

Las comunas de Manglaralto. Territorio e identidad pensados desde los intersticios

Marie-Therese Lager*

Espol. Escuela Superior Politécnica del Litoral (Austria)

Resumen: En las comunas étnicas de Manglaralto situadas en la provincia de Santa Elena, Ecuador, a partir de los años 90, junto a la instalación de la industria turística, ha aumentado el mercado territorial. Las ventas de territorios muchas veces son ejecutadas desde la población comunal. Estas comunas, anteriormente agrícolas, gracias al turismo se insertaron en la estructura global capitalista. Paralelo a las ventas territoriales, las comunas defienden sus tierras incluso con el compromiso de morir por ellas. En el marco de un trabajo doctoral y a partir de una investigación cualitativa que comprender la observación participante y entrevistas semi-estructuradas, se quiere dar respuesta a ¿cómo se puede comprender esta aparente contradicción entre venta y defensa territorial? En este sentido, con el objetivo de comprender la relación entre territorio e identidad comunal, se analiza la construcción identitaria de la población. Se determina que su identidad se sitúa en un intersticio, lugar desde donde solapan las dualidades y se deconstruyen los binarismos. Esto es mostrado a partir de la relación simbiótica entre territorio y humano, lo cual confronta la ideología dominante que entiende a la naturaleza como objeto y externo al ser humano.

Palabras clave: Tierra; Comunidades ancestrales; Identidad; Defensa territorial; Costa ecuatoriana.

The Manglaralto communes. Territory and identity conceived from the interstices

Abstract: As of the nineties, there has been a greater market and involvement of the ethnic communities of Manglaralto parish, thanks to greater penetration of the tourism industry in the area. These communities, that were previously predominantly agricultural, have now become part of a global capitalist structure, thanks to tourism. Although the native population are actively selling their land, they also express their commitment to defend it, even if this means dying for it. Within the framework of a PhD thesis and using qualitative research based on participant observation and semi-structured interviews, the following question was posed: How is it possible to understand the apparent contradiction of selling out to tourism and defending the territory's identity? In this sense, we set out to analyse the overlapping interstices of territory and community identity. We determined that identity is on an interstice where dualities are questioned and binary relationships are deconstructed. Through the case study, we reveal the symbiotic relationship between territory and the native population, completely at opposition to the Cartesian division that understands nature as an object and external to the human being.

Keywords: Land, identity; Territorial defense; Ancestral communities; Ecuadorian coast.

1. Introducción

Hace 15 años, cuando llegué a la Comuna étnica Montañita, situada en el filo costero de la provincia de Santa Elena, en la Costa ecuatoriana, se me presentó un pequeño pueblo que en este entonces ya era considerado relativamente turístico. La población, en su mayoría, vivía del turismo, una industria que en esta comunidad y en las comunidades vecinas, se desarrolló desde los años 90, debido a la

* E-mail: mtlager@espol.ec

Cite: Lager, M. T. (2025). Las comunas de Manglaralto. Territorio e identidad pensados desde los intersticios. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 23(4), 1199-1211. <https://doi.org/10.25145/j.pasos.2025.23.075>.

lengua original, asimilada a la economía mercantil monetaria, que se conoce popularmente como *chola*” (Álvarez, 2001: 23).

A raíz de la Ley de Organización y Régimen de Comunas en 1937, los recintos y comunidades en general, asumieron la personalidad jurídica de *comuna*. Esta ley les otorgó autonomía territorial y, con la finalidad de salvaguardar su espacio sociocultural, prohibía la venta o mercantilización de las tierras comunales (Álvarez, 2001). Hasta los años 60, los comuneros vivían de la agricultura y de la pesca, pero luego de un periodo de sequía que duró más de 10 años, la economía agrícola decayó. Las tierras quedaron baldías y aquellos comuneros que tuvieron capital económico, migraron a las ciudades cercanas para vender su mano de obra. Con la venta de tierras, los comuneros hicieron posible la instalación del turismo, como nueva fuente de ingreso, convertida, luego, en su única fuente de subsistencia. En la medida en que el turismo se fue expandiendo, muchos de los comuneros emigrados, regresaron a sus casas y tierras comunales, para beneficiarse de la economía turística (Lager, 2022).

El turismo, hoy la mayor industria legal del mundo (Buades, 2012; Lapointe *et al.*, 2018), en Montañita ocurrió a finales del siglo XX, para luego expandirse hacia las otras comunas vecinas. Aunque aquí no se trata de analizar los efectos negativos de la industria turística (Lager, 2023), se debe mencionar que esta nueva actividad económica se nutre de la apropiación de los recursos naturales y su mercantilización (Gascón, 2012; Buades, 2012). Es importante, en el contexto de este trabajo, indicar que el turismo fortaleció la inserción de las comunidades al contexto global capitalista lo cual contribuyó a las transformaciones de ciertos valores, prácticas y actividades sociales. En este caso, ha sido perceptible la presencia de un *yo individualizado*, cada vez más fuerte frente a la presencia del *yo colectivo*. Lo individual frente a lo comunitario se presenta, entre otros, a través de la parcelización del territorio colectivo, el reparto territorial, la sustitución de derechos de posesión por títulos de propiedad, la mercantilización del patrimonio biocultural, a través de la actividad turística o la actividad de bienes raíces. De esa manera, se presenta un escenario en donde, “la presión sobre los territorios que se evidencian hoy en día a nivel mundial [...] puede ser vista como [...] un intento más de dismantelar todo lo colectivo” (Escobar, 2015: 29).

En el contexto de la mercantilización territorial, una comunera de 80 años me decía, en una conversación que mantuvimos: “yo llegaría a morir por mi tierra”; y no es la primera ni la única persona que manifiesta la predisposición de entregar su vida para defender las tierras. Así, en varios conflictos territoriales que han tenido las comunas a lo largo de los años, resalta en los testimonios la predisposición de a morir por sus tierras (Lager, 2022). Esto resulta contradictorio frente a la mercantilización territorial de los propios comuneros, que con tanta pasión, compromiso y entrega defendían sus tierras. Por lo tanto, se preguntó ¿cómo se puede comprender esta aparente contradicción entre venta y defensa territorial, de parte de la comunidad nativa? Esto, con el objetivo de entender la relación entre territorio e identidad comunal. Para poder dar respuestas en torno a, por una parte, la venta territorial y, por otra parte, la defensa y lucha por sus tierras, se analiza la construcción identitaria de la población y se determina que su identidad se sitúa en un intersticio desde donde solapan las dualidades y se deconstruyen los binarismos.

En lo siguiente se enfatiza en: la identidad fronteriza de los guancavilca (Lager, 2022) junto a una reflexión crítica ante el imaginario de lo que es (o no) el indígena, sostenido incluso desde la academia. Esto, para luego, poder esbozar, con mayor detalle, la relación y la significación entre territorio y comuneros (Lager 2022) en el contexto del caso de estudio señalado.

El primer punto, la *identidad fronteriza*, enfatiza en la negociación entre dos polos, o categorías sociales aparentemente contrarios. Lo fronterizo, tiene la intención de deconstruir los dualismos porque, en vez de separaciones y límites, apunta a interrelaciones y negociaciones. En el contexto de la construcción identitaria, en el caso de las comunas, las cuales no son consideradas ni mestizas ni indígenas, esto se vuelve pertinente. Se plantea que las categorías sociales (indígena-mestizo) quedan cortas para comprender y explicar las expresiones multifacéticas, y a ratos contradictorias, de estas comunidades. A través de lo fronterizo, se quiere aportar a una nueva forma de mirar y comprender las realidades existentes, fuera de binarismos y fronteras sociales establecidas. Entenderlas como realidades que desbordan los límites de las categorías sociales existentes. Comprender la base sobre la cual se constituye la identidad comunal es indispensable para poder entender la relación entre población nativa y su territorio.

Este artículo resulta de mi investigación doctoral realizada en las comunas de Manglaralto durante los años 2018 y 2022. Sin embargo, es preciso mencionar que le preceden los años de investigación para mi tesis de Maestría (2014-2016). Los datos empíricos, parte central de este trabajo, se levantaron a partir de una metodología cualitativa, a través de la observación participante¹, entrevistas semi-estructuradas²

y un sin número de conversaciones durante los últimos 10 años. Adicionalmente se debe recalcar que la capacidad interpretativa con la que se trató de dar sentido a lo observado, escuchado y experimentando, resultó, de un entramado entre cercanías, distancias, idas y vueltas, que han caracterizado mi convivencia en las comunas a lo largo de los últimos dieciséis años.

Por otro lado, la redacción en primera persona, la que a primera vista podría resultar incómoda bajo los cánones académicos, se eligió de manera consciente con el intento de revelar el lugar desde donde se levantaron y analizaron los datos, y desde donde se están escribiendo estas páginas. Partiendo de Geertz (2000), quien señala que los resultados de la investigación etnográfica surgen de las interpretaciones propias del investigador, se consideró indispensable transparentar el lugar desde donde se está hablando. Esto con el interés de revelar la postura subjetiva de quien ha escrito estas páginas y a partir de ello procurar un mayor grado de reflexión crítica (Maffia 1997),

2. Identidades relacionales e intersticios

El ser indígena se legitima a través de marcadores específicos, con modos de vida *exóticos* que se muestran en el siguiente testimonio: “Ellos [indígenas] viven aislados de las grandes ciudades, tienen otras costumbres; por ejemplo, la forma en la que hablan, la forma en la que ellos se visten” (entrevista a comunero 25 años Libertador Bolívar, febrero 2021). En este testimonio lo indígena es asumido como un fenómeno inmutable “cuya particularidad consiste en flotar por encima de los procesos históricos” (Rivera Vélez 1998: 59). Son imaginarios esencialistas³, que conciben a los grupos étnicos a partir de características y lógicas contrarias a la lógica hegemónica occidental. Se presenta una mirada que relaciona el ser indígena con una forma de vida contraria a la urbana-moderna-capitalista. En este sentido, el ser indígena es imaginado a partir de marcadores que resaltan su *exotismo*. Estos marcadores llevan una carga simbólica esencialista “algo por lo que los antropólogos fueron criticados durante mucho tiempo; y sigue resonando hoy en día en el etnoturismo, donde el esencialismo funciona simultáneamente para valorar y degradar a quienes están sujetos a la mirada turística” (Kurzweil, Fernana y Ngum, 2020: 69)⁴.

Por lo general, el mundo se ordena a partir de una red de oposiciones binarias. De esta manera se constituye un sistema de clasificación basado en categorías sociales (indígena, blanco-mestizo). A tales categorías se les adscribe características reduccionistas, con la finalidad de ordenar las diversas expresiones sociales existentes en *cuadraturas* fijas y estáticas (Davoodi, *et al*, 2019; Pereira, *et al*, 2010). Las categorías sociales nos permiten clasificar la infinita variedad de fenómenos culturales y sociales dentro de un marco establecido. De esta manera, los grupos sociales son reducidos a unas cuantas categorías dotadas de estereotipos biológicos o culturales que fomentan pertenencia y exclusiones; es decir, se establecen límites sociales a las similitudes (pertenencias) y a las aparentes diferencias. *Los indígenas* son imaginados como seres que mantienen una “relación armónica con la naturaleza” (Escobar, 2015).

Desde tiempos inmemoriales los pueblos indígenas han sabido valorar la tierra como lugar para nuestro conocimiento. En este sentido, conservan y dan un manejo equilibrado a los ecosistemas, basado en acciones sustentables en sus comunidades, lo que les ha dado la posibilidad de sobrevivir y, a su vez, desarrollar colectivos culturales guiados por una visión holística que va más allá de la relación espiritual hombre-naturaleza. Los indígenas saben que en la medida en que conservan y cuidan su entorno, mejor será su calidad de vida (González-Muñoz, 2010: 19).

Incluso en, y desde la academia, como a menudo ocurre en los estudios pos- y de(s)coloniales, las comunidades étnicas e indígenas son presentadas como ejemplo de resistencia y salvación. En esta línea, la comprensión de *comunidad étnica* tiene como base una lógica antimoderna y contrahegemónica. Como plantean Figueroa (2013) y Lodoño (2009), desde la izquierda, la *comunidad* ha sido vista como alternativa al capitalismo (corrientes marxistas) o como la continuidad de una forma de vida precolombina de organización social.

En esta misma tónica, que ve en la *lógica indígena* una forma de resistencia ante la crisis del proyecto civilizatorio, Esteva (2015) enfatiza en la *comunidad*, entendida como una forma de resiliencia que surge desde el mundo indígena. Comunalidad, en este sentido, se refiere a una forma de organización comunitaria y a una lógica basada en espiritualidad y apego a la naturaleza. Desde este lugar, para el autor, surgen prácticas que permiten la construcción de alternativas ante las modernizaciones y el paradigma desarrollista.

Al igual que Esteva, Escobar enfatiza en la lucha de las comunidades negras y étnicas colombianas, en la defensa de sus territorios. El autor, en este caso, resalta la capacidad de estas comunidades, de

“vivir bajo otro modelo de vida, otra cosmovisión” (Escobar, 2015: 23), y la importancia de defender sus territorios para crear espacios que permiten la puesta en práctica de su modelo de vida y cosmovisión. Es una *ontología*: “La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territorial involucran resistencia, oposiciones, defensa y afirmación de los territorios, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como ontología” (2015: 28). Este giro tiene como base el reconocimiento de la pluralidad, de “un mundo en el cual quepan muchos mundos”, lema emblemático del movimiento zapatista.

Tanto para Escobar como para Walter Mignolo o Ramon Grosfoguel, el movimiento zapatista es visto como ejemplo emblemático de la lucha social. Grosfoguel plantea “la necesidad de una política radical y una forma distinta del diseño global/universal imperial, que sea una forma nueva ético-epistémica, es decir ‘universal radical decolonial anti sistémico’ y luchar, como los zapatistas, por un mundo donde otros mundos sean posibles” (Grosfoguel, citado en Montes y Busso, 2007: 1). De otro lado, para Mignolo, el mundo zapatista es ejemplo de una autogestión “paralela” al Estado burgués. Señala que decidieron:

dar la espalda al gobierno y dedicarse a crear alternativas propias; por ejemplo, pusieron en marcha organizaciones socioeconómicas independientes llamadas Los Caracoles. Son asambleas comunitarias indígenas interconectadas que colaboran entre sí para “inventar” [...] sus propias formas de organización social, política y legal. En cuanto a la estructura económica, en lugar de regirse por los principios de un mercado competitivo, recurren a la reciprocidad. Sus subjetividades se moldean por medio de la colaboración, no de la competencia [...]. (Mignolo, 2007: 145).

Escobar (2016), en cambio, menciona, a las comunidades autónomas zapatistas de Chiapas y Oaxaca, además de las comunidades del Pacífico colombiano, en resistencia, siendo estos ejemplos los que visibilizan —y desde donde se articula— una lucha en defensa de los territorios y sus “mundos-vida”. Constituyen, además, la base para un nuevo pensar, y son características que afrontan el crecimiento, la explotación del medio ambiente y el individualismo, como patrones de la globalización extractivista (Escobar, 2016). Lo entiende como lucha contra el dominio blanco-mestizo patriarcal. Y aunque considera que las localidades pueden *sufrir* cambios estructurales en el interior, causados por la interacción con el *exterior*, deben, para que se pueda hablar de luchas ontológicas, mantener su relación con la tierra y lo sobrenatural, las formas de producción colectivas, los conocimientos y prácticas de crianza de plantas y animales, así como las prácticas curativas, la relación entre humanos y no humanos y el mundo espiritual:

Todos los sistemas vivos deben mantener esta organización básica para seguir siendo los sistemas vivos que son; perder esa organización lleva a su desintegración. [...] Los elementos cruciales para mantener un modo relacional de existencia incluyen tipos de relaciones entre las personas, relaciones con la Tierra y con el mundo sobrenatural, formas de producción, conocimientos y prácticas de crianza de plantas y animales, prácticas curativas, etcétera, que no asumen la preexistencia de entidades separadas y distintas. Hay un tipo particular de relaciones entre los humanos, los no humanos y los mundos sobrenaturales o espirituales que son esenciales para las ontologías relacionales (Escobar, 2016: 198).

No es mi intención hablar o valorar los alcances de los movimientos zapatistas, ni desconocer sus logros. Aquí más bien quiero enfatizar en la retórica que ha dominado los ejemplos anteriormente expuestos: un discurso a partir del cual se ha diseñado la identidad de un *mundo indígena*, dotado con características contrapuestas a los paradigmas civilizatorios del mundo moderno. Hobsbawm, en este sentido, señala que las “identidades colectivas se definen negativamente; es decir, contra otros” (1996: 117). El *nosotros* imaginado se reconoce como tal, por diferenciarse de *ellos*. Es esta la ecuación en la cual se asienta el pensamiento dualista. “En otras palabras las identidades colectivas no se basan en lo que sus miembros tienen en común [es posible que no tengan gran cosa en común] excepto el hecho de no pertenecer a los ‘Otros’” (Hobsbawm, 1996: 117). Aunque algunos autores decoloniales (Escobar, 2015; Mignolo 2007; Grosfoguel, 2007; Esteva, 2015), reconocen que no se trata de entidades que se sitúan fuera del mundo moderno: “de ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno” (Escobar, 2015: 63), prevalece la idea de entidades contrarias a los grupos declarados hegemónicos, como los blancos-mestizos. Constituye una identidad que parece homogénea, especialmente cuando se hace referencia al *mundo indígena*, a la *lógica indígena*, a la *lucha indígena* o incluso a los *pueblos indígenas*, como si fuesen todos uno solo, simplemente por llevar el atributivo de *indígena*.

Lo indígena, convertido en una identidad homogénea, es imaginado a partir de características estáticas. Cabe recordar las palabras de Anderson: “La nación se imagina limitada porque incluso la mayor de ellos que albergue tal vez a mil millones de seres humanos vivos tiene fronteras finitas” (1991: 25). Es decir, a partir de estas aproximaciones teóricas que parten de *lo indígena*, se crean (nuevas) las fronteras (étnicas) y en vez de disminuir o quebrar los binarismos existentes, lo fortalecen o lo invierten: invertir en el sentido de *sustituir* el *eurocentrismo* por un *indigenismo*.

La población comunal de los casos de estudio no es considerada ni indígena ni mestiza. Se sitúa en una posición periférica y en un limbo categorial. Es la periferia de la periferia. Desde la academia es identificada dentro de “colectivos sin nombre” (Álvarez, 2016) o como “etnicidades marginales” (Bazurco, 2005), términos que por un lado visibilizan la problemática de no encajar en las categorías sociales existentes, y por otro lado presentan el intento de determinar un calificativo para asignarles un espacio.

2.1. Lo fronterizo

A lo largo de mi tesis doctoral he detallado la permanencia de lo comunal, a raíz de las negociaciones. Es decir, la negociación e interrelación con el *mundo moderno* ha permitido y sigue posibilitando la permanencia comunal. Así: a) La adaptación hacia patrones culturales dominantes para recuperar sus tierras durante la colonia y la salvaguardia de un espacio que, hasta hoy en día, permite la permanencia comunal y colectiva. b) La venta de sus tierras, para crear una nueva base económica consolidada en la industria turística, dado que, después de la sequía, el turismo posibilitó el regreso a su territorio. Además, la inversión extranjera y privada condujo a la consolidación de una infraestructura base (agua potable y luz eléctrica), ante un escenario en el cual las comunas no son entidades que reciben fondos gubernamentales (Lager, 2022).

Las negociaciones se entienden como un puente que conecta dos *condiciones sociales* contrarias (la condición social hegemónica y la condición social subalterna), o polos opuestos: el mundo moderno y actores que forman parte de él (empresarios, inversionistas, funcionarios públicos, residentes, actores políticos) y la realidad comunal. Estas dos realidades se topan y se entrelazan constantemente. A partir de esta interacción se constituye un lugar intermedio, un intersticio desde donde surgen prácticas multifacéticas, que a ratos pueden resultar contradictorias.

Con la intención de contribuir a una nueva forma de mirar y comprender las realidades existentes, fuera de los binarismos y fronteras sociales establecidas, se ha planteado definir a estas entidades sociales como *identidades fronterizas* (Lager, 2022). Lo fronterizo, en este caso, se refiere a un espacio entre categorías establecidas, categorías que crean oposiciones y binarismos basados en generalidades simplistas. Lo fronterizo se refiere a un espacio gris, un limbo categorial, al que se asigna una definición para visibilizar este lugar difuso, para que, aquellos grupos sociales que no encajan en las categorías sociales preestablecidas, puedan renegociar su identidad desde interconexiones que no impliquen fronteras fijas y estáticas. Esto, sin la intención de que esta nueva *categoría* cree límites fijos ni sitúe a las comunas dentro de un campo específico, dotado con características reduccionistas.

Se trata de abrir un nuevo espacio, un intersticio, a partir del cual las comunas puedan renegociar su identidad étnica y resituarse en un lugar que no sea el del alterno-colonial. Lo fronterizo tiene la intención de disolver los límites/fronteras, en la medida en que se van entrelazando. Se trata de una redefinición de *frontera*, conforme a lo expuesto en los estudios migratorios y transnacionales (Hammad, 2010). Comprender frontera como algo flexible, móvil e intercambiable. “Todas las fronteras sociales reales son confusas y los individuos las cruzan, las criolizan, las niegan y las recrean⁵” (Kurzweily *et al*, 2020: 76). Lo fronterizo entonces se refiere a un espacio “entre categorías”, sin límites claramente definidos (un intersticio).

El intersticio, para Homi K. Bhabha, es un lugar situado entre las categorías sociales establecidas. Según el autor, es un híbrido, creado por el sujeto colonial, el *Otro*, al imitar al sujeto dominante: el mestizo-blanco. Desde esta imitación, que es más que una copia, se interrelacionan dos realidades aparentemente contrarias y se crean, como resultado, identidades híbridas⁶. “La hibridez es el ‘tercer espacio’ que hace posible la emergencia de otras posiciones. Este tercer espacio viene a perturbar las historias que lo constituyen y establece nuevas estructuras de autoridad, nuevas iniciativas políticas, que escapan al sentido común” (Bhabha 2006: 99 en Balutet 2020: 326).

Silvia Rivera Cusicanqui (2010), habla de coexistencia en paralelo, de múltiples diferencias culturales que no se funden tanto y, más bien, se complementan, para lo cual utiliza el término *ch'ixi*.

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. (...) Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario (Rivera Cusicanqui, 2010: 69).

Estas concepciones ayudan a acercarse a una comprensión de estos grupos sociales como identidades entrelazadas; “como algo complejo, incipiente, en flujo, siempre en proceso de ser percibido, formulado, expresado y reformado”⁷ (Kurzweily *et al*, 2020: 75). Las comunidades étnicas de Santa Elena, como casos de estudio, son ejemplos empíricos que nos sitúan, a través de sus prácticas diarias, en un terreno que se define a partir de las interconexiones, y no a partir de separaciones y binarismos. Es desde este lugar, desde lo fronterizo, que se analizará y se tratará de comprender, en las siguientes páginas, las prácticas territoriales.

3. El territorio comunal: significado y sentido de pertenencia

A continuación, se aborda dos puntos esenciales: uno, el sentido de pertenencia territorial y adscripción identitaria, la relación entre territorio e identidad; y, dos, la reconceptualización de territorio y pertenencia como *un todo*. Es el segundo punto al que se le hace especial énfasis, porque constituye la base sobre la cual se explica la disolución de las dicotomías existentes y, por ende, permite el acercamiento, desde la lógica interna comunal, a una comprensión más profunda de la dinámica contradictoria de venta y defensa territorial.

Según especifica Silvia Álvarez (2016), la identidad comunal se ha constituido sobre la base del territorio que habitan los comuneros y las redes de parentesco que se han extendido a lo largo de un espacio geográfico. A través de la interrelación entre redes familiares y posicionamiento territorial, se ha constituido el sentido de pertenencia. Con esto, la autora se refiere a una “continuidad y vínculo histórico de estas familias indígenas con un territorio de referencia y pertenencia social al que se adscriben desde la época colonial” (Álvarez, 2016: 332). El territorio, en tal sentido, se convierte en un lugar de referencia sobre el cual se constituye una identidad colectiva e individual: “soy montañitense”, “soy nativa”. Ramírez señala que:

la identidad de los pueblos indígenas se encuentra íntimamente vinculada a sus demandas territoriales [y] encuentran en su territorio uno de los elementos constitutivos de su identidad. Si bien la identidad también se encuentra conformada por otro tipo de elementos [...] el componente territorial es central, ya que garantiza asimismo su supervivencia como pueblo” (2016:10).

Se habla de un sentido de pertenencia, que ha ido transmitiéndose de generación en generación, formando una triada entre territorio-identidad-cultura. El sentido de pertenencia es heredado y tiene como base una memoria colectiva, que recuerda un posicionamiento ininterrumpido desde tiempos inmemorables. “Estas tierras siempre fueron ocupadas por personas antepasadas que uno ni siquiera conoció. Nosotros siempre hemos estado acá, entonces este territorio siempre ha sido nuestro” (entrevista a exdirigente, comuna Olón, mayo 2020).

Dentro de esta dinámica, la memoria colectiva juega un rol importante. Nieto, en este caso, se refiere a la dimensión identitaria del territorio y, citando a Barth (1976), señala que “la identidad es una construcción histórica y relacionada con el contexto estructural en la que está inserta; es un proceso colectivo de demarcación de fronteras” (2012: 72). En el caso de estudio, la dimensión identitaria, entre otros, se articula por los recuerdos a los líderes comunales ya fallecidos, una memoria que sigue viva a través de hijos, comuneros, dirigentes y líderes de la nueva generación. Por medio de esta memoria colectiva, se conserva un sentido de pertenencia sólido y fuerte: “Hemos tenido una buena escuela de aprendizaje, de amar al territorio. O sea, esos viejos, si los pudiera revivir, daría mi cabeza o un brazo, para que revivan” (entrevista a expresidente, Fedecomse, Libertador Bolívar, febrero 2021).

El recuerdo de los fallecidos se mantiene visible en las calles y barrios que llevan los nombres de líderes comunitarios. Como ejemplo, en el caso de la comuna vecina Libertador Bolívar, anualmente se lleva a cabo la conmemoración de Alberto Floreano, líder comunal, quien falleció en un conflicto de tierras, enfrentándose con la policía, años atrás. Los comuneros recuerdan los acontecimientos de aquel suceso, con una reseña histórica; de esa manera lo transmiten a sus hijos para que no quede en el olvido.

Alberto Floreano y su memoria se han convertido en un símbolo de lucha que fortalece la conexión entre comuna y territorio. Un barrio, el que fue razón de la pugna, hoy lleva su nombre y ahí ha sido colocada su estatua, para recordarlo como “buen defensor, [que] somos libres y buenos guerreros, [que] somos hijos de un libertador” (entrevista a expresidente, Libertador Bolívar, febrero 2021).

El sentido de pertenencia por parte de los comuneros y la triada territorio-identidad-cultura, son acentuados en momentos de lucha y defensa territorial. En este contexto, la identidad es asumida como bastión de lucha y usada como herramienta política. Lo étnico, como “indicador para generar estrategias discursivas de acción y defensa ante los mencionados conflictos territoriales” (Lager, 2019: 11), cobra mayor importancia desde el reconocimiento constitucional de un Estado plurinacional en 1998 y su reformulación en 2008, cuando se proclama la sociedad como “plurinacional y se destaca la interculturalidad como principio rector de las acciones a llevar a cabo” (Álvarez, 2016: 338), y así se da un compromiso con la preservación de los territorios étnicos.

Hasta aquí se ha planteado que el territorio constituye la base sobre la cual se compone la identidad y que permite el desarrollo y ejecución de una organización interna y relativamente autónoma. Entonces, vale asumir que la identidad colectiva e individual va desvaneciéndose en la medida en que se disminuye el territorio, espacio geográfico que permite la persistencia comunal.

En este contexto, las ventas territoriales ejecutadas por parte de los comuneros, podrían explicarse por la inserción del turismo, industria que contribuye a la transformación de valores y hábitos de la población comunal (Lager, 2023)⁸ Cabezas (2008), en este contexto, comprende el turismo como una nueva forma de dominación global capitalista, instalada en Latinoamérica a raíz de las políticas neoliberales de los años 90, con la intención de que a través de esta industria se producen rápidas y considerables ganancias. A partir de este momento ha sido notable cómo los intereses propios parecieran sustituir la conciencia colectiva (Lager, 2022).

En lo siguiente, sin embargo, se quiere mostrar que la identidad comunal es multifacética y fronteriza. Implica que su actuar se expresa constantemente en la supresión o el solapamiento de polos o partes opuestos. Respecto al territorio, se identifica que no es posible crear una línea tajante de separación entre territorio y humano que lo habita; entre naturaleza y cultura. La comprensión interna comunal parte de una interrelación o yuxtaposición entre estos dos ejes, *un todo*, además de una relación recíproca entre el sujeto comunal y la naturaleza. En este sentido, la identidad colectiva, en vez de desvanecerse, se expresa a través de facetas y caras múltiples y multifacéticas, en constante renovación. Las siguientes páginas invitan a entender los acontecimientos desde las interconexiones o *intersticios*. Desde este lugar —así se plantea—, encontraremos sentido a las aparentes contradicciones entre la venta de los territorios y la defensa a los mismos.

3.1. Territorio e identidad, pensados desde los intersticios

Desde la división cartesiana se piensa e interpreta la realidad a partir de una separación entre la mente (el conocimiento racional) y el mundo; entre alma y espíritu, entre naturaleza y cultura, entre lo humano y la naturaleza. Se da una ruptura ontológica donde la naturaleza, en comparación con lo cultural y lo humano, es radicalmente objetivizada (Lander, 2000). Albán (2016) brinda una reflexión ante el concepto eurocéntrico, que entiende a la naturaleza como todo aquello que no es humano; y toma como ejemplo el caso empírico de los pueblos amazónicos, particularmente de la comunidad zápara. Dice que, “para los pueblos amazónicos, la división entre lo cultural y lo natural no existe: los árboles, las plantas y los animales son seres como nosotros. Todo lo viviente forma parte de una misma esencia” (Albán, 2016: 6). Lo importante en este caso es, partiendo de Descola, reconocer que la mirada eurocéntrica no es la única mirada existente: “Nuestra propia visión dualista de universo no debería ser proyectada como un paradigma antropológico sobre las muchas culturas a las que no es aplicable” (Descola, 2001: 101).

Kohn (2021a), con su planteamiento, aporta a la deconstrucción del pensamiento occidental. El autor sostiene que el bosque es una cosa interna que se lleva adentro (Kohn, 2021a), y que el ser humano que lo habita, o más bien vive con él (no sólo en él), le da voz a través de su interpretación, traduciendo los conocimientos de estos “seres pensantes”. Sostiene que todo organismo existe de manera relacional y tanto los humanos como los no-humanos son “seres pensantes”. En esta misma tónica, Álvarez y Burmester (2022), en referencia a Descola (2004), sostienen que en el pensamiento nativo no existe una separación entre la cultura humana y la naturaleza. Las autoras señalan que “se trata de un orden moral de respeto mutuo a seres que intermedian las pautas de relación con un territorio ancestral del cual depende la supervivencia comunal” (Álvarez y Burmester, 2022: 327).

En el caso de las comunas de Santa Elena, se crea una simbiosis, *un todo* entre los *seres ausentes*, *no humanos* y *vivos*. Esto se expresa en los testimonios que parten de la subjetivización de la naturaleza y sus recursos: “El mar para mí, yo veo que tiene vida” (entrevista a nativo joven, comuna Olón, enero, 2020), “el mar es bien sagrado” (entrevista a comunera, Libertador Bolívar, enero 2020), “no me voy a pelear con el mar (entrevista a comunero, comuna Libertador Bolívar, marzo 2021).

Además, *el todo* está presente en la omnipresencia de los fallecidos. “Los abuelos de nuestros abuelos no es que murieron, nosotros los sentimos” (entrevista a expresidenta, comuna Libertador Bolívar, marzo 2021). Cada noviembre, en el Día de Difuntos, las comunas convocan a los ausentes para atraer sus espíritus al plano presente. Este día les ofrecen los alimentos que en vida eran sus preferidos y decoran las mesas para honrar, recordar y celebrar su memoria. A través de los alimentos se recuerda al *ausente*. Frutas y legumbres, que se encuentran en las preparaciones de los platos típicos ofrecidos a los muertos, son aquellos productos que en épocas anteriores cosechaban de la tierra. Esta práctica, por lo tanto, muestra una conexión directa entre territorio-memoria-identidad. El sentido de pertenencia redimido con la memoria y presencia de los antepasados, es un legado heredado y resulta inherente a su identidad: “Nosotros somos de la tierra y vamos a ser de la tierra” (entrevista a expresidente, Fedecomse, comuna Libertador Bolívar, abril 2021).

El todo, además, se expresa a partir de la presencia de seres fantásticos como detallan Álvarez y Burmester (2022). La existencia de seres extraordinarios permite repensar la organización del mundo sobre la base de estas dos categorías: lo real y lo ficticio, e invita a modificar la percepción binaria:

Lo real y lo ilusorio son por lo común términos opuestos, pero también pueden llegar a converger sobre un mismo objeto. Lo prodigioso no debe medirse por su condición de real o ilusorio, sino por su capacidad de modificar nuestra percepción del mundo, abrir la puerta a otra vida que no está en el más allá de la muerte, sino escondida en las brumas de la tierra (Colombres, 2018: 22 citado en Álvarez y Burmester, 2022: 316).

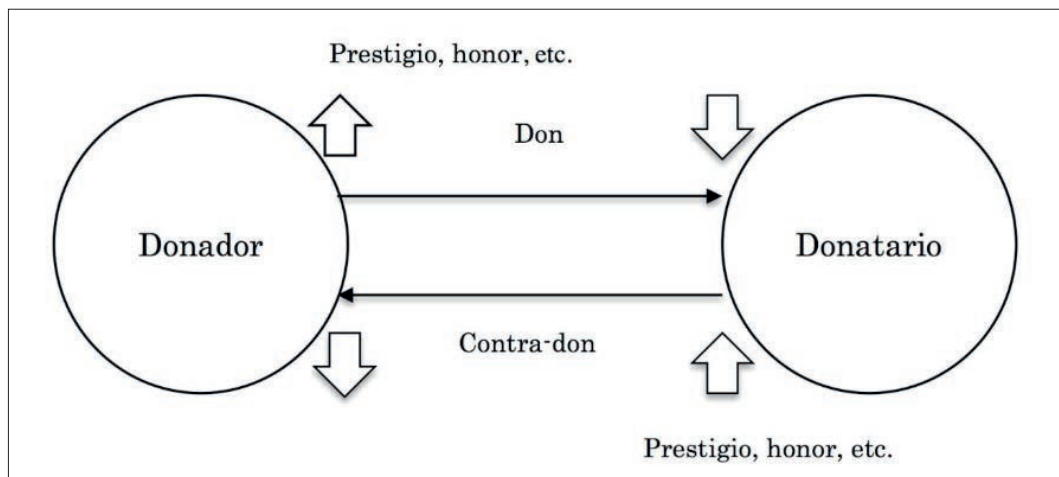
Es importante resaltar que *el todo*, la interrelación entre naturaleza y humano, va más allá de la existencia de seres extraordinarios, de la omnipresencia de los fallecidos o de la subjetivación de la naturaleza y sus recursos. Es una unidad que se crea entre territorio y comunero. En otras palabras, territorio y comunero forman parte de una sola existencia. Se plantea más bien que, para los casos de estudio, la tierra, su flora, fauna, sus caudales y ríos, constituyen el *cordón umbilical* que nutre a los nativos comuneros que lo habitan. “Sin territorio es como un cuerpo sin sangre, no funciona, hay que ver a la tierra como a la madre” (entrevista a expresidente, Fedecomse, comuna Libertador Bolívar, abril 2021). Con la visión comunitaria hablamos, como especifica Kohn (2021a), de una relación biosemiótica que crea una unión entre territorio y comunero, como dos partes de una misma moneda. “Es la sangre que circula en tus venas en tu cuerpo. Si no tienes territorio es como que no tienes sangre” (entrevista a expresidente, Fedecomse, Libertador Bolívar, abril 2021).

Desde esta percepción, la tierra les pertenece, porque forma parte de ellos como un mismo ser, al igual que ellos pertenecen a la tierra, como un todo. Aquí no se trata de un posicionamiento físico de un territorio geográficamente determinado; se trata de una identidad basada en un *nosotros*, que se construye a partir de la unidad entre humano y territorio. Esta alianza se articula en términos de reciprocidad. Una dialéctica a la que es inherente un *dar*, y una deuda por cancelar. El concepto de reciprocidad permite encontrar una respuesta lógica a los actos de defensa y venta territorial, que parece contradictoria a primera vista. Marcell Mauss (2009), al respecto, habla de un sistema de relaciones que se generan a partir de dar, de recibir y de devolver. Indica que “negarse a dar, olvidarse de invitar, así como negarse de recibir, equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión” (2009: 93).

En el caso de las comunas, la alianza se constituye entre el territorio y la población comunal, siendo el territorio el donante y la población comunal el donatario, endeudado con el donador, por los dones que entrega la tierra a los comuneros. Los dones de la tierra han permitido y siguen permitiendo la permanencia comunal. Durante los tiempos agrícolas, la tierra proveía alimentos (frutas, legumbres, pescado y ganado), para la subsistencia y comercialización. A través de los recursos naturales, los comuneros lograron consolidar una autonomía relativa. Los comuneros recuerdan: “En el tiempo del sucre aquí no se compraba el plátano, no se compraba el banano, no se compraba toda la clase de fruta porque así mismo cosechaban en la montaña y sacábamos el producto a la venta” (entrevista a comunero, comuna Montañita, enero 2020).

Si quería un huevo era huevo de una gallina, si era un caldo de pollo era de un pollo criollo que yo mismo lo criaba. Si era carne de chanco era porque yo mismo criaba mi chanchito (...), pura comida de lo que era de la montaña, de lo que era la yuca, el verde, (...). No existía ni el jabón. Decían que había un jaboncillo que era de una mata; había una bolita y ese era el jabón que se llamaba jaboncillo, y con eso lavaban la ropa (entrevista a comunera, dirigente de agua potable, comuna Olón, febrero 2020).

Figura 3: El mecanismo del don



Fuente: Arai (2020).

Luego, la sequía marcó el comienzo de una nueva coyuntura que transformó los dones de la tierra. Con el decaimiento de la agricultura se abrió un nuevo espacio, basado en la comercialización de las tierras. La tierra seguía proveyendo. Su mercantilización permitió a los comuneros emigrados volver a sus casas. Paralelamente, se instaló una nueva industria: el turismo, que pronto se convertiría en fuente principal de subsistencia. Los dones de la tierra, en todo momento salvaguardaron la permanencia de lo comunal. El territorio les brinda el sustento necesario para seguir persistiendo: alimentación, material para la construcción de sus viviendas, y la capacidad de poder permanecer en el sistema global capitalista, a partir de su mercantilización. El don de la tierra requiere una *devolución*, que es como una deuda asumida por la población nativa.

Siempre viviré endeudado con la tierra, porque ella me da todo. Ella ya me pagó adelantado; o sea, lo que yo estoy haciendo es devolver lo que ella dio por mí. Sí, yo nací de la tierra, tengo mi casa en la tierra, trabajo en la tierra, como por la tierra, entonces, ya esa es una deuda que estoy pagando. Me dio adelantado todo. Lo que hacemos nosotros es devolver lo que nos ha dado, o sea una gratitud hacia la madre tierra. Es la tierra en realidad la que nos ha dado todo eso [...] [y] a la final, siempre viviríamos con ese cargo de consciencia (entrevista a expresidente, Fedecomse, comuna Libertador Bolívar, marzo 2021).

Bajo este ángulo, en la expresión “llego a morir por mi tierra”, se refleja el sentido de culpa y el compromiso de devolución, el que se articula a través de la recuperación territorial y la disponibilidad de entregar la vida para defenderla. La defensa, por lo tanto, más que la recuperación de un espacio determinado, refleja el compromiso que la población mantiene con el territorio y la forma en la que los dones recibidos pueden ser devueltos. El capital monetario recibido por la venta de las tierras es el sustento que se necesita para poder subsistir y competir con los inversionistas externos. Bajo la ecuación recíproca, la defensa de la tierra es la devolución del don recibido, convirtiéndose al mismo tiempo en un contra-don hacia la tierra, que justifica y explica la venta territorial subsiguiente.

4. Conclusión

La interrogante central de cómo se puede comprender esta aparente contradicción entre venta y defensa territorial a lo largo de este trabajo y el objetivo de determinar la relación entre territorio y población nativa, tienen como base las contradicciones aparentes entre las ventas territoriales de parte de la población comunal de Santa Elena y su defensa. Para ir descifrando esta dinámica se abrió un debate más amplio: Se elaboró una crítica ante las categorías sociales existentes (mestizo-indígena), y sus significados, y se enfatizó en la necesidad de pensar en nuevos conceptos que permitan comprender

la identidad como algo fluido, diverso y multifacético, para ir desarmando las dualidades existentes y la perspectiva esencialista. Se partió de una crítica ante las categorías sociales esencialistas que se enmarcan en una perspectiva dual a través de la cual se trata de comprender la realidad. Una realidad forjada, por la idea de un “otro” contrapuesto a aquello que es constituido como norma. En el contexto de este trabajo se criticó la percepción que se tiene de lo indígena, como una entidad homogénea basada en un imaginario que le dota a este grupo social con características que permiten representar una lógica contrahegemónica frente al mundo global capitalista.

Se planteaba que, de esa manera, las fronteras étnicas entre un *nosotros* y un *otro* imaginado se fortalecen. En el caso de las comunas de Santa Elena, ha sido notorio una tradición basada en la venta territorial a beneficio de intereses propios y a consecuencia la inserción en el ámbito turístico. En este contexto, ha sido importante aportar con nuevas terminologías y aportes teóricos que apunten a la desestructuración de los binarismos y dualidades existentes. El caso empírico de las comunas de Santa Elena ha mostrado la necesidad de mirar desde los intersticios para comprender la supuesta contradicción entre la mercantilización de sus tierras y su defensa.

En este sentido, se enfatizó en la negociación por parte de las comunas, que es lo que caracteriza su lógica interna, lo cual funciona de puente que conecta los supuestos opuestos. De ahí que sean identidades fronterizas. El carácter fronterizo fue explicado a partir de la relación comunero-territorio, la manera cómo el comunero se relaciona con el territorio y el significado que éste tiene para la población comunal. Por ello, se hizo énfasis en dos conceptos claves: la comprensión entre territorio y humano, como *un todo*, y la reciprocidad basada en el dar, el recibir y la devolución. Estas dos aproximaciones han permitido comprender que la identidad, en el caso de las comunidades, no se constituye con base en el territorio sino junto o en relación con él. Se planteaba que existe una unidad entre territorio y población comunal, como una *sola entidad*. Esta comprensión enfatiza en las interrelaciones, mas no en las separaciones tajantes creadas desde el cartesianismo entre naturaleza-cultura y naturaleza-humano.

Esta alianza o interrelación tiene como base la reciprocidad, un dar y devolver realizado, por parte del donador (tierra) y el donatario (población comunal), bajo un intercambio simbiótico, en el cual el donador también se convierte en donatario y viceversa. El dar, en este sentido, como afirmó Mauss (2009), no es valorizado como pérdida, sino que bajo las reglas de reciprocidad, se afianzan las alianzas y compromisos entre los dos partes.

Bajo este nuevo esquema, la defensa territorial por parte de los comuneros representa la devolución al don ofrecido por la tierra; es decir, los recursos naturales sobre los cuales se constituye la subsistencia y la persistencia comunal. Sería importante que las políticas públicas y que, aquellas entidades que trabajan con y en las comunidades, puedan acceder y partir del conocimiento expuesto, para tener mayor comprensión sobre las lógicas internas comunales. De esta manera se abre un campo fértil para ir pensando y diseñando nuevas políticas públicas, acordes con una lógica fuera de los binarismos establecidos.

Bibliografía

- Albán, L. (2016). *¿Cómo piensan los bosques?* La barra espaciadora. Disponible en: <https://www.labarraespaciadora.com/medio-ambiente/como-piensen-los-bosques/#:~:text=Kohn%20describe%20al%20bosque%20como,en%20cuenta%20estas%20otras%20visiones>.
- Álvarez, S. (2001). *De huancavilcas a comuneros. Relaciones interétnicas en la Península de Santa Elena-Ecuador* (2ª. ed.) Quito: Abya Yala. Disponible en: https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1423&context=ab_ya_yala
- Álvarez, S. (2016). “La importancia de tener nombre: Identidad y derechos territoriales para las comunas de Santa Elena”. *Revista de Antropología Experimental*, 16(22), 325-352. Disponible en: <http://revistaselectronicas.ujae.es/index.php/rae>
- Álvarez, S. y Burmester, M. (2022). El poder de lo simbólico en los territorios ancestrales de la Costa del Ecuador: una mirada en perspectiva ambiental. En T. González, C. Campo, J.E Juncosa y F. García (Eds.), *Antropologías hechas en Ecuador. El quehacer antropológico*. Volumen IV. (1ª ed., pág. 314-330). Quito: Abya Yala.
- Álvarez, S. y Zulaica, L. (2017). Sustentabilidad y Buen Vivir en la provincia de Santa Elena (Ecuador): Aportes para la definición de indicadores compatibles. *Documens d'Anàlisi Geogràfica*, 63(1), 5-19
- Anderson, B. (1991). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Arai, N. (2020). La reconsideración del don/reciprocidad como el núcleo de las economías alternativas: un análisis desde la Comunalidad de la Sierra Norte de Oaxaca. *Otra Economía*, 13(24), 61-76. Disponible en: <https://revistaotraeconomia.org/index.php/otraeconomia/article/download/14907/9533?inline=1>
- Balutet, N. (2020). El posmodernismo al poshumanismo: Presente y futuro del concepto de hibridez en la literatura latinoamericana. *Alpha*, 50, 323-334. <https://doi.org/10.32735/S0718-2201202000050798>
- Bazurco, M. (2005). La 'etnicidad marginal' de las comunas de Santa Elena, Ecuador. *Cultura-Hombre-Sociedad*, 9 (1), 37-50. <https://doi.org/10.7770/cuhso-V9N1-art217>
- Buades, J. (2012). Turismo, la globalización invisible. En J. Buades, E. Cañada y J. Gascón (Eds.): *El turismo en el inicio del milenio. Una lectura crítica a tres voces* (pp. 23-83). Madrid: Foro turismo responsable. Disponible en: <http://www.albasud.org/publ/docs/51.pdf>
- Cabezas, A. (2008). Tropical Blues. Tourism and Social Exclusion in the Dominican Republic. *Latin American Perspectives*, 35(3), 25-44. <https://doi.org/10.1177/0094582X08315765>
- Davoodi, T., Harris, P., Soley, G. y Blake, P. (2019). Essentialization of Social Categories Across Development in Two Cultures. *Child Development* (21), 1-18. <https://doi.org/10.1111/cdev.13209>
- Descola, P. (2001). *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Emanoel Pereira, M., Álvaro Estramiana, J.L. y Schweiger Gallo, I. (2010). "Essentialism and the Expression of Social Stereotypes: A Comparative Study of Spain, Brasil and England". *The Spanish Journal of Psychology*, (13), 808-817.
- Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/172/17217376026.pdf>
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los 'derechos al territorio'. *Desarrollo Medio Ambiente* (35), 89-100.
- Esteve, G. (2015). Para sentipensar la comunalidad. *Bajo el volcán*, 15(23), 171-186. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/286/28643473010.pdf>
- Figueroa, J. (2014). La comunidad y sus desafíos políticos en una democracia radical. *Íconos Revista de Ciencias Sociales* (49), 141-154. Disponible en: <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1275/1146>
- Gascón, J. (2012). Apuntes para un análisis crítico del turismo. En J. Buades, E. Cañada y J. Gascón (Eds.), *El turismo en el inicio del milenio. Una lectura crítica a tres voces* (pp. 11-23). Madrid: Foro turismo responsable. Disponible en: <http://www.albasud.org/publ/docs/51.pdf>
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González-Muñoz, J. (2010). La territorialidad de los pueblos originarios: una historia de despojos y violaciones en Abya Yala. *Cadernos do LEPAARQ- Texto de Antropología, Arqueología y Patrimonio* (13), 12-25. Disponible en: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/lepaarq/article/view/1312/1094>
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Grupo Editorial Norma.
- Hammad, L. (2010). Border Identity Politics: The New Mestiza in Borderlands. *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies and Humanities*, 2(3), 303-308.
- Hobsbawm, E. (1996). La política de la identidad y la izquierda. *Nexos*, 224, 86-100.
- Kohn, E. (2021a). *Cómo piensan los bosques*. Quito: Abya Yala.
- Kohn, E. (2021b). *Cómo piensan los bosques*. [Transmisión en vivo. Presentación del libro]. Facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/editorialuniversitaria.abayala/videos/267433808275089/>
- Kurzweil, J., Fernana, H., y Ngum, M. (2020). "The allure of essentialism and extremist ideologies". *Anthropology Southern Africa*, (43)2, 107-118. <https://doi.org/10.1080/23323256.2020.1759435>
- Lager, M.-Th. (2023). Autonomía y resistencia de las comunas étnicas de la costa del Ecuador. El modo de vida comunitario: ¿una propuesta decolonial? Tesis doctoral, Facultad de Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona. Disponible en: https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2023/hdl_10803_688035/mtl1de1.pdf
- Lager, M.-Th. (2022). ¿El turismo como estrategia de desarrollo? Un análisis empírico desde la costa ecuatoriana. El caso de la comuna ancestral Olón. *Revista Investigaciones Turísticas*, 26: 162-182. <https://doi.org/10.14198/INTURI.22633>
- Lager, M.-Th. (2019). Hegemonía y resistencia. Conflictos territoriales en el caso de las comunas étnicas de la costa ecuatoriana. *Perifèria. Revista de recerca i formació en antropologia* (5): 5-27. <http://doi.org/10.5565/rev/periferia.660>

- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander, (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 11-41). Buenos Aires: Ediciones FACES/UCV. Disponible en: <https://www.tni.org/files/download/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales.pdf>
- Lodoño Niño, E.A. (2009). Contrahegemonías étnicas en el neoliberalismo. Resistencias y propuestas alternativas al modelo neoliberal en Colombia. *Ciencia Política* (8), 69-81.
- Maffía, D. H. (1997). Subjetividad y conocimiento. *Teoría. Revista Del Colegio De Filosofía*, (5), 69–74. <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.1997.5.177>
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz Editores.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-47). Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/147.pdf>
- Mitchel, F. (2024). *Best Places to Retire in 2024: The Annual Global Retirement Index*. International Living. Disponible en: <https://internationalliving.com/the-best-places-to-retire/#6.-ecuador->
- Montes, A. y Busso, H. (2007). Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Polis. Revista Latinoamericana* (18): 1-18.
- Nieto Ortiz, P. (2012). Memorias y formas de construcción social del territorio. Ideas para el debate. *Persona y sociedad* (3): 67-84
- Ramírez, S. (2016). Pueblos indígenas, identidad y territorio. Sin territorio no hay identidad como Pueblo. *Revista jurídica de la Universidad de Palermo* (15): 11-32.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores* (1er digital ed.). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera Vélez, F. (1998). Los indigenismos en Ecuador: De paternalismo y otras representaciones. *América Latina Hoy*, 19, 57-63. <https://doi.org/10.14201/alh.2251>

Notes

- ¹ Consiste en el *estar allí*, residir con la población, en una observación sistemática de las actividades diarias de un grupo social determinado (Guber, 2001)
- ² Durante el 2018 y 2022 se realizaron 98 entrevistas semi-estructuradas a comuneros, residentes nacionales, extranjeros y funcionarios públicos. Para la elección de los entrevistados, se intentó mantener un equilibrio entre hombres y mujeres, y entre diversidad de edades. Algunos líderes comunales con quienes se ha podido construir una relación más cercana a lo largo de los años, me ayudaron a expandir la red de contactos para las entrevistas. Antes de las entrevistas se solicitó el consentimiento verbal de los entrevistados y para proteger la identidad de los mismos, se ha decidido mantener su anonimato a lo largo de este trabajo.
- ³ Essentialism is a mode of thinking in which categories are assumed to have a defining essence that is inherent, intrinsic, immutable, and offers an inductive potential (Davoodi et al., 2019)
- ⁴ Traducción libre.
- ⁵ Traducción libre
- ⁶ El concepto de “hibridez”, tomado desde el campo biológico y el cruce de razas, surge en los años 90, en el marco de los estudios poscoloniales. Adaptado al campo cultural, ha sido el intento de sobrellevar la división binaria que comprende el mundo con base en dos polos antagónicos: el sujeto colonial y el sujeto dominante (Balutet 2020).
- ⁷ “ Traducción libre
- ⁸ A partir de los años 90, a raíz de que los comuneros vendieron terrenos a actores externos se consolidaron las bases para la inserción de la industria del turismo en las comunas de Manglaralto. Esto, a consecuencia de la precariedad económica que atravesó la población nativa durante los años 80 y 90: En la zona había poco trabajo lo que contrajo mayor flujo migratorio hacia las ciudades. Con la venta de sus tierras y luego con el turismo, los comuneros encontraron una nueva fuente de subsistencia. Hoy por hoy, las comunas de Manglaralto se convirtieron en un lugar de referencia para jubilados de Estados Unidos y de Canadá. Según el *Índice Anual de Jubilación Global*, revelado por la revista estadounidense *International Living*, Ecuador, y específicamente la comuna Olón, se ubicaban en el sexto lugar entre los mejores destinos para jubilados (Mitchell, 2024).

Recibido: 01/04/2024
 Reenviado: 25/07/2024
 Aceptado: 25/04/2024
 Sometido a evaluación por pares anónimos