador al comercio internacional en el contexto de la globalización. Esta tendencia adquirió nuevos bríos durante la primera década del presente siglo con la llegada al poder del frente Alianza País. En dicha coyuntura, respetando las alianzas tejidas con la "izquierda movimentista" (Clark, 2018), el gobierno adoptó una retórica esencialista y reprodujo –en el plano discursivo– una romantización del universo rural indígena (Bretón, 2013). En este contexto, la noción de *Sumak Kawsay* se convirtió en el principio rector de la política de desarrollo. Aunque no existe una única definición de la categoría, en términos generales, alude a una forma alternativa de entender el desarrollo, basada en los saberes propios, tradicionales, autóctonos y ancestrales de los pueblos indígenas de América Latina (Gudynas y Acosta, 2011).

En este sentido, la retórica multicultural adoptada por el gobierno progresista no hizo más que dar continuidad y profundizar la construcción del indio hiper-real, al tiempo que reeditó y profundizó la mirada dicotómica que representa al Ecuador como una sociedad dividida en dos esferas contrapuestas: la rural tradicional y la urbana moderna. Así, a pesar de que la

política económica de Alianza País representó, al menos en un primer momento, cambios significativos con respecto al gobierno predecesor, es posible observar una continuidad con la narrativa multiculturalista que emergió hacia finales de siglo XX. La reproducción de los discursos oficiales esencialistas comenzó a experimentar sus primeros síntomas de crisis al menos después del 2013, momento en que el gobierno profundizó su apuesta por los extractivismos como modelo económico (Wilson y Bayón, 2017).³

Si bien en la actualidad el agotamiento del multiculturalismo como modelo político constituye un hecho incuestionable, en este artículo sostenemos que las imágenes que la narrativa hegemónica multiculturalista reprodujo sobre el “universo indígena” a lo largo de más de tres décadas, lejos de desaparecer, continúan reeditándose y reciclándose hasta nuestros días, con grandes implicancias no solo en el plano de las políticas orientadas a resolver problemáticas que atañen a este sector de la población, sino también en la deslegitimación de la indianidad y la criminalización de la protesta cuando la misma es llevada a cabo por indígenas que están muy lejos de encarnar las características que se pretende del indio hiper-real o permitido. De allí la importancia de desbaratar tales representaciones.

Ni tradicionales, ni modernas. Las dinámicas indígenas contra toda dicotomía

Numerosas investigaciones describen y dan cuenta de las dinámicas materiales y concretas de las poblaciones indígenas en distintos países de América. Estas contribuciones, revelan la invalidez de las imágenes promovidas por la narrativa hegemónica multiculturalista, y con ello también dan por tierra la dicotomía rural vs. urbano que les es subsidiaria. En efecto, sus hallazgos nos ensañan que representar a los indígenas como sujetos tradicionales, atados a una ruralidad petrificada y remota, colisiona con los procesos migratorios del campo a la ciudad que, al menos desde mediados de siglo XX protagoniza de manera creciente la población indígena, y sobre los cuales se ha escrito una vasta literatura. En la actualidad se estima que más del 50% de los indígenas a escala continental habitan en las ciudades, cifra que posiblemente sea mucho mayor teniendo en cuenta tanto el “genocidio estadístico”, como aquellos factores del orden subjetivo, que atentan contra el autoreconocimiento (Horbath Corredor y García, 2019, pp. 9-10).

A su vez, las imágenes que promueve el multiculturalismo impiden comprender los procesos de movilidad socioeconómica ascendente, protagonizados por parte de la población indígena en distintos países de América Latina, que algunos autores asocian a la emergencia de una “nueva burguesía indígena”. Los estudios de Felipe Arocena sobre el enriquecimiento de comerciantes de productos chinos aymaras y la edificación de *cholets* [grandes *chalets* cuyos diseños se basan en una estética particular andina] en la ciudad boliviana del El Alto, abordan esta temática.⁴ En el Ecuador, Fernando García Serrano (2019) observa este tipo de procesos entre los kichwa puruway

de la provincia de Chimborazo, que migraron a la ciudad de Guayaquil y se convirtieron en potentados comerciantes.

La narrativa que liga las comunidades rurales indígenas a una economía de subsistencia y todo el repertorio de imágenes que le son solidarias, obliteran aquello que varios estudios se han esmerado en demostrar incluso previo al momento multicultural, y desde hace varias décadas: el carácter histórico de la participación indígena en los mercados nacionales, principalmente como proveedores de alimentos básicos para las ciudades (Harris *et al.*, 1987; Plantt, 2002). Incluso, actualmente muchos comerciantes indígenas buscan penetrar en nichos de mercado internacionales a partir de la venta de determinados productos diferenciados, como el cacao o el café. En este sentido, coincidimos con Roger Plantt (2002) cuando apunta que por más obstáculos que los indígenas enfrenten para progresar económicamente "no hay razón para creer que deseen quedar relegados a una economía de subsistencia tradicional" (p. 221).

Eduardo Kingman y Víctor Bretón (2017) enfatizan en los vínculos permanentes entre el campo y la ciudad que caracterizan las dinámicas indígenas de la región andina. Los autores subrayan la relación dialéctica que allí se entreteje entre lo urbano y lo rural. En particular, respecto a las comunidades rurales indígenas señalan la incongruencia de la "ficción conceptual" que separa lo rural tradicional de lo urbano moderno, argumentando que, en las últimas décadas, las transformaciones socioculturales configuradas en las comunidades indígenas han sido de tal magnitud, que hoy en día es prácticamente imposible referirnos a ellas sin atender sus estrechos vínculos con la ciudad.

Respaldados en valiosas investigaciones etnográficas e históricas, Kingman y Bretón (2017) resaltan la profundidad histórica de los vínculos entre el campo y la ciudad. Advierten que las comunidades indígenas de altura –inclusive las huasipungueras o intestinas a la hacienda serrana–, presentaron históricamente dinámicas de contacto con el mundo urbano, tanto a través de flujos migratorios en busca de empleo estacional, como por los vínculos facilitados por las plataformas políticas de izquierda (urbanas y blanco-mestizas). Finalmente, argumentan que más que como una división entre esferas sociales opuestas e irreconciliables, la realidad social en los Andes se presenta, desde hace ya tiempo, como "un continuum de situaciones que vinculaban orgánicamente el polo de lo urbano con el de una ruralidad interconectada y en permanente relación dialéctica con él" (p. 242). Lo novedoso del contexto actual radica, en todo caso, en la profundidad y celeridad con que se configuran los cambios, un fenómeno que adquiere dimensiones inéditas.

Bajo esta misma línea, Nelson Antequera Durán (2019), en un interesante estudio sobre la complejidad de las dinámicas de campesinos indígenas asentados en ciudades de Bolivia, interpela la categoría de "indígenas urbanos" para enfatizar que sus dinámicas sociales, culturales y económicas aluden más bien a un flujo continuo entre lo rural y lo urbano. Como una

especie de reedición contemporánea de la lógica del control vertical de los pisos ecológicos analizada por John Murra, la estrategia de la “multilocalidad” –entendida como la ocupación de distintos espacios territoriales y de distintos ámbitos sociales y culturales–, evidencia un nexo constante entre el campo y la ciudad que muestra, una vez más, la infertilidad de la dicotomía rural vs. urbano. A decir del autor “es precisamente la continuidad y no la oposición entre el campo y la ciudad, entre lo rural y lo urbano, uno de los elementos constitutivos de los centros urbanos en Bolivia” (p. 94).

Estas dinámicas imposibilitan seguir sosteniendo las imágenes estereotipadas de las comunidades rurales indígenas como entidades aisladas, apartadas y desarticuladas de la modernidad urbana, que proliferan bajo el apogeo del multiculturalismo. Al atender las dinámicas materiales y concretas de este sector de la población, se revela otra imagen más compleja y muy distinta, donde el campo y la ciudad en lugar de oponerse, interactúan y ejercen mutuas influencias en un proceso de carácter dialéctico. Frente a este escenario, adquiere pertinencia la noción de “modernidades paralelas” elaborada por Kingman y Bretón (2017) para hacer referencia a las características que asume la modernidad en los Andes y para iluminar el movimiento dialéctico que interconecta lo rural y lo urbano, lo tradicional y lo moderno.

Con el afán de contribuir con estos estudios y a desbaratar las imágenes estereotipadas que (re)produce la retórica del desarrollo influenciada por la narrativa hegemónica multicultural, en el siguiente apartado presentamos la descripción etnográfica de una comunidad indígena de altura ubicada en la sierra central del Ecuador, atendiendo principalmente el amplio abanico de estrategias de reproducción que actualmente allí despliegan las y los comuneros. Para ello, retomamos registros etnográficos e información construida a lo largo de distintas incursiones a campo en esta comunidad, llevadas a cabo entre el 2018 y 2022. Forman parte de este acervo, registros realizados durante la elaboración de mi tesis de maestría en Desarrollo Territorial Rural entre los años 2018 y 2020 (Fransoi, 2020). Durante esta instancia, visité la comunidad a diario durante un mes, periodo durante el cual fueron realizadas encuestas a unidades domésticas (80), entrevistas en profundidad (20) y múltiples observaciones *in situ* en espacios domésticos, de producción, organización y ocio. Además, meses después, durante quince días me hospedé en la casa de la familia Pallo,⁵ acompañando a María –madre de familia– en sus actividades entre el campo, el comercio en su tienda de abarrotes y las labores reproductivas y de cuidado dentro de su hogar. Adicionalmente a estos registros, en este artículo recuperamos el material etnográfico construido con posterioridad, durante octubre y noviembre de 2020, en el marco de la realización del corto documental “Yacubamba”.⁶ Finalmente, agregamos para este análisis, el material construido durante una última visita a campo a inicios de 2022, donde realizamos observaciones, relevamiento y entrevistas a William Guascha, un joven oriundo de esta

comunidad propietario de una llamativa tienda de ropa de *street style* en la zona del centro de Yacubamba.⁷

Yacubamba. Combatiendo la ficción a partir de la descripción etnográfica

En la zona rural de la parroquia Matriz del cantón Pujilí, subiendo por la gradiente, más allá de los 3400 metros de altura, se encuentra ubicada la comunidad indígena de Yacubamba. Se trata de un poblado habitado aproximadamente por unas 600 familias de tradición campesina que pertenecen al pueblo indígena Kichwa Panzaleo. Como hemos destacado en trabajos anteriores (Fransoi, 2019, 2020, 2022), la mayoría de estas familias poseen pequeños predios de menos de cinco hectáreas ubicados en las zonas más altas de la comunidad, próximo a los páramos. Allí mantienen sus cultivos –principalmente de papa y cebada–, y practican la ganadería lechera y de engorde. Los productos de estas actividades los destinan al consumo familiar y a la comercialización en los mercados de Latacunga, Saquisilí, Ambato, Riobamba y Pujilí; y en menor medida, destinan estos productos al intercambio de productos o *randi randi* –práctica de carácter ancestral de muchos pueblos andinos–, ya sea entre las y los propios comuneros, o bien en el marco de la *feria de productos* que se realiza en la comunidad los días sábados, donde llegan pequeños comerciantes de zonas cercanas con productos diferentes a los que se producen en la comunidad.⁸

Una parte importante de las y los comuneros integran cooperativas y asociaciones conformadas con posterioridad al proceso de reforma agraria con el objetivo de comprar tierras para el usufructo comunitario a los grandes latifundistas de la zona. Así es como Yacubamba pasó de ser una comunidad huasipunguera dentro de la gran hacienda Jatun Juigua, a ser una *comuna libre*, con un territorio de aproximadamente unas 10.000 hectáreas, siendo la mayor parte, zona de páramos, que abarca unas 7.600 has. (véase Imagen 1).⁹ (Fransoi, 2020).

Como acontece en la mayoría de las comunidades de altura, actualmente, las y los comuneros, lejos de reducir su economía a actividades propiamente campesinas, despliegan un abanico importante de estrategias de obtención de ingresos: combinan la pequeña agricultura y ganadería con una interesante diversidad de actividades económicas. Una de las más difundidas es el pequeño comercio. De hecho, a medida que se ingresa a la comunidad, el paisaje se va inundando de pequeños locales concentrados principalmente en la zona del centro: tiendas de abarrotes e insumos agrícolas, panaderías, talleres mecánicos para motos, locales con computadoras y servicio de internet y alguna que otra tienda de ropa. La venta de comida y bebida ambulante también es frecuente, en particular durante fiestas, torneos o durante los partidos de fútbol, que se practican los días domingos y en ocasiones también los sábados (Fransoi, 2019).

Imagen 1. Páramo Rumipungo Toro Rumi



Fuente: Foto tomada por Jonatan Rosas durante la realización del documental “Yacubamba”, Yacubamba 2020.

El trabajo asalariado, así mismo, ocupa un lugar importante en la generación de ingresos. Destaca principalmente el trabajo en el sector de la construcción para el caso de los hombres, y en los *apoyos* o trabajos por jornal en las haciendas –empresas– agrícolas de la zona, en los que se alistan comuneros de ambos géneros y pertenecientes a diversas franjas etarias. En la actualidad una de las principales actividades donde se insertan las y los comuneros a cambio de un salario, es en la cosecha del agronegocio del brócoli y en las florícolas, actividades que se expandieron en las últimas dos décadas a lo largo y ancho de la sierra central del Ecuador (Fransoi, 2020).

Desde mis primeras visitas, percibí una especie de cualidad fantasmagórica entre las personas de esta comunidad: una cualidad que les permitía estar y no estar presentes, aparecer y desaparecer constantemente. Durante las largas caminatas de mi trabajo de campo, la quietud y el ensordecedor silencio –en ocasiones interrumpido por ladridos de perros, el rebuznar de los burros o el circular de las motos–, se combinaba con una constante –pero a mis ojos invisible–, movilidad de las y los comuneros hacia arriba y hacia abajo. De hecho, pasaban muy poco tiempo en sus hogares, lo cual entorpecía mi quehacer etnográfico. Iniciaban el día muy *madrugados*, cuesta arriba, a trabajar en sus cultivos y/o a cuidar de sus vacas; luego, bajaban al centro poblado a dejar sus herramientas, para volver a bajar a las ciudades, donde tenían sus trabajos asalariados. Solo quedaban deambulando en la comuna, personas mayores –o *antiguas*–, muchos de los cuales hablaban *kichwa* y no español. En algún momento indeterminado –o más bien, determinado por la temporalidad de las otras actividades que no se rigen por

la lógica del reloj, ni del cronómetro-, abrían los pequeños comercios, acción que afortunadamente me permitió avanzar en el trabajo de campo.¹⁰

A partir de las entrevistas pude identificar que muy alejado a aquella imagen que representa a las comunidades como aisladas, autosuficientes y remotas, desde hace mucho tiempo las y los comuneros combinan el trabajo en la pequeña agricultura y ganadería con la venta de su fuerza de trabajo fuera de la comunidad. Se trató de una estrategia orientada a garantizar la reproducción de su unidad domestica que se remonta incluso antes de la reforma agraria, cuando Yacubamba era una comunidad huasipunguera (Fransoi, 2020). Actualmente, la necesidad de complementar la agricultura con otras actividades se ha ido incrementado, en parte porque el proceso de reforma no solucionó problemáticas relacionadas con el acceso a la tierra, pero principalmente en el caso de esta comunidad, las/os comuneros señalan que lo que más les afecta es la intensificación de *la seca* que hace que los cultivos se pudran y no los puedan vender. De hecho, esta situación ha configurado una conflictividad socioambiental que enfrenta a distintas comunidades rurales (indígenas y mestizas) de la zona con las empresas brocoleras, las cuales, de acuerdo a la interpretación nativa, disparan a las nubes ocasionando que no llueva (Fransoi, 2022).

A pesar de que la venta de la fuerza de trabajo -o proletarización- por fuera de la comunidad se ha intensificado bajo este contexto, esto no condujo a la desaparición de prácticas *tradicionales* por la vía del individualismo y la asalarización, aunque implicó ciertos ajustes en pos de garantizar la participación de las mayorías. Entre estas prácticas, se encuentra un abanico de trabajos comunitarios. Por lo general, éstos se concretan los días sábados o domingos para garantizar una mayor participación de la población, dada la mencionada movilidad que rige sus vidas cotidianas, ligadas al trabajo asalariado y el comercio por fuera de la comunidad.¹¹ Con frecuencia, se realizan *mingas* [práctica ancestral de trabajo comunitario] para el mantenimiento de espacios de uso común. En mis sucesivas visitas a la comunidad, pude observar mingas convocadas para el arreglo y la limpieza de las carreteras -las más frecuentes- que solían taparse a raíz de los desmoronamientos;¹² y también registré la realización de una minga comunitaria para la ampliación y mejoramiento del estadio de fútbol durante la pandemia.¹³

La minga más sorprendente e importante de todas en la que tuve la fortuna de participar, aconteció durante la realización del corto documental "Yacubamba". Ésta se llevó a cabo en octubre de 2020: más de 240 comuneros/as, partieron con sus azadones a las cuatro de la mañana hacia una zona muy alejada del páramo *Rumipungo Toro-Rumi*, con el objetivo de limpiar los canales de agua a partir de los cuales la comunidad se abastece de este líquido vital, central para el riego de sus cultivos (véase Imagen 2 y 3). Se trató de una jornada completa de labores de alta exigencia física, que finalizó con la realización de una *pambamesa* al llegar a una zona más cercana a la comunidad. Allí los/as comuneros conformaron pequeños grupos y sentados

sobre sobre sus *chalinitas*, abrieron sus *tonguitas* y compartieron *papitas*, *tostaditos* para reponer fuerzas, combinado con alimentos procesados y bebidas industriales. Luego, retornaron al centro poblado de la comunidad en sus respectivos medios de movilidad: algunos a caballo, otros en sus 4x4 y los más jóvenes en sus motos Yamahas DTK.¹⁴

Imagen 2. Minga comunitaria de la Asociación de trabajadores de Rumipungo



Fuente: Foto tomada por Jonatan Rosas durante la realización del documental “Yacubamba”, Yacubamba 2020.

Es importante señalar con relación a esta práctica que las/os comuneros de Yacubamba todavía no cuentan con un sistema de riego tecnificado que conduzca los recursos hídricos hasta sus parcelas individuales. Esta situación continúa a pesar de las inversiones que en distintos momentos realizó el Estado, a través del Ministerio de Agricultura y Ganadería (MAG, ex MAGAP), pero que no resultaron suficientes para finalizar el proyecto. La última inversión anunciada fue en el año 2015, cuando el MAGAP anunció el financiamiento de 323 mil dólares para finalizar la obra inconclusa por gobiernos anteriores.¹⁵ Sin embargo, hasta el momento Yacubamba solo cuenta con la línea matriz que llega hasta los reservorios, faltando para finalizar el sistema, las líneas domiciliarias que conducen el agua hasta los terrenos. El que por entonces era presidente de la Junta de Agua de Riego, Alejandro Tocumbe, nos comentó en una conversación que:

Seguimos todavía con ese proyecto, todavía en la lucha, no hemos terminado todavía para el riego tecnificado, entonces está todavía, mi estimada, seguimos gestionando, luchando a ver si algún momento haremos la realidad de tener un riego tecnificado en nuestras comunidades.¹⁶

En relación a esta falta, un comunero nos explicaba respecto de la importancia de aquella minga comunitaria:

¿y por qué se hicieron esas mingas? En general la población tuvimos que improvisar al ver que no hay proyectos, no hay eficiencia de políticos por aprobar los proyectos, ya que eso viene por diferentes etapas y los habitantes de aquí de Yacubamba, tuvimos que improvisar, poner las tuberías nosotros mismos, hacer las acequias y llevar hasta los terrenos para poder gozar del agua, eso es estimada, como no hay proyecto tuvimos que improvisar para poder tener en el agua justo en los terrenos".¹⁷

Imagen 3. Comuneros limpiando los canales de agua en la minga comunitaria



Fuente: Foto tomada por Jonatan Rosas durante la realización del documental "Yacubamba", Yacubamba 2020.

En Yacubamba las mingas también se realizan a escala familiar. Observé en una de mis visitas diarias que una camioneta roja ascendía por la carretera principal que conecta el centro de Yacubamba con los barrios más altos en dirección a Totorá Pungo. Se detuvo a la altura de una vivienda donde pitó varios bocinazos, hasta que la casera se asomó. Alcancé a escuchar que el conductor dijo en voz alta "Prestá mano, prima. Vamos al cave de papas". Establecieron un breve diálogo y acto seguido, la casera se montó en la camioneta con dos comuneros más, quienes anoticiados de la convocatoria salieron corriendo desde la vivienda.¹⁸ En otra visita, durante la pandemia, unos quince comuneros de ambos géneros se encontraban construyendo una casa en la zona del centro de la comunidad. En la puerta de la vivienda contigua, un grupo de mujeres cocinaban sopa en una olla comunitaria y asaban unos cuyes estaqueados sobre una fogata. Se trataba de una minga

familiar, donde el dueño de la vivienda en construcción, ofrecía a sus familiares el almuerzo como forma de agradecimiento por su participación en la misma.¹⁹

Como es posible percibir a través de esta descripción etnográfica abreviada, las dinámicas socioeconómicas cotidianas de la comunidad, ni se ajustan al universo de representaciones que enfatizan lo tradicional, ni evidencian la desaparición de lógicas comunitarias, por más que éstas deban acomodarse a la temporalidad que imponen las actividades extracomunitarias. En este sentido, lo que despunta a partir de esta descripción es la existencia en esta comunidad de dinámicas socioeconómicas donde se entremezclan lógicas comunitarias –tradicionales–, con aquellas asociadas al mundo moderno del trabajo asalariado y el comercio; todo ello en un continuo fluir entre el campo y la ciudad.

La experiencia de William Guashca

Durante un viaje al Ecuador a principios del año 2022, conocí a William Guashca, un joven universitario oriundo de Yacubamba (Imagen 4). William, es el dueño de una llamativa tienda de ropa *street style* que se encuentra en el centro de la comunidad. Interesada en conocer la historia de este emprendimiento, convoqué al joven a una entrevista antropológica, a la que amablemente accedió.

El primer encuentro se concretó un día domingo de diciembre al mediodía. William me recibió en su tienda de ropa en el centro de Yacubamba. Vestía una chompa azul, *blue jeans* y botas de caucho color amarillo. Me comentó que venía de ayudar a su madre a cuidar el ganado en las tierras del páramo, y que luego de nuestra cita, se iría a ayudar a un amigo a preparar los papeles para emigrar a los Estados Unidos. Nos acomodamos y empezamos a conversar.

Imagen 4. William Guashca en su tienda *street style*



Fuente: foto tomada por Andrés Felipe Ortíz, Yacubamba 2022.

Una vida entre el campo y la ciudad

Un primer aspecto que emerge de su relato consiste en la sorprendente familiaridad del joven y su familia con respecto al ámbito urbano. En efecto, como tantos otros niños de la comunidad, William recibió su formación escolar primaria en una escuela de la ciudad. Este hecho revela la existencia de una movilidad cotidiana entre el campo y la ciudad, que rompe con la imagen de aislamiento de las comunidades reproducida constantemente por la retórica multiculturalista del desarrollo. "Mis padres han estado siempre en la ciudad y pues, tenían la tradición de que de ahí vienen los mejores aprendizajes, y por ello, de pequeño me anotaron en una escuela particular en Pujilí".²⁰

Como se desprende de este fragmento, la búsqueda de suplir las deficiencias educativas, dada la segregación que históricamente sufren las comunidades indígenas de altura, es uno de los factores que motivan a padres y madres que cuentan con el respaldo económico para hacerlo a enviar a sus hijos a las escuelas en la ciudad. El ambiente escolar, no solo acercó a William los contenidos de los manuales y las dinámicas formales al interior de las aulas; también lo aproximó a todo aquello que hace a lo que podríamos denominar un modo de vida urbano, a partir del compartir diario con compañeros/as que, a diferencia suya, proceden y habitan de manera permanente en la ciudad.

Pero, además, su enorme familiaridad con el ámbito y el modo de vida urbano, se consolida en etapas formativas posteriores. De hecho, una vez finalizada la escuela primaria, William continuó su trayectoria educativa formal en la ciudad, subiendo y bajando a la comunidad y la ciudad diariamente. Finalizados sus estudios primarios en Pujilí, cursó el colegio secundario en la ciudad de Latacunga, capital provincial de Cotopaxi, ubicada a unos 15 km de Yacubamba. Finalmente, en el año 2018, se radicó en Riobamba, donde comenzó sus estudios en Administración de Empresas en la Escuela Superior Politécnica de Chimborazo, con la motivación de mejorar la Cooperativa de Ahorro y Crédito que recientemente fundaron sus padres.

Las estancias de William en la ciudad, en ningún momento implicaron un quiebre o una ruptura con Yacubamba. Incluso durante su etapa universitaria, cuando se asentó por primera vez en la ciudad, el vínculo con la comunidad ha sido constante. "Lo que yo estoy muy acostumbrado es estudiar de lunes a viernes o como mucho hasta el sábado al mediodía, y a partir de ello, venir a ayudar acá el domingo, y el lunes, a primera hora, volver a Riobamba".²¹

Las *ayudas* que describe en la entrevista involucran tanto faenas agrícolas, cuidado de animales, así como también participar en las mingas de la comunidad, principalmente aquellas que tienen que ver con el cuidado y mantenimiento de los páramos, y gracias a las cuales la comunidad accede al agua, algo fundamental en los últimos años ya que los cultivos han sido duramente golpeados por *la seca*. Aunque dispone de poco tiempo para las actividades comunitarias, William afirma participar de las asambleas de la comunidad, siempre que estas coincidan con su visita los fines de semana.

Imagen 5. Comerciante, ganadero y agricultor



Fuente: Foto tomada por Andrés Felipe Ortiz, Yacubamba 2022

La movilidad constante entre el campo y la ciudad que delinea la experiencia de este joven, lejos de constituir un hecho aislado y ajeno a la comunidad, se inscribe en el marco de un patrón colectivo, que involucra la educación, pero también y sobre todo el trabajo. Como describimos en el apartado anterior, la inserción laboral fuera de la comunidad, por ejemplo, es una constante. Si la suerte está de su lado, consiguen trabajo en zonas cercanas que les permiten ir y volver en el día. En otros casos, migran estacionalmente a las metrópolis donde la demanda de mano de obra suele ser mayor, especialmente en el sector de la construcción que es donde más se emplean.

También repercute en la movilidad campo-ciudad el involucramiento de la mayoría de las familias en la actividad comercial. En virtud de esta actividad, participan de una amplia red regional de mercados y ferias urbanas, donde comercializan sus productos agrícolas y se abastecen de alimentos, herramientas, vestimenta, muebles, vajilla, celulares, repuestos de electrónica, películas, DVD, etc. Quienes poseen pequeños comercios en la comunidad generalmente se abastecen de mercadería en estos mercados.

Imagen 6. La tienda de William Guascha



Fuente: Foto tomada por Andrés Felipe Ortiz, Yacubamba 2022

A esto hay que agregar que algunas familias suelen *bajar* simplemente para dar un paseo y disfrutar de un buen almuerzo, o bien para reunirse con familiares que, debido al estudio o al trabajo, migraron hacia ciudades relativamente cercanas. Últimamente los desplazamientos a la ciudad por razones de esparcimiento y ocio se han vuelto más frecuentes gracias a la construcción, durante el gobierno de Rafael Correa, de la carretera que conecta el centro de Yacubamba con la vía Pujilí-Salcedo.

Una cuestión que vale la pena señalar, es que este patrón de movilidad campo-ciudad, tampoco alude a un fenómeno del todo novedoso para la comunidad. Como William mismo afirmó en la entrevista, sus padres "han estado siempre en la ciudad", lo cual remite a un vínculo de la comunidad con el ámbito urbano de larga duración. Durante la realización del trabajo de campo de mi tesis de maestría, varios de los *antiguos* con los que pude conversar, me relataron historias de migración laboral hacia la costa y la Amazonia para trabajar *a puro machete*, así como también de migraciones hacia ciudades en expansión, donde se demandaba mano de obra para el sector de la construcción.

La profundidad histórica de los vínculos entre las comunidades indígenas de altura y las ciudades fue observada hace tiempo por Andrés Guerrero en sus estudios etnográficos sobre comunidades huasipungueras de la hacienda Moyeturo. Como señalan Kingman y Bretón (2017), este antropólogo identificó el parentesco ampliado como una lógica de estas comunidades que alude a amplias redes de parentesco y paisanaje que los indígenas de las comunidades rurales traman y tejen a partir de flujos estacionales de migración hacia la ciudad y que cumplen un rol central en la reproducción de la economía doméstica. En sus análisis sobre el fenómeno migratorio de comunidades indígenas de Chimborazo, Carola Lentz (1985) también da

cuenta del carácter histórico del vínculo entre comunidades indígenas y la ciudad. La autora advierte que “ya desde los años 20 y 30, se iniciaron reducidos flujos de migración hacia labores de mantenimiento del ferrocarril y trabajo en fincas, luego plantaciones de la costa” (p. 199), dando cuenta de la larga duración que presenta este patrón de movilidad vinculado al trabajo, el cual se remonta incluso antes de la reforma agraria.

Teniendo en cuenta esto, más lo que ilustra el relato de William, resulta verdaderamente irrisorio considerar a Yacubamba como parte de una ruralidad remota, aislada y confinada, que se reproduce de espaldas a la modernidad urbana. Mas bien pone de relieve que la vida de las y los comuneros de Yacubamba transcurre *entre los dos mundos* en un constante ir y venir de carros, Yamahas Dtk 175 y modernas 4x4, en el caso de los más potentados.

Entre lo local y lo global

Un segundo emergente de la experiencia de William nos permite advertir que el patrón de movilidad constante entre el ámbito urbano y el rural, no se restringe únicamente al ámbito regional / nacional. De hecho, entre los meses de julio y noviembre de 2021, William trabajó en Estados Unidos en el marco de un programa laboral para jóvenes universitarios:

Tenía la inquietud por un amigo que siempre viajaba. Y yo le preguntaba que a dónde se iba y qué tal era, y me contaba que era muy bonito, que si necesitaba plata, pues ahí era más fácil. Entonces, un año yo me decidí en ir y él me dijo: ‘claro, con gusto, yo te acompaño’.²²

Durante los primeros tres meses, William se empleó en diferentes labores relacionadas con la atención al público dentro del Parque Nacional Yellowstone, ubicado en el Estado de Montana, en la región noroccidental de Estados Unidos. Pero, además de esta experiencia, durante el último mes de visado, el joven viajó a la ciudad de Boston, Massachussets, para unirse a un grupo de *paisanos*, entre los cuales se hallaban dos primas y otros conocidos de la comunidad. Quienes integraban este grupo se dedicaron a trabajar en el *rufo*²³, un oficio que consiste en cambiar los *shingos* o tejas de caucho de las casas en los barrios residenciales de la ciudad y alrededores:

“Viajé con la ideología de trabajar. Quería ver la experiencia que ellos tenían allá, para ver qué tal les va, si es verdad que hacen mucha plata, que la vida es muy buena y todo eso, porque siempre hay esas comentas acá, pero sin saber cómo es allá”.²⁴

Varias reflexiones se desprenden de esta experiencia. Por un lado, vemos como la movilidad de los indígenas de las comunidades de altura hoy trasciende las fronteras nacionales, ampliando aún más el sentido de pertenencia de la comunidad hasta Estados Unidos. Por otro lado, la centralidad que asumen las redes de parentesco, muestra la vigencia de la “lógica del parentesco ampliado” en las estrategias reproductivas de los/as comuneros y la extensión de las redes de paisanaje a escala global.

La experiencia migratoria de William hacia los Estados Unidos tuvo un rápido efecto contagio entre los jóvenes de la comunidad. Durante la última visita, almorzamos con una pareja joven con la que habíamos construido buenos lazos y que nos brindaron hospedaje durante la realización del corto documental. En esta instancia me contaron de su plan para migrar a Estados Unidos. Al pasar algunos meses de mi visita, conversando por las redes, él me relata sobre su migración, dónde se encuentra trabajando hasta la actualidad, con idas y regresos a la comunidad.

La actual fiebre por migrar a los Estados Unidos, se extiende entre los jóvenes de Yacubamba ante las dificultades económicas que se agudizaron con la pandemia del COVID-19 y el retroceso de las conquistas del levantamiento de octubre de 2019.²⁵ Aunque para ellos se trata de una experiencia novedosa, este patrón de movilidad internacional representa una reedición contemporánea de experiencias previas que se dieron en el marco de la crisis del 2002. El mismo William la reconoce en la entrevista:

Hay una temporada anterior que las personas, los amigos o los conocidos, viajaban a España. Pasaba siempre en el estadio que mi papá me decía: 'mira, él ha llegado de España' o 'mira, él se va a ir a España'. Entonces, en base a eso, la generación actual está viajando a Estados Unidos.²⁶

Si bien aún no es posible asegurar si se trata de un fenómeno definitivo o temporal, debido al carácter reciente de esta última ola migratoria, de acuerdo al relato de William los nuevos migrantes salen de su comunidad de origen con la intención de retornar en un futuro próximo, aunque no tan cercano.

Yo creo que la gente va a volver. Mis primas que están allá, decían que ellos prefieren sufrir de 5 a 10 años bien sufridos allá... porque no todo es color de rosas allá... y ya cuando sean un poco más estables, regresar acá, al Ecuador.²⁷

En este sentido, el fenómeno migratorio actual parece representar una versión actualizada del ya conocido *me fui a volver*, que marcó a generaciones anteriores de ecuatorianos y ecuatorianas, principalmente de las comunidades indígenas de altura a inicios de los dos mil.

Entre la estética colonial y la moderna

Tiempo antes de migrar a Estados Unidos, cuando el gobierno nacional decretó el aislamiento obligatorio en el marco de la pandemia del COVID 19, William retornó de Riobamba a la comunidad, como también lo hicieron numerosos jóvenes que se encontraban dispersos en otras ciudades por motivo de estudio o trabajo. Fue en ese entonces que decidió abrir una tienda de ropa masculina al mejor estilo urbano en el centro de la comunidad. Se trata de un local que funciona en la planta baja de la casa de sus padres en la zona del centro, y que posee una amplia vitrina que permite a los transeúntes observar una diversidad de artículos de indumentaria: gorras con visera, chompas con diferentes estilos, *blue jeans*, buzos con capucha, entre otros. Por su diseño refinado y su estilo moderno urbano, la tienda de William emerge como un llamativo contrapunto dentro del paisaje predominantemente

agrario de la comunidad, pero al mismo tiempo, se encuentra en perfecta sintonía con los intereses y gustos actuales de la juventud local.²⁸

Cuando regresé con la pandemia, mis amigos me decían: '¡Qué bacán esa chompa!, ¿dónde te la compraste?'. A mí siempre me han preguntado que dónde compro la ropa por lo que, tal vez, les gustaba cómo vestía, porque yo habitualmente me visto como en la ciudad. Yo no sé vestirme con sombrero, con pantalón de tela, o con poncho, o con bufanda, o cosas así. Entonces, es por ello que decidí emprender en este negocio. Dije 'por qué no traer esta ropa que ellos quieren acá directo al campo'.²⁹

La tienda de William ha tenido una amplia aceptación en la comunidad. Mientras hacíamos la entrevista, su madre y su padre tuvieron que ayudarlo a atender a varios clientes que entraron en el local a comprar algunas prendas. Una señora se demoró un buen rato escogiendo una chompa para un niño y un hombre se midió una camisa y un chaleco. Predomina un estilo sobrio y elegante, en escala de grises y marrones, pero también se exhiben prendas de colores llamativos, como buzos de algodón con capucha y bolsillos con variadas estampas.

Imagen 7. La tienda de William Guascha



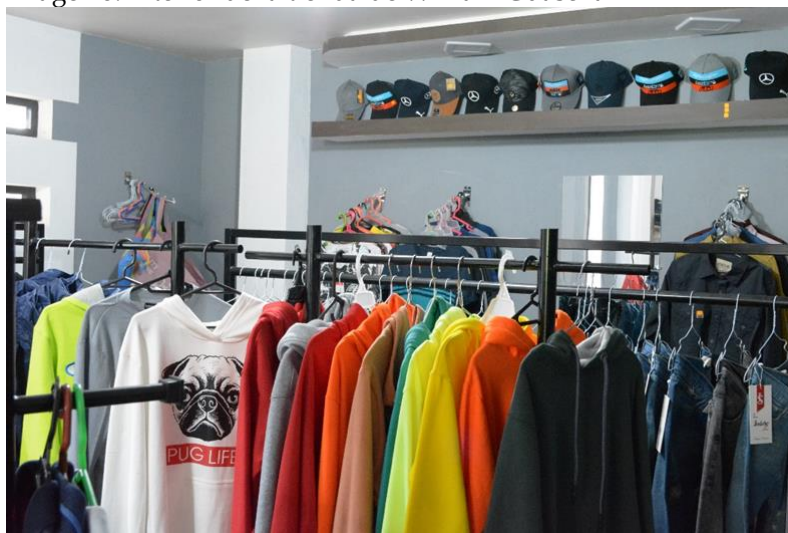
Fuente: Foto tomada por Andrés Felipe Ortiz, Yacubamba 2022.

La adopción creciente de un estilo de vestimenta urbano se encuentra ligado a la intensificación de los vínculos con la ciudad que se ha venido configurando en los últimos años. Al tiempo que las y los comuneros transitan y habitan los ámbitos urbanos y que extienden sus redes de parentesco y allegados por distintas ciudades –tanto del Ecuador como fuera del país–, reciben múltiples influencias del modo de vida urbano que luego trasladan a la comunidad, donde son poco a poco incorporadas.

Esta situación no es exclusiva de Yacubamba. Kingman y Bretón (2017) señalan cómo al calor de la mayor movilidad campo-ciudad, la vida cotidiana en las comunidades, en general, se inunda de referentes "urbanos" que son cotidianamente "resignificados" (p. 241). De acuerdo a los autores, la urbanización concebida como modo de vida ha ampliado significativamente su radio de influencia. "La mayoría de las culturas locales de las comunidades campesinas e indígenas, han sido incorporadas, en mayor o menor medida, a la dinámica de la modernización, pero sin que eso signifique necesariamente adscribirse a sus supuestos beneficios." (p. 244).

La ampliación del consumo, que pasó de ser una dinámica restringida a los sectores más pudientes, a asumir un carácter masivo y popular, precipita la adopción creciente de referentes culturales urbanos en la ruralidad. En este marco se revitalizan viejas posturas sobre la aculturación y sobre la posible pérdida de los particularismos en los ámbitos rurales, negando la posibilidad de permanecer en el cambio, fenómeno que históricamente caracterizó a las comunidades indígenas desde los tiempos de la colonización. A decir de Kingman y Bretón (2017) "Existe en esta perspectiva ... muy poca confianza en las potencialidades de la vida social para reproducirse y al mismo tiempo recrearse" (p. 248), a la vez que niegan las influencias que imprime la presencia de campesinado indígena en las ciudades, sobre todo en el contexto andino.

Imagen 8. Interior de la tienda de William Guascha



Fuente: Foto tomada por Andrés Felipe Ortiz, Yacubamba 2022

Frente a esta perspectiva obtusa, resaltamos la validez y vigencia de la teoría de la transculturación como marco de referencia conceptual fértil para reflexionar sobre el cambio cultural en diversos contextos latinoamericanos. La transculturación, noción acuñada por Fernando Ortiz en 1940, se rehúsa a considerar a las culturas locales como entidades pasivas e inferiores en el

proceso de cambio y se resiste a considerar que los impactos provocados por fuerzas externas solo conducen a pérdidas, negando toda capacidad de respuesta creadora. Como señala Arocena, la transculturación parte de considerar a la cultura como estructuras de significado en permanente transformación. En este sentido, los procesos de cambio implican al menos tres fenómenos simultáneos: la pérdida, la incorporación y la permanencia de elementos dentro de una cultura; de esta síntesis derivan nuevas formas culturales. La innovación de elementos, por su parte, no refiere a un proceso en absoluto pasivo; antes bien, esta perspectiva sostiene que quienes forman parte de una cultura, descartan elementos y significados altamente valorados por sus antecesores, e incorporan nuevos elementos, por lo general, de influencias externas. Bajo esta línea, el criterio de autenticidad para interpretar cualquier símbolo cultural contemporáneo pierde toda validez.³⁰

Adscribiendo a esta perspectiva, consideramos que la incorporación de referentes culturales urbanos en Yacubamba no implica necesariamente la desaparición de los particularismos, ya que entendemos que estas incorporaciones no se dan de manera pasiva y poco creativa, sino que, al contrario, cada referente cultural que es integrado es al mismo tiempo resignificado dentro del universo de valores de la cultura local, en permanente cambio. Como subrayan Kingman y Breton (2017) “los nuevos referentes culturales están abiertos a múltiples formas locales de apropiación” (p. 248).

Y esto es lo que observamos en Yacubamba a partir del relato de William, donde es posible entrever que la adopción del *street style* entre los jóvenes de la comunidad no sucede bajo un libre albedrío, sino que persigue criterios estéticos propios que han sido contruidos en sus continuas idas y venidas entre el campo y la ciudad.

Acá este estilo de vestimenta sí ha tenido buena acogida, porque no hay personas que se vistan tan extravagante, sino es simple, normal. Y como las personas de acá han emigrado a la ciudad, ya han visto que la ropa va cambiando y cosas así.³¹

A su vez, el estilo moderno urbano que incorporan los jóvenes de Yacubamba, no se impone unilateralmente en la comunidad. De hecho, el poncho, el sombrero de paño y el pantalón de tela, asociados a una estética colonial –que lejos de ser *propia*, ha sido resultado del inter juego de imposiciones y apropiaciones–, lejos de ser reemplazados y olvidados, aparecen combinados con estas prendas modernas, creándose así, una estética irreverente, que no es ni del todo *moderna*, ni del todo *colonial*.

Conclusiones

En este artículo nos propusimos deconstruir las imágenes románticas y esencialistas que sobre las comunidades rurales indígenas producen y reproducen la retórica del desarrollo, bajo la influencia de la narrativa hegemónica multiculturalista. Este repertorio esencialista y exótico, que evoca

la existencia de comunidades rurales remotas, tradicionales, autóctonas y reacias a la modernidad capitalista occidental, reedita y profundiza el pensamiento dicotómico que divide al Ecuador en dos esferas contrapuestas e irreconciliables, una rural tradicional y otra moderna urbana, obliterando aquellas dinámicas concretas y materiales que demuestran su vinculación continua.

Consideramos que la proliferación de este repertorio de imágenes románticas sobre el universo rural e indígena, lejos de representar un fenómeno contingente, se vincula al modelo político multiculturalista, una estrategia de poder colonialista orientada a controlar a los pueblos indígenas, encarrillando sus intereses y demandas en los andariveles de las políticas del reconocimiento cultural, funcionales a la lógica de acumulación capitalista. Si bien este modelo político, que se consolidó al calor de la emergencia étnica hacia finales de siglo XX y principios del XXI, ya se encuentra agotado, las representaciones románticas reproducidas a lo largo de más de tres décadas aun permean el imaginario social y la retórica del desarrollo. Las nociones de *indio hiperreal* e *indio permitido* aún conservan plena vigencia, y funcionan criminalizando a todos aquellos que elevan demandas y encarnan protestas que interpelan la lógica de acumulación capitalista.

La *imagen revelada* a partir del abordaje etnográfico de la comunidad de Yacubamba, pone en evidencia la distancia significativa que separa el universo de representaciones en que se sustenta el *indio hiperreal*, de los sentidos y dinámicas materiales y concretas por medio de los cuales las/os habitantes de esta comunidad aseguran la reproducción material y simbólica de sus vidas. Atendiendo lo que las/os comuneros hacen y dicen en su diario vivir, observamos que lo característico de Yacubamba es la hibridación de significados y prácticas consideradas como incompatibles desde las lecturas dicotómicas que se crean y recrean desde el *mainstream* del desarrollo. En efecto, la reproducción de esta comunidad descansa en la combinación de la pequeña agricultura y ganadería de tipo familiar, con el trabajo asalariado, el comercio, e inclusive la actividad financiera, al tiempo que vehiculiza lógicas tan disímiles como aquellas propias de las economías del don que observamos en las *mingas*, los *prestamanos* y los *randi randi*, y aquellas de tipo comercial/financiera sobre la cual descansa la intensa actividad mercantil dentro y fuera de la comunidad.

Como ilumina la experiencia de William Guashca, las vidas de las y los comuneros, lejos de transcurrir confinadas en la comunidad y abocadas a una presunta agricultura de subsistencia, transcurren entre el campo y la ciudad, y en muchos casos, entre comuna y ciudades a escala nacional e internacional. En virtud de esta vinculación permanente con el ámbito urbano, la comunidad incorpora prácticas y elementos de la modernidad urbana en sus dinámicas cotidianas y modos de vida. Un ejemplo ilustrativo de ello, es la tienda de ropa de William la cual, si bien resalta como un contrapunto en medio del paisaje agrario de Yacubamba, corresponde a los intereses y gustos actuales de la población local.

Una cuestión que es importante destacar, y que ratifica aquello que observaron hace décadas investigaciones antecedentes, es que la vinculación entre el campo y la ciudad que caracteriza la contemporaneidad de Yacubamba, lejos de constituir un fenómeno novedoso y a juzgar por los testimonios de los *antiguos*, hunde sus raíces más profundas al menos en la época de la gran hacienda, esto es, previo a la reforma agraria y a la supresión de las relaciones de producción precapitalistas. En este sentido, defender la imagen estereotipada que evoca la existencia de comunidades remotas, aisladas y tradicionales en el Ecuador adquiere un carácter todavía más absurdo e irrisorio.

Bajo el contexto actual, resulta innegable que la intensificación de los vínculos entre el campo y ciudad y la profundidad de las trasformaciones sociales y culturales confieren un rostro inédito a las comunidades indígenas de altura, donde se incorporan cada vez más referentes culturales asociados a la modernidad urbana. Al calor de estas transformaciones se formula un conjunto de interrogantes acerca de los mecanismos por medio de los cuales la comunidad logra reproducirse en tanto que comunidad en un contexto de acelerados cambios que están muy lejos de detenerse.

Teniendo en cuenta esto, destacamos la urgencia de multiplicar investigaciones etnográficas que analicen, desde adentro y desde abajo, los sentidos y las prácticas que los sujetos protagonistas de estos cambios producen y reproducen en su vida cotidiana, adoptando como faro la perspectiva etnográfica para reflexionar sobre las artes soterradas –y milenarias– de las comunidades indígenas en virtud de las cuales han logrado hasta el día de hoy permanecer en el cambio.

Referencias

- Antequera Durán, N. (2019). El control vertical de los pisos socioeconómicos: la multilocalidad como estrategia de ocupación territorial urbano rural de las comunidades andinas de Bolivia. En J. E. Horbath Corredor y M. A. García (Coords.), *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica* (pp. 93-116). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Barrera, A. (2001). *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Abya-Yala.
- Baudrillard, J. (1981). *Simulacres et simulation*. Galilée.
- Bretón, V. (2000). Capital social, etnicidad y desarrollo. Algunas consideraciones críticas desde los Andes Ecuatorianos. *Revista Yachaikuna*, (2), 2-20. <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/2/dic2001.pdf>
- Bretón, V. (2013). Etnicidad, desarrollo y Buen Vivir. Reflexiones críticas en perspectiva histórica. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, (95), 71-95. <https://www.jstor.org/stable/23595693>

Bretón, V. y Palenzuela, P. (2016). Desarrollo y colonialidad: una epistemología para el análisis crítico del desarrollismo. *Revista Andaluza de Antropología*, (10), 119-142. <http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2016.10.07>

Clark, P. (2018). Neodesarrollismo y una "vía campesina" para el desarrollo rural. Proyectos divergentes en la Revolución Ciudadana Ecuatoriana. En C. Kay y L. Vergara-Camus (Comps.), *La cuestión agraria y los gobiernos de izquierda en América Latina. Campesinos, agronegocios y neodesarrollismo* (pp. 223-258). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. <https://doi.org/10.2307/j.ctvn96g0z.10>

Díaz Polanco, H. (2011). *Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización. Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. https://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1265233447.Diez_Tesis_sobre_identidad.pdf

Entrena Durán, F. (1998). Viejas y nuevas imágenes sociales de la ruralidad. *Estudos Sociedade e Agricultura*, 6(2), 76-98.

Fransoi, M. S. (2019). Agronegocio del brócoli y semiproletarización. Corolarios del vínculo laboral en una comuna indígena de la sierra central de Ecuador. *Revista Latinoamericana de Estudios Rurales*, 4(8), 80-105. <https://ojs.ceil-conicet.gov.ar/index.php/revistaalasru/article/view/609>

Fransoi, M. S. (2020). *La dinámica del territorio del agronegocio del brócoli en un área indígena de la sierra central del Ecuador* [tesis de Maestría en Desarrollo Territorial Rural, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador]. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/17407>

Fransoi, M. S. (2022). Entre ponchos y anacos: las experiencias del semiproletariado del agronegocio del brócoli en la sierra central del Ecuador. En E. Restrepo (Coord.), *Actas del VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología: Desafíos emergentes: Antropologías desde América Latina y el Caribe* (p. 875-885). Disponible en: <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/portal/wp-content/uploads/2022/06/ALA-ACTAS-DEL-CONGRESO-6-WEB.pdf>

García Serrano, F. (2019). Los comerciantes indígenas de productos básicos de la ciudad de Guayaquil: ¿una nueva burguesía indígena? En J. E. Horbath Corredor y M. A. (Coords.), *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica* (pp. 423-443). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), 71-83.

Guerrero, F. y Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Hale, C. (2017). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”. *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21. <https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509>

Harris, O., Larson, B. y Tandeter, E. (1987). *La participación indígena en los mercados surandinos: Estrategias y reproducción social. Siglos XVI a XX*. Editorial CERES.

Horbath Corredor, J. E. y García, M. A. (2019). *Indígenas en las ciudades de las Américas. Condiciones de vida, procesos de discriminación e identificación y lucha por la ciudadanía étnica*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Kingman, E. y Bretón, V. (2017). Las fronteras arbitrarias y difusas entre lo urbano-moderno y lo rural-tradicional en los Andes. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(2), 235-253. <https://doi.org/10.1111/jlca.12216>

Lentz, C. (1985). Estrategias de reproducción y migración temporaria: indígenas de Cajamarca y Chimborazo. *Ecuador Debate*, (8), 194-215.

Lucio Romero, R. (1996). Significados del ajuste estructural en el Ecuador. *Ecuador Debate*, (37), 82-103.

Ortiz, S. (2007). Movimiento indígena y gobiernos locales en Ecuador (1996-2004). En W. Assies y H. Gundermann (Eds.), *Movimientos indígenas y gobiernos locales* (pp. 356-376). El Colegio de Michoacán.

Plantt, R. (2002). Latinamerica's Multiculturalism: Economic and Agrarian Dimensión. En R. Sieder (Ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, Diversity and Democracy* (pp. 208-226). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781403937827_9

Ramos, A. R. (2001). El indio hiper-real. En P. C. Elizalde y P. Figueira (Comps.), *Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal* (pp. 215-238). Siglo XXI.

Sieder, R. (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, Diversity and Democracy*. Palgrave Macmillan.

Stavenhagen, R. (2002). Indigenous People and the State in Latin America. An Ongoing Debate. En R. Sieder (Ed.), *Multiculturalism in Latin America. Indigenous rights, Diversity and Democracy* (pp. 208-226). Palgrave Macmillan.

Tuaza, L. (2020). El ocaso de la ciudadanía Indígena en el Ecuador contemporáneo. *Revista Chakiñan de Ciencias Sociales y Humanidades*, (10), 12-24. <https://doi.org/10.37135/chk.002.10.01>

Wilson, J. y Bayón, M. (2017). *La selva de los elefantes blancos: Megaproyectos y extractivismos en la Amazonía ecuatoriana*. Editorial Abya-Yala.

Zapata, C. (2019). *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. Bielefeld University Press. <https://doi.org/10.14361/9783839445259>

Notas

¹ Adscribimos así a una perspectiva que apela a un uso "restringido" del multiculturalismo, que se diferencia de aquellos enfoques que prefieren asociarlo con la totalidad del proceso histórico que ha significado la valorización de la diversidad cultural, involucrando al ya largo ciclo de movilizaciones indígenas. Esta perspectiva "restringida" se inscribe dentro del pensamiento crítico latinoamericano, el cual se nutre de valiosas contribuciones muchas de las cuales son de autoría de intelectuales indígenas que resisten su inscripción en imágenes atemporales y esencialistas reproducidas por la narrativa multiculturalista hegemónica. Dichas contribuciones subrayan la separación que el multiculturalismo realiza entre la esfera económica y la cultural, en base a la cual se construyen relatos culturalistas funcionales al capitalismo periférico, donde las desigualdades no son consideradas como un asunto central, sino como un mero epifenómeno, un resabio de épocas pasadas, sin articulación alguna con la totalidad presente. A su vez, la perspectiva "restringida" dialoga con y recupera las críticas al multiculturalismo realizadas desde el amplio espectro de la izquierda, puntualmente sus advertencias en torno al vínculo imbricado que anuda el multiculturalismo y la acumulación capitalista en el periodo posfordista. De tal manera que la emergencia de la agenda "culturalista" responde a una estrategia del poder orientada a eludir el problema básico de la mala distribución que deriva de la explotación capitalista (Zapata, 2019).

² La autora retoma la noción de *indio hiper-real* de Jean Baudrillard (1981).

³ La apuesta por el extractivismo se expresó nitidamente en el año 2013, cuando el gobierno dió marcha atrás con la medida de protección del Yasuní Ishpingo-Tambococha-Tiputini (ITT), y habilitó el avance de la explotación petrolera en la Amazonía. Además, en este nuevo momento el gobierno promovió con creces la minería metálica a gran escala dando concesiones mineras a consorcios chinos saltando el derecho a la consulta previa. Ospina, P. (febrero de 2021). Caminos y bifurcaciones del movimiento indígena ecuatoriano. *Nueva Sociedad*. Disponible en: <https://nuso.org/articulo/caminos-y-bifurcaciones-del-movimiento-indigena-ecuadoriano/>

⁴ Arocena, F. (22 de octubre de 2017). Curiosos chalets en el Altiplano. *El País*. Disponible en: https://www.elpais.com.uy/cultural/curiosos-chalets-en-el-altiplano#google_vignette

⁵ En conformidad con el código de ética profesional y para resguardar el anonimato de nuestros interlocutores, los nombres y apellidos empleados en este artículo son ficticios.

⁶ Este corto documental fue realizado en coautoría con Andrés Felipe Ortiz y Jonatan Rosas, y fue presentado en el "VI Festival de Cine Etnográfico del Ecuador" llevado a cabo en las instalaciones de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, durante el mes de diciembre de 2021.

⁷ Es importante señalar que este artículo profundiza una versión preliminar elaborada en formato de ponencia, la cual fue presentada en el XXIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología llevado a cabo en México, durante el mes de agosto 2022. Debido a que en este evento no se elaboraron Actas, el trabajo no fue publicado, por lo que este artículo es completamente original.

⁸ Registro 06, Observación in situ, noviembre de 2020.

⁹ De acuerdo a los testimonios de las y los comuneros, se identifican como parte de la comunidad los páramos de Yanahurco de Juigua, Rumipungo Toro Rumi, Quishiecasha y Morourco. Todas estas tierras fueron adquiridas por medio de distintos procesos de compra a las haciendas de la zona.

¹⁰ Observación in situ, mayo de 2019.

¹¹ Observación in situ, mayo de 2019.

¹² Observación in situ, mayo de 2019.

¹³ Observación in situ, noviembre de 2020.

¹⁴ Observación in situ, septiembre de 2020.

¹⁵ Ministerio de Agricultura y Ganadería (s.f.). Comuneros de Yacubamba, en Cotopaxi, gozarán de agua luego de 25 años. Disponible en: <https://www.agricultura.gob.ec/comuneros-de-yacubamba-en-cotopaxi-gozaran-de-agua-luego-de-25-anos/>

¹⁶ Conversación telefónica con Alejandro Tocumbe, ex presidente de Junta de Agua de Riego durante ejecución del proyecto del MAG, realizada el 30 de marzo de 2025.

¹⁷ Conversación telefónica realizada el 30 de marzo de 2025 con comunero de Yacubamba que asistió a la minga comunitaria mencionada.

¹⁸ Observación *in situ*, mayo de 2019.

¹⁹ Observación *in situ*, septiembre de 2020.

²⁰ Entrevista a William Guashca, realizada por María Sol Fransoi el 22 de diciembre de 2021, en la comunidad de Yacubamba, provincia de Cotopaxi, Ecuador.

²¹ Entrevista a William Guashca.

²² Entrevista a William Guashca.

²³ “Rufo” es la expresión local de la palabra en inglés “roofing”.

²⁴ Entrevista a William Guashca, realizada por María Sol Fransoi el 22 de diciembre de 2021.

²⁵ Durante el aislamiento preventivo obligatorio, el gobierno de Guillermo Lasso logró imponer el aumento al combustible, medida que el levantamiento de octubre de 2019 había logrado derogar. El aumento del combustible se tradujo en el incremento de los precios de los bienes de la canasta básica, impactando en el bolsillo de las y los ecuatorianos.

²⁶ Entrevista a William Guashca, realizada por María Sol Fransoi el 22 de diciembre de 2021.

²⁷ Entrevista a William Guashca, realizada por María Sol Fransoi el 22 de diciembre de 2021.

²⁸ Observación *in situ*, enero de 2022.

²⁹ Entrevista a William Guashca, realizada por María Sol Fransoi el 15 de enero de 2022, en la comunidad de Yacubamba.

³⁰ Arocena, F. (22 de octubre de 2017). Curiosos chalets en el Altiplano. *El País*.

³¹ Entrevista a William Guashca, realizada por María Sol Fransoi el 15 de enero de 2022, en la comunidad de Yacubamba.