

PONTICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

DISERTACIÓN DE GRADO PREVIA A LA OBTENCIÓN DE TÍTULO DE
ANTROPOLOGÍA CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA
SOCIOCULTURAL

COMUNIDADES INTENCIONALES EN LA SIERRA NORTE
ECUATORIANA: RETORNO AL CAMPO Y PROCESOS GLOBALES

JUAN SEBASTIÁN EGUIGUREN TOBAR

DIRECTORA: SUSANA ANDRADE

QUITO, 2019

Índice	
INTRODUCCIÓN	3
Contexto latinoamericano y global de comunidades intencionales y movimiento regenerativo	9
MARCO TEÓRICO. Identidades en la cuerda floja: Estilos de vida y espiritualidad en contextos globales	15
Identidades y Estilos de vida	15
Globalización y espiritualidad	21
Modernidad, movimientos globales y desorientación contemporánea.....	21
El contorno de las espiritualidades: entre la tradición y la globalización.....	25
CAPÍTULO UNO. Desilusión del mundo e ilusión de una vida nueva: Proyecciones e imaginarios sobre la ciudad y la naturaleza	28
1.1. Ilusión e imaginación de nuevos estilos de vida en la migración de retorno	28
1.1.1 La ilusión de vivir en conectividad con la naturaleza	30
1.1.2 El sentido de la vida en Comunidad	37
1.1.3 Vivir una vida simple	40
1.2. Desilusión del mundo moderno: Imaginarios sobre la vida ciudadana.....	43
CAPÍTULO DOS. “Otro mundo es posible”: Visión del mundo, cotidianidad e identidad dentro del movimiento regenerativo	49
2.1 Dimensiones de vida en la visión del mundo de las comunidades intencionales.....	50
2.2 Identidad en organización del trabajo y convivencia social en Rhiannon.....	53
2.1.1 Convivencia social en la comuna	62
2.1.2 Educación en Rhiannon.....	67
2.3 Rutinas y estrategias de sostenibilidad ambiental, alimentaria y económica	69
2.4 Re-sacralización del mundo, espiritualidad y conexión con la naturaleza en una ceremonia de una comunidad intencional	78
CAPÍTULO TRES. Comunidades Intencionales, territorio y redes globales	85
3.1 ¿Comunidad, Ecoaldea o comunidad intencional?.....	85
3.2. Relación social y territorial entre la comuna de Rhiannon y pueblo de Malchinguí	88
3.3 Eco-comunidades: entre el territorio y las redes globales	93
CONCLUSIONES	99
Anexos	102
Bibliografía	103

INTRODUCCIÓN

La presente investigación aborda los discursos y prácticas de tres grupos humanos ubicados en distintas zonas de la sierra norte ecuatoriana, integrantes de un movimiento global denominado “regenerativo”, que se caracteriza por impulsar la cultura de la propagación de estilos de vida que establezcan relaciones de respeto y cuidado con la Naturaleza o Madre Tierra, posteriormente explicaremos a profundidad sus matices y vínculos.

Las comunidades y colectivos que componen el llamado movimiento regenerativo buscan reconectarse con la naturaleza volviéndola el eje central de su estilos de vida, todo ello dentro de un escenario de crisis ambiental, consumismo e individualización de las relaciones sociales. Dentro de estos grupos, se desarrollan tanto prácticas de sostenibilidad ambiental como formas de espiritualidad, en donde ambas tienen a la naturaleza como centro y son influenciados por una cultura híbrida que combina aspectos ancestrales y globales.

En este marco, algunos grupos emplean un tipo de migración poco estudiada, denominada “inversa o regresiva” en donde se crean estrategias para cambiar estilos de vida ciudadanos hacia un tipo de estilo de vida comunal que se desarrolla en espacios rurales, aunque no necesariamente llevando el estilo de vida rural tradicional¹. Algunos de estos grupos se encuentran ya ordenados bajo el sistema de las comunidades intencionales y otros se encuentran en un proceso de transición hacia ellas.

El enfoque de análisis se basa en la reconfiguración de las identidades que experimentan los sujetos que optan por iniciar un proyecto de vida en una comunidad intencional, es decir, un grupo humano que convive voluntariamente en un espacio determinado o un grupo que se reúne con la intención de generar un tal proyecto comunitario. De esta manera se ponen en evidencia transformaciones de los estilos de vida de personas de procedencia urbana que optan por vivir una vida en donde impere el sentido de lo comunitario en conexión con la naturaleza.

En medio de la transición desde la vida en las ciudades hasta la consolidación del proyecto comunitario, se entretajan identidades, subjetividades e imaginarios que buscan la realización de una nueva cotidianidad que responda a las ilusiones y

¹El sistema tradicional de *lo rural* se define por su participación en el mercado mediante la agroproducción y ganadería.

motivaciones de los sujetos que realizan el retorno al campo. En este proceso también analizaremos los retos a los que se enfrentan estas personas en su nueva vida al igual que las estrategias que desarrollan para adaptarse a nuevos espacios y dinámicas de vida. De igual manera nos preguntamos, ¿los nuevos estilos de vida adquiridos se asemejan a los de la zona rural receptora? ¿Cuáles son sus actividades y estrategias de integración al mundo rural? o si por el contrario se crean redes sociales independientes de las redes rurales?

Consideramos que el término de “comunidad intencional” posee un uso apropiado ya que lo “eco”, a pesar de ser una de las motivaciones centrales no es el único principio que motiva la formación de estos grupos. Al formarse estas comunidades convergen aspectos acerca de cómo vivir de una manera “alternativa”, incluyendo la dimensión social, económica, laboral y espiritual.

Analizaremos los elementos culturales que son incorporados en los nuevos estilos de vida, tales como la adopción de prácticas espirituales que se trasladan entre redes globales y la cultura tradicional local. Se analiza como a partir de la integración de individuos a círculos sociales relacionados con determinados movimientos globales y la matriz de la Nueva Era, se comparten discursos similares acerca de la reconexión con la naturaleza, la vida simple, la noción de comunidad y el retorno al origen y recuperación de prácticas ancestrales.

Consideramos importante este tipo de estudios en el campo de la antropología, ya que responden a la generación de nuevas formas de convivencia social a partir de comunidades en donde sus integrantes se reúnen voluntariamente con el fin de llevar experiencias de vida que distan de las formas de vida urbana que han llevado la mayor parte de la vida de los sujetos de estudio.

En base a los anteriores párrafos, hemos podido configurar la pregunta de investigación de la siguiente manera: ¿Cómo se van transformando los estilos de vida y cómo se reconfiguran las identidades de sujetos que han optado por llevar una vida dentro de las dinámicas de la comunidad intencional, y cuáles son las motivaciones y retos que los impulsan? En esta misma dirección nos hemos trazado los siguientes objetivos de investigación:

Objetivo general:

- Analizar y describir las motivaciones, retos y la paulatina transformación en los estilos de vida e identidades de migrantes y de potenciales migrantes de retorno al campo dentro de las dinámicas de la comunidad intencional.

Objetivos específicos:

- Analizar los factores motivaciones e imaginarios que se construyen sobre la ciudad y el campo.
- Analizar estrategias de sostenibilidad y autosuficiencia para migrar de zonas urbanas a rurales.
- Analizar la organización del trabajo, estrategias de sostenibilidad y espiritualidad centrada en la naturaleza.
- Analizar el reforzamiento de la identidad colectiva en las comunidades de intención mediante aspectos como la organización del trabajo, cotidianidad y convivencia social.
- Discutir el concepto de comunidad intencional y su relación con la cultura local y las redes globales.

Metodología y reflexión autoetnográfica

La perspectiva metodológica empleada en el transcurso de esta investigación corresponde al método cualitativo. La unidad de análisis está centrada en el concepto de estilos de vida e identidad de partícipes del denominado movimiento regenerativo. Las fuentes de información son principalmente las familias de procedencia urbana que se han trasladado al campo y aquellas que se encuentran en esta transición, aunque también se considera como unidades de recolección a las organizaciones, instituciones, centros y líderes que se crean o fomentan este tipo de migración como alternativas a las lógicas de vida urbanas, por lo tanto se realizó observación participante y entrevistas con líderes y representantes del Ecuador en el Consejo de Asentamientos Sustentables de América Latina.

Se utilizaron técnicas de recolección de datos cualitativas como la observación participante en la etapa pre-migratoria y post-migratoria. Se acentuó en las reuniones donde se teje la idea de comunidad y/o cuestiones preliminares, y se otorgó valor metodológico a la actividad denominada “rueda de los sueños”². Esta actividad se realizó en dos ocasiones en los encuentros del grupo denominado “La Comunidad”. Este método es realizado para generar en la comunidad naciente un sentido de identidad colectiva y énfasis en los sueños compartidos, en donde cada sujeto comparte a los demás su sueño o ilusión.

Este trabajo ha empleado tanto una metodología etnográfica como autoetnográfica, ya que en la realidad social investigada el autor es también sujeto de estudio. Los sujetos “investigador” e “investigado” no corresponden, en nuestro caso, con la clásica división de los roles dentro de la investigación antropológica, en este sentido éstos límites se difuminan con facilidad. Tampoco se trata únicamente de un trabajo autoetnográfico o autobiográfico, éste ha sido solamente un recurso investigativo y principalmente reflexivo. Al investigar dentro de comunidades de intención considero importante la expresión de una diversidad de voces que denoten factores generacionales y las diversas voces que conforman un grupo humano, y que al presentarlas juntas y entretrejidas, podamos captar e interpretar una realidad social tal como si apreciáramos un tapiz en la pared hilvanado con lana de varios colores.

A manera de breve contexto, la metodología autoetnográfica ha sido empleada principalmente por la antropología norteamericana, popularizándola dentro de sus investigaciones. La noción de autoetnografía bebe de las raíces de la autobiografía como recurso metodológico, aunque pueda parecer reciente, se considera mucho más antigua a la autobiografía que a la antropología en sí como método de investigación social, sin embargo desde la visión positivista, cuya hegemonía se difundió desde los inicios de la antropología como ciencia social, se considera a la autobiografía y autoetnografía como métodos poco objetivos (Pujadas, 2000). Sin embargo, a partir de las teorías postmodernas esta mirada ha cambiado. Al resaltar el importante papel de la subjetividad en las investigaciones sociales ésta ha dejado de ser considerada un método

² La Rueda de los sueños es un ejercicio utilizado por la metodología llamada “Dragon Dreaming”. Este método es realizado para generar en la comunidad naciente un sentido de identidad colectiva y énfasis en los sueños compartidos.

poco confiable y ha pasado a ser una fuente de información íntima de una realidad social.

Coincidimos en que desde el punto de vista de la autoetnografía la recuperación de la historia propia es herramienta metodológica valiosa para la investigación antropológica (Cornejo, 2011). A menudo los promotores de la metodología positivista la han tildado despectivamente como “subjetivista”, sin embargo, son “los sesgos subjetivos y personales, los que permiten evidenciar las diferentes posiciones, sensibilidades y experiencias individuales” (Pujadas, 2000, p.130). Son éstas experiencias individuales, dotadas del detalle etnográfico, las que se encargan de poner en manifiesto una realidad social y son materia prima para la reflexión heurística. En este sentido, el rescate de la memoria individual y propia es la manera en la que podemos confrontar los discursos unidireccionales y globales, en donde poseer cierta dosis de autoridad etnográfica permite entender a los fenómenos de una manera aterrizada, distante de los palacios mentales del academicista de biblioteca (Pujadas, 2000).

Al igual que Pujadas (2000), comparto la premisa de que la naturaleza de las actividades culturales son de carácter experimental y reflexivo, no es posible, entonces, estudiar un fenómeno social sin hacerse parte del mismo inmiscuyéndose con cierta profundidad. Si se pretende estudiar las propiedades del barro resulta menester meter los pies en el lodo, y si en esta actividad nos manchamos hasta las rodillas podremos hablar mejor sobre lo que significa estar embarrado. De esta manera podremos problematizar una postura propia política dentro del fenómeno que se estudia.

Ahora bien, ¿Por qué es importante estudiarse a uno mismo? El antropólogo entendido como estudiante de las diversidades culturales tiene el poder de trascender esta misma definición, ya que no investiga solamente al sujeto-otro, sino que es capaz de centrar su foco de atención en el mismo cómo una encarnación de los procesos sociales (Guerrero, 2010). De esta manera el antropólogo deja de ser solamente observador de una realidad concreta estudiada para convertirse en protagonista de la misma, y desde esta nueva posicionalidad emitir interpretaciones enraizadas a partir de la experiencia propia. En este sentido, la antropología reflexiva ha estado marcando tendencia en las investigaciones actuales, mientras que la antropología que estudia un “otro exótico” ha decaído ante la incursión de nuevos antropólogos étnicos que estudian sus propias realidades.

Limitaciones de la investigación y comunidades analizadas

Los límites de la investigación están trazados, primeramente, por el tema del mismo, que hace referencia a las migraciones urbano-rurales como factor para la transformación de los estilos de vida de los individuos. Por lo tanto, no indagaremos sobre casos de migraciones rural-urbano-rural ya que sería necesario otro acercamiento teórico-metodológico, sino que nos mantendremos en la fórmula urbano-rural solamente.

A pesar de que el tema se encuentra en auge a nivel global, el cambio de estilo de vida por migración hacia espacios rurales todavía es un fenómeno nuevo y creciente en el Ecuador. Una de las limitaciones importantes de esta investigación es la ausencia de una cantidad importante de informantes que hayan migrado y se encuentren ya asentados en una comunidad, vecindario o por su propia cuenta. Asimismo, ha sido relevante el hecho de que algunas familias de eco-asentamientos se han negado a ser entrevistados, ya que han preferido mantenerse al margen de las investigaciones académicas.

Ha sido un factor limitante en la investigación el no estudiar eco-asentamientos grandes, debido a que en el Ecuador actualmente las comunidades intencionales aún son pequeñas y están conformadas por personas que todavía se encuentran en la transición desde sus anteriores lugares de procedencia hacia los nuevos territorios por ocupar.

Contexto latinoamericano y global de comunidades intencionales y movimiento regenerativo

Esta investigación se basa en testimonios de tres grupos diferentes³ cuyo propósito central es reestablecer el contacto con la naturaleza, aunque de maneras diferentes. Por un lado, están los miembros de “La Comunidad”, grupo formado por cinco familias base que se juntaron con el objetivo de generar una comunidad en un espacio rodeado de naturaleza y vivir de una manera diferente lejos de la ciudad. La información que arrojó las entrevistas en este grupo hace alusión a los momentos previos a establecer y concretar el proyecto de la comunidad.

El segundo grupo son los residentes de la Comuna de Rhiannon, cuya diferencia se basa en que su proyecto ya está en funcionamiento y posee una cotidianidad con un estilo de vida comunal. Tomaremos en cuenta sus testimonios sobre el proceso previo que incluye sueños y motivaciones para posteriormente matizarlo con su cotidianidad y vida actual.

El tercer grupo se denomina Ayapuma Samay, un colectivo de personas que se reúnen en un espacio privado en las faldas del volcán “Taita Imbabura”. A pesar de que todavía no viven juntas en la montaña (se encuentran en *transición*), comparten el propósito de reunirse para vivir experiencias comunitarias de hasta quince días, en donde se realizan prácticas ceremoniales que posicionan a la naturaleza como el eje principal de sus vidas.

Piedad Viteri ha integrado por más de 20 años el movimiento regenerativo en Ecuador y es experta en ecoaldeas y colectivos cuyas prácticas buscan reestablecer una relación con la naturaleza. Para Piedad todo el movimiento está englobado con el término de lo *regenerativo*, es decir, “lo opuesto a la cultura degenerativa, ya que para regenerar hay que dejar de degenerar” (Entrevista Piedad V., septiembre 15, 2018). Piedad asocia este movimiento con “los guerreros del arco-iris, la profecía de que cuando ya todo está dañado, la gente de varios colores y varias razas se une para regenerar la tierra” (Entrevista Piedad Viteri, septiembre 15, 2018). Esta profecía hace referencia a las palabras de una mujer nativa americana de la tribu Cree, en donde se afirma que la tierra enfermará por la acción del hombre blanco, y que al acercarse la muerte de la humanidad despertaran guerreros de las cuatro razas del planeta, por esta razón serán

³Ver anexos para detalle de integrantes.

llamados “Guerreros del arcoíris” y recuperarán la armonía con la naturaleza y preservarán las tradiciones originarias (Tribu Arcoiris, 2011).

Los ríos fluirán limpios otra vez, los bosques serán abundantes y llenos de hermosura, y otra vez habrá aves y animales sin número. (...) y sus hijos nuevamente podrán correr libres y disfrutar los tesoros de la Naturaleza y de la Madre Tierra. Nuevamente se respetarán los poderes del planeta y de los animales, y la conservación de todas las cosas bellas se convertirá en una forma de vivir.” (Tribu Arcoiris, 2011).

Esta profecía ha sido interpretada por el movimiento regenerativo y se ha mimetizado con la difusión de la cultura nativa americana como consecuencia del proyecto globalizador. Esta profecía avala que los Guerreros del Arco Iris pueden ser personas de todos los continentes y culturas, tal como sucede con los miembros de este movimiento que crece a escala global. En este sentido el movimiento regenerativo es muy amplio, incluye a gente del campo y la ciudad, líderes religiosos y personas dentro de grupos espirituales⁴, ecoaldeas, permacultores, bioconstructores, y todos aquellos que optan por un estilo de vida ambientalmente sostenible. Lo que enlaza a todos estos “colectivos” como partes integrantes del movimiento es su actitud por generar, en palabras de Piedad, una cultura de la regeneración de la Madre Tierra y la Naturaleza.

Es por este hecho que para la presente investigación nos basamos en grupos relacionados con la formación de comunidades que implican una migración de la ciudad al campo y que hacen hincapié en la reconexión con la naturaleza como elemento de desarrollo espiritual.

Ahora bien, el movimiento regenerativo se caracteriza por ser un movimiento a escala global que elabora discursos y fomenta mediante colectivos, prácticas ecologistas que se fusionan con formas de espiritualidad ancestral, actividades sustentables y artísticas. De manera general, todo lo considerado alternativo al sistema de vida que rige en la modernidad. Dentro de este marco mundial existen las llamadas comunidades intencionales (denominadas también eco-aldeas) o casos individuales de familias que migran a zonas rurales en busca de otras opciones de vida.

Durante las últimas décadas se ha presenciado un fenómeno a escala global denominado migración inversa, cuyos actores principales son partícipes del movimiento regenerativo. Este proceso puede ser entendido como el movimiento que las nuevas

⁴Principalmente yoga, reiki, danzas de paz y demás aspectos de la espiritualidad New-Age.

generaciones, principalmente, realizan para un posible retorno al campo y la vida comunal, en el sentido de que sus desplazamientos son opuestos a los que generaciones anteriores realizaron. Consideramos que se trata, en gran medida, de un proceso de crisis urbana ya que específicos actores de la ciudad toman la decisión de movilizarse bajo este tipo de migración particular.

A nivel mundial, uno de los primeros trabajos sobre comunidades intencionales en espacios rurales fue el de Rodríguez (1991) que estudió el surgimiento de ecoaldeas en España, centrándose en las motivaciones, prácticas y visión del mundo de estos grupos, generando una tipología de los nuevos habitantes del campo. Carrillo (1997), por su parte y desde una perspectiva teórica, busca mostrar cómo se crean comunidades como una forma de vida alternativa a la modernidad. El estudio de Gonzáles (2010), centrado en un contexto de comunidades intencionales en Europa discute el concepto de comunidad y los agrupa principalmente según los enfoques de sustentabilidad.

Estos grupos se nutren de información compartida en ciertos círculos de redes sociales o por diversas organizaciones basadas en enfoques espirituales (neo-chamanismo, yoga, zen, entre otros), agroecológicos o de permacultura, en donde se fomenta el cultivo orgánico y la construcción natural de casas (bioconstrucción) como para la autosuficiencia, la conservación de la biodiversidad, nuevas formas de relacionarse con la tierra, vías para reducir la huella ecológica, formas de organización social comunitaria y toma de decisiones, educación alternativa y formas de espiritualidad que sacralizan a la naturaleza.

En el contexto de América Latina, Argentina aunque principalmente Colombia son los países en donde más se ha investigado acerca de las comunidades intencionales como parte de un movimiento global. El estudio de Emanuelli (2014) trata sobre la movilidad urbana hacia el campo y las tensiones entre dos grupos sociales (locales y migrantes) en Córdoba, Argentina. La investigación no parte desde la perspectiva de las comunidades intencionales, sino de familias individuales y grupos conyugales migrantes. Los resultados sugieren que la vida comunitaria genera una reconfiguración tanto en la identidad de los nuevos habitantes como en los lugareños.

El trabajo de Correa (2013) es el que más se acerca a nuestra línea investigativa y contexto social, ya que trabaja el concepto de estilo de vida en dos comunidades intencionales de Colombia: *Aldea Feliz* y *Atlántida*. El autor también estudia la creación de un sentido de comunidad, la cotidianidad, lógicas de sustentabilidad en medio de un contexto global y rural. Aunque no se estudia las ilusiones y motivaciones que impulsan a realizar este cambio en sus estilos de vida. Villareal (2017) estudia las mismas dos comunidades intencionales en Colombia, centrada en la noción de reconexión con la naturaleza y las formas de espiritualidad que surgen a través de ella. En un segundo estudio de la misma autora, se estudia la relación Humanidad-Naturaleza en el movimiento ecoaldeano, enfocándose en el estudio de la vida cotidiana, saberes y prácticas comunales (Villareal, 2018). Salamanca (2015) al igual que Rojas-Garzón (2013), estudia estas mismas dos comunidades intencionales enfatizando en lo que significa la experiencia de volver al campo a partir de una visión del mundo centrada en la noción del buen vivir.

Para Piedad Viteri en el Ecuador actualmente se gestan proyectos de transición comunal al campo tanto individuales como grupales (entrevista, 15 de septiembre de 2018), algunos de estos proyectos son ya una realidad y otros se consideran, según sus propios términos, *comunidades en transición* (Peter, 2010). Sin embargo, la historia de las comunidades intencionales en Ecuador es bastante nueva, a diferencia de Colombia en donde los primeros asentamientos empezaron en la década de los años setenta con el “ecopueblo” de Las Gaviotas en Guaviare (Salamanca, 2015). El primer proyecto del Ecuador es la denominada comuna de Rhiannon que inició en el año 2008, posteriormente surgió la eco-comunidad artística de Chambalambamba en Vilcabamba en el año 2012. Sobre la Comuna de Rhiannon, Donoso (2016) realizó una investigación desde los estudios de gestión social, en donde estudia los alcances de su sustentabilidad ambiental. Por su parte, Osher (2019), académico y fundador de una eco-aldea, relata acerca de los retos en la forma de organización comunal de Chambalambamba.

En el año 2012 surgió la Red Latinomaericana de Eco-aldeas en Colombia que posteriormente se transformó en el Consejo de Asentamientos Sustentables de América Latina (CASA Latina). Esta organización crea cada cinco años encuentros internacionales de miembros de comunidades sostenibles llamado “consejo de

visiones”. Actualmente Piedad Viteri lidera la creación del Consejo de Asentamientos Sustentables del Ecuador. El movimiento regenerativo o de comunidades intencionales se maneja a escala global y local, generando redes internacionales y locales.

Es importante considerar que la migración o éxodo del campo a la ciudad⁵ ha sido un tema desarrollado desde muchísimas perspectivas y matices, tales como migración por presión demográfica, imágenes coloniales de la migración del campo a la ciudad, mercados de trabajo y migración, movilidad laboral, etc. (Szasz, 1994) dentro de las ciencias humanas, sin embargo no se ha ido mucho más allá de la direccionalidad migratoria rural-urbana y poco se ha pensado en torno a una movilidad inversa, es decir, cambiando la fórmula rural-urbana a urbana-rural. Existen muy pocos estudios que atiendan esta problemática de desplazamientos de zonas urbanas a rurales, a partir de ser un tema escasamente trabajado, la necesidad de estudiar los procesos comunales de retorno al campo en donde la reconexión con la naturaleza se vuelve el eje central.

En el contexto de la producción antropológica latinoamericana, Argentina y Chile han sido los países donde más se ha desarrollado el tema desde la antropología y la sociología y desde una perspectiva de estudios de turismo. En la producción de literatura desde las ciencias sociales, se ha explorado sobre las motivaciones del migrante (Zunino e Hidalgo, 2010; Rainer y Malizia, 2015), el nivel de identificación con el territorio, la participación e impacto de estos actores en procesos sociales, políticos y rurales (Zunino e Hidalgo, 2010), los impactos de los migrantes la economía local, relaciones sociales (Rainer y Malizia, 2015), y las representaciones de ‘ruralidades idílicas’ (González, 2011; Rainer y Malizia, 2015).

Ahora bien, este panorama muestra diversos matices de estudios de migración ciudad-campo, sin embargo, no se ha explicado cómo este tipo de migraciones genera transformaciones en los estilos de vida a partir de la experiencia comunitaria y el establecimiento de una conexión con la naturaleza. Es debido a esta falta de estudios existentes en nuestro país que se vuelve viable una investigación exploratoria que

⁵Trabajos relacionados, aunque con marcadas diferencias, son los que estudian procesos de migración internacional (Hayes, 2014) o los de migración de amenidades (González, 2011; Rainer y Malizia, 2015; Zunino e Hidalgo, 2010, Moss, 1994, Gosnell, y Abrams, 2011) en donde el ideal de migración responde a la prolongación de la experiencia turística. El punto de mayor cercanía entre las migraciones inversas y de amenidad se halla en que “el atractivo natural está en el centro de la motivación o factor de atracción que el lugar ejerce sobre el proceso de cambio de residencia” (Zunino e Hidalgo, 2010, p. 2).

estudie estrategias y acciones previas a la migración, así como su cotidianidad y espiritualidades e impacto en las identidades y su relación con el territorio y las redes globales.

MARCO TEÓRICO

Identities en la cuerda floja: Estilos de vida y espiritualidad en contextos globales

Identities y Estilos de vida

Analizamos el fenómeno de las comunidades intencionales desde la perspectiva de las identities, es decir, desde aquel proceso de reflexión sobre sí mismo, sobre aquello que autodefine a los sujetos y les da un sentido de pertenencia a un pueblo, sociedad o grupo social (Guerrero, 2010). Analizamos la articulación de la identidad en cuanto a la reconfiguración y cambio de la misma desde dos aspectos fundamentales: la identidad individual y la identidad social o colectiva. Esta doble característica se debe a que en la conformación de este tipo de comunidades confluyen intereses propios, búsquedas personales y también el seguimiento de tendencias globales que alimentan identities sociales (Vera, 2002). Nuestro interés es analizar las identities que se crean dentro de las comunidades de intención y cómo su adopción implica cambios en los estilos de vida de las personas.

La identidad individual puede explicarse en términos de la identidad del yo, a partir de un sentido psicosocial en donde queda de manifiesto la propia constitución del sujeto. En este sentido, damos cuenta de un proyecto individual que consiste en la construcción de determinadas narrativas personales mediante procesos reflexivos que expresan las motivaciones y sueños propios que generan un proceso de autodefinición del yo (Vera, 2002). En este sentido, la capacidad reflexiva de los individuos y/o colectivos implica desarrollar una reflexión sistemática sobre la propia vida, en donde se conjugan la esfera mental, emocional y corporal de los individuos (Giddens, 1995).

Ahora bien ¿Qué comprendemos por el yo? Este concepto es también conocido como «*self*» o «*propio ser*». El yo es visto como el proyecto que realiza el individuo consigo mismo, por lo tanto se ve marcado por lo que el individuo *hace* por el yo (Giddens, 1995). La dinámica que rige la identidad del yo genera una serie de transformaciones a lo largo de la vida: se hace y se rehace continuamente. De esta manera la identidad del yo se define por su naturaleza móvil, esto significa que no es estática, ya que se producen cambios en el yo debido procesos subjetivos cuya finalidad es la construcción de una vida con sentido y coherencia (Giddens, 1995).

La autopercepción del yo se encuentra inmersa dentro de una unidad social, es decir, la percepción propia de los individuos se sitúa dentro de una colectividad, y es en esta relación que se crean un determinado tipo de identidad que manifiesta el sentido de pertenencia y adhesión a dicha colectividad (Vera, 2002). En este sentido, la identidad del yo refleja la estructura ideológica del grupo al que pertenece; los individuos desarrollan una identidad ligada a un grupo social que puede en ocasiones ir más allá de la clase social, ya que lo más importante es su definición sobre las elecciones y preferencias del grupo. Nos situamos, de esta manera, en el terreno de la subjetividad, ya que esta contempla las ilusiones, sentimientos, modos de percepción, afecto, pensamiento, deseo, temor, etc., que animan a los sujetos actuantes pero también a las formaciones culturales y sociales que modelan, organizan y generan determinadas “estructuras de sentimiento” (Ortner, 2005, p. 25).

De igual manera, el concepto de identidad funciona siempre en doble sentido,

ya sea que se hable de identidad del yo (aspecto individual), o de Identidad Social (aspecto negociado con la colectividad) el concepto se utiliza en ciencias sociales siempre que hay necesidad de un puente conceptual entre los niveles de análisis individual y colectivo [...] el concepto de identidad es utilizado con significados contrastantes, a veces haciendo alusión a la singularidad, y a veces refiriendo lo compartido (Vera, 2002, p.273).

Más allá de esta doble característica conceptual que rige a las nociones de subjetividad e identidad, vinculamos esta última categoría con la noción de estilo de vida, ya que la identidad del yo refleja su manifestación en todos los ámbitos de la vida de la persona (Giddens, 1995). En nuestro caso de estudio, la noción de estilo de vida es fundamental ya que hace referencia a la búsqueda de ciertos individuos para encontrar coherencia con su propia conciencia acerca de cuál es la mejor manera de vivir, afirmando que se trata de la naturaleza. Este concepto arroja luces sobre cómo ciertos individuos adoptan determinadas formas y estilos que derivan en la constitución de una nueva cotidianidad marcada por una serie de cambio de hábitos y maneras de abordar la vida.

El concepto de estilo de vida tiene ya un historial en las ciencias sociales, sin embargo ha existido una importante diversidad de definiciones del mismo. En las condiciones de vida actuales todos poseemos un estilo de vida particular (Giddens, 1995). Así, por estilo de vida entendemos el

[...] conjunto de prácticas más o menos integradas [...], [que] implican 1) la elección entre una pluralidad de posibles opciones y más que ser «transmitido» es «adoptado». [...] Los estilos de vida son 2) prácticas hechas rutina [que] están reflejamente abiertas al 3) cambio en función de la naturaleza móvil de la identidad del yo. (Giddens, 1995, p.105-106) (Números añadidos por el autor).

Esta definición posee tres dimensiones que son fundamentales e inherentes en este concepto: La posibilidad de elección entre numerosas variables de estilo de vida; la adopción o incorporación del mismo y su posterior reflejo en rutinas y prácticas que dan forma al estilo de vida y, finalmente, la identidad que se reconfigura a partir del nuevo estilo de vida adoptado. Estas elecciones y sus influencias globales, las maneras de adopción de un estilo de vida ligado a la naturaleza, y los cambios en las identidades es el material que revisaremos en los capítulos posteriores.

A partir de la primera dimensión, la elección entre plurales posibilidades de estilo de vida, consideramos la existencia de un “abanico de posibilidades” como cualidad intrínseca de las sociedades contemporáneas, donde “un porcentaje elevado de personas aspiran a nuevas posibilidades de estilo de vida” (Zahar, 2002, p.168). Estos casos se presentan muy comunmente al momento de tratar con decisiones sobre donde vivir, en qué trabajar, de qué manera vivir, etc. En la modernidad actual, todas estas desiciones son influenciadas por un “muestrario” de posibles estilos de vida globales que se rozan unos con otros.

La conformación de los estilos de vida surgen a partir de las elecciones, que al ser plurales implica que los individuos no toman una, sino varias decisiones que van modelando un estilo de vida particular y que van re-reconfigurando una identidad propia, mediante el apareamiento de nuevos hábitos que son incorporados (Giddens, 1995, p. 107-108).

Al igual que la noción de identidad que empleamos, es importante preguntarse, de manera general, si los estilos de vida son una manifestación individual o grupal. Aunque se trate mayoritariamente de un fenómeno grupal es posible que una persona haya conseguido desarrollar un estilo de vida específico. La discusión, por consiguiente, siempre considera ambas formas de estudio, la del sujeto y la social como parte de un mismo fenómeno (Veal, 1993, p.242).

La segunda dimensión de los estilos de vida que presenta Giddens, hace referencia a la adopción e incorporación de prácticas rutinarias en los estilos de vida. Los elementos que forman los estilos de vida se caracterizan por estar *incorporados* en los sujetos o grupos. Estos elementos no hacen parte de un proceso de transmisión cultural, sino, son adoptados según el marco de elecciones que hemos revisado (Dumont, 2015). Estos elementos consisten en actividades y hábitos que devienen en comportamientos rutinarios que forjan una cotidianidad acorde a un determinado estilo de vida (Dumont, 2015; Veal, 1993). En esta investigación (capítulo cuarto) analizamos los hábitos adquiridos en la creación intencional de una nueva cotidianidad marcada por la convivencia comunal y contacto con la naturaleza por parte de sujetos con experiencias de vida ciudadanas.

Ahora bien, es importante preguntarse ¿por qué cambian los estilos de vida de las personas? los cambios se realizan por las resistencias de las personas a determinados estilos culturales en pos de que el individuo o grupo de individuos encuentren *coherencia* en sus estilos y vida diaria (Veal, 1993; Giddens, 1999). La manera de llevar esta coherencia consiste en vivir una cotidianidad que se vuelve un reflejo de las subjetividades personales, ya que el sujeto es concebido como “un ser existencialmente complejo, que siente, piensa y reflexiona, que da y busca sentido” (Ortner, 2005, p. 28).

Este sinsentido moderno puede traducirse en la ausencia de coherencia entre lo que las personas sienten y quieren para su vida y lo que viven en sus vidas reales, conlleva a que las personas opten por querer transformar sus estilos de vida. Al no ser llevaderos otros estilos de vida por ejercer presión psicológica y social sobre los individuos, muchas personas se ven obligadas a cambiar e incorporar nuevas rutinas en su vidas ya que su sistema de creencias y personalidad se lo exigen (Veal, 1993, p. 244-245).

El concepto de habitus de Bourdieu nos puede ayudar a aclarar estos cambios. Para Bourdieu el habitus consiste en esquemas de percepción y acción de experiencias pasadas, individuales y colectivas, capaces de asegurar su reproducción en el tiempo mediante constantes actualizaciones, generando disposiciones que tienden a ser transferibles (Bourdieu, 2007, p. 88-89). A partir de las limitaciones que perciben en sus vidas, los individuos tienden a re-pensar sus estilos de vida, especialmente por el

hecho de notar otros estilos de vida aledaños de sus círculos sociales, de esta manera “esta toma de consciencia permite una transferibilidad entre un estilo y otro” (Dumont, 2015, p.95).

De esta manera, el habitus posee disposiciones *duraderas* y *transferibles*. Se considera duraderas a todas las disposiciones que han sido adquiridas desde la infancia y poseen cierta “mecanicidad” en su desenvolvimiento, no cambian su funcionamiento a pesar de que las condiciones de existencia varíen. Por otro lado, el conjunto de disposiciones transferibles hacen referencia a su capacidad de transformación o de intercambio según el agente se desenvuelve en campos sociales diferentes (Martínez, 2017). Esta

[...] transferibilidad [es] posible por la intensidad que tienen las disposiciones y las condiciones de vida que evolucionan a lo largo del tiempo. [...] el estilo de vida evoluciona según los procesos de negociación operados por los individuos entre las condiciones sociales y disposiciones individuales (Dumont, 2015, p.95).

Los procesos de negociación que se dan entre estructura social y disposiciones son los responsables de la variación de estilos de vida a partir de cómo los individuos re- piensan su existencia y toman riesgos para realizan dichos cambios (Dumont, 2015). En este sentido, los procesos identitarios corresponden a dichos procesos de negociación, cuyo resultado son acuerdos y desacuerdos sobre quienes somos (Vera, 2002). De esta manera, nuevos estilos de vida pueden transformar las rutinas y cotidianidad de individuos y grupos de individuos en donde las elecciones que se toman no se refieren únicamente a cómo desenvolverse en el mundo, sino a quien ser, es decir, corresponden a procesos de nuevas búsquedas de identidad (Giddens, 1995).

La tercera dimensión se refiere a la reconfiguración de la identidad del yo, Giddens define a la identidad del yo como “el yo entendido reflejamente por el individuo en función de su propia biografía” (Giddens, 1995, p.295). Bajo esta definición, las narrativas propias que los individuos o grupos de individuos tienen sobre si mismos por eje central sus identidades. Al ser la biografía una narrativa con sentido propio esta pertenece a las normativas personales que reflejan el entorno cultural y social.

La biografía, considerada como una narrativa que debe tener un sentido propio perteneciente a las normativas personales y del entorno cultural y social. Para que la narrativa como proyecto de futuro sea previsible y

ordenada, confiable y segura, los individuos del posmodernismo construyen su identidad (Zahar, 2002, p.166-167)

En este sentido, cada individuo que forma parte de las comunidades de intención va construyendo una narrativa propia bajo la influencia de formas de pensamiento, sentimiento y acción que promueve el movimiento regenerativo. Sin embargo, otros aspectos como la historia personal pasada, gustos e intereses personales y sesgo familiar modifican estas narrativas. En nuestro caso de estudio, analizamos en el primer capítulo el ejercicio de la “Rueda de los Sueños”, como ejercicio de creación de una identidad colectiva en donde se van escogiendo entre todos los miembros de una comunidad en transición ciertas posibilidades de estilo de vida, asimismo profundizamos sobre la relación entre el sistema de creencias (subjetividad) y coherencia con estilo de vida.

La identidad del yo, al ser la constitución de los sujetos, trata, de esta manera, sobre la estructura interna de los individuos. Sin embargo, esta estructura no es independiente ni funciona por sí sola, ha sido conformada en base de una condición social o de un grupo social (Zahar, 2002). En las reuniones periódicas para la creación de un proyecto comunitario del grupo autodenominado como “La Comunidad”, se generaron diversos tipos de narrativas que expresan ilusiones individuales y al mismo tiempo van modelando una forma de pensamiento colectivo que va define una nueva identidad.

Ortner considera a la subjetividad como la base de la agencia, en el sentido de que “adopta la forma de deseos e intenciones específicas dentro de una matriz de subjetividad: de sentimientos, pensamientos y significados” (Ortner, 2005, 29). Dentro de esta matriz se aloja el yo, que lo entendemos como el “proyecto del individuo, constituido por las acciones que este individuo realiza por el yo” (Giddens, 1995, p.99). El «yo» se relaciona directamente con la agencia de la persona, es decir, las estructuras con las que el individuo “vive y decide su realidad a partir de las ideas y acciones emprendidas por ella misma y el grupo social al que pertenece” (Dumont, 2015, p.5).

Los individuos reconfiguran sus identidades con la finalidad de contextualizar sus narrativas personales a partir de los constantes cambios en la vida diaria que experimentan en la posmodernidad (Zahar, 2002; Giddens, 1995). De esta manera "cuanto más post-tradicionales son los entornos en los que se mueve un individuo, más

se relaciona el estilo de vida con el núcleo mismo de la identidad del yo, su creación y reconstrucción" (Giddens, 1991, 81).

¿Qué implica esta reconfiguración de la identidad respecto a sus estilos de vida? Al momento en que la identidad del yo se ordena y recrea con la toma de decisiones de cara a su futuro, experimenta transiciones o pasajes de vida que están influenciados por el factor riesgo, ya que estos pasajes implican abandonar (parcial o casi totalmente) sus anteriores estilos de vida, con la finalidad de tomar nuevas oportunidades que ayuden a superar ciertas tribulaciones subjetivas de los individuos. Ejemplos de estas transiciones pueden ser abandonar el hogar, tener nuevas relaciones, cambiar de trabajo, mudarse a otras espacialidades, etc. (Giddens, 1995). Para Giddens, esta reconfiguración denota la naturaleza móvil de la identidad del yo, en el sentido de sus cambios y transformaciones (1995).

Globalización y espiritualidad

Modernidad, movimientos globales y desorientación contemporánea

A partir de la Revolución Industrial uno de los pilares principales del proyecto de la modernidad empezó su consolidación a nivel global. Un profundo cambio tecnológico ha permeado en casi todo el orbe y esta operatividad instrumental se ha caracterizado por la imposición de fuerzas productivas sobre la naturaleza, considerada como un recurso utilitario del hombre (Echeverría, 2011). Este proceso no ha cesado, por el contrario, con la consolidación del capitalismo la naturaleza pasó a ser percibida como mera mercancía, en la actualidad la problemática se refleja en los efectos del extractivismo y las consecuencias del cambio climático.

Un segundo pilar, fundamental de la modernidad, se erigió con el movimiento de la Ilustración, en donde el mundo entró en un "proceso de racionalización" (Weber, 1918; Prado, 1994; Guerrero, 2010). Este proceso continuó sin freno con el positivismo, y ha crecido en el mundo occidental a tal punto que la razón ha sido elevada en un pedestal y se ha convertido en máximo referente⁶ (Canclini, 1989).

Según Chul Han, vivimos en una *sociedad del rendimiento*, lo cual genera un tipo de trabajador que es un sujeto autoexplotador o *animal laborans*. Este tipo de sujeto se

⁶El capítulo tercero aborda esta discusión, incluyendo elementos como el desencantamiento y reencantamiento del mundo.

explota a sí mismo de manera voluntaria, ya que se instaura en él la noción de que es amo de sí mismo, en un escenario marcado por la ilusión de libertad, que en realidad es una “*libre obligación* de maximizar el rendimiento” (2012, p.30). Esta auto-explotación genera un exceso de trabajo en donde la dualidad víctima/verdugo, amo/esclavo, patrón/obrero, no es claramente diferenciable (2012, p. 31-32).

Ahora bien, las consecuencias sociales de estos dos aspectos de la modernidad han cambiado las formas de socialización en Occidente. En este sentido la globalización ha difundido en el orbe la individualización de las sociedades. Este fenómeno moderno constantemente se impone “sobre la tradición ancestral del comunitarismo, es decir, sobre la convicción de que el átomo de la sociedad no es el individuo singular sino un conjunto de individuos, un individuo colectivo, una comunidad” (Echeverría, 2011, p. 120).

Para Wirth, la individualización social se concentra principalmente en áreas urbanas, en donde el anonimato general reduce a las relaciones sociales a la transitoriedad. Esta característica influye enormemente en el paso fugaz y superficial de las relaciones sociales contemporáneas, por lo cual el individuo ve limitado su sentido de participación dentro de un grupo social (Wirth, 1962).

Es necesario resaltar que América Latina comparte este proceso por pertenecer a Occidente, pero hay que tomar en cuenta que en su seno sobreviven, de un pasado no tan lejano, muchas formas de vida comunitaria en donde la familia persiste con gran fuerza. Por el hecho de que la modernidad ha escurrido una cultura individualista que se ha instalado principalmente en las ciudades, es precisamente de ahí de donde surgen propuestas de cambio de estilo de vida.

Dentro del movimiento regenerativo y en comunidades intencionales la mayoría de sus integrantes han vivido y crecido en ciudades, por ello los discursos que se repiten y critican están centrados en el estilo de vida urbano. Este impacto puede resumirse en aspectos como la desconexión humana con la naturaleza, el tiempo como recurso limitado, las formas de vinculación con los demás, la influencia de las nuevas tecnologías en la vida cotidiana (Charbonneau & Gauthier, 2001). Este modelo de socialización individualista han generado que “el proceso de autodefinición o formación y mantenimiento de la identidad se torne desafiante” (Vera, 2002, p.277), por lo cual

consideramos que estas identidades se encuentran en la cuerda floja, al estar siempre en búsqueda de sentido y coherencia con su propia conciencia.

En este sentido, ciertos cambios importantes del yo se han generado en las condiciones de la modernidad, basado en sistemas abstractos en donde lo local se reordena con lo universal y el individualismo es el punto referencial, ha tenido por consecuencia que las personas tengan profundos interrogantes ante la sensación de vacío y desconcierto general. En este panorama se da la búsqueda de la identidad y realización del yo que consiste en realizar las ilusiones y motivaciones de los sujetos (Giddens, 1996).

La cultura difundida en la modernidad pone en descubierto la desorientación del sujeto, en donde la superficie no dejar mirar la profundidad y las personas presentan profundas fragmentaciones (Ortner, 2005). En el individuo, modelo de la sociedad racional, “el presente se encuentra siempre ya rebasado, vaciado de contenido por la prisa del fluir temporal, sólo tiene una realidad instantánea, evanescente. El consumismo de la vida moderna puede ser visto como un intento desesperado de atrapar el presente que pasa ya sin aún haber llegado” (Echeverría, 2011, p. 81).

Ante el panorama del individualismo en las sociedades modernas, marcado por cambios en las dinámicas económicas, políticas globales y desconcierto sobre las identidades, han ido emergiendo movimientos globales que se caracterizan por ser una masa heterogénea debido a sus intereses e inclinaciones (Turrión, 2007). Sus propuestas han influenciado y presentado diversos matices de estilos de vida que pasaron a ser un reflejo de las aspiraciones particulares de ciertos movimientos globales.

Los movimientos globales, como fenómeno de la modernidad, son capaces de articular acciones colectivas que incluyen las iniciativas de las instituciones sociales pero también las rebasan. Su impacto puede explicarse mediante la difusión a escala mundial de información mediante la creación de redes globales (Turrión, 2007). En nuestro caso de estudio, el movimiento regenerativo es el movimiento global inmerso, que se nutre de prácticas y discursos del ecologismo (en el sentido de protección y regeneración de la naturaleza y en formas de relacionarse dejando la menor huella de carbono con ella), el comunitarismo (en el sentido de la recuperación del sentido de vida en comunidad) y las denominadas espiritualidades de la Nueva Era.

Las condiciones de la modernidad han permitido el surgimiento de redes globales, que consisten en circuitos sociales donde converge y se difumina la cultura global con la cultura local o tradicional. El motor que dinamiza estas redes son las movilidades a nivel planetario, los flujos migratorios, la “circulación mercantil de bienes culturales y el difusionismo operado por medios electrónicos de comunicación” (De la Torre, 2007, p. 129).

Al mencionar que hay un espacio de convergencia entre la cultura local o tradicional con la cultura global, nos enfrentamos a un escenario en donde lo global se relocaliza, es decir, prácticas y discursos globales entran en flujos de libre circulación transterritorial que a su vez tejen circuitos humanos en redes globales (De la Torre, 2007). En un proceso que es complementario, lo tradicional se trasloca⁷ en “la manera en que las tradiciones se ponen en circulación por redes globales y la manera que se usa y resignifica en otros contextos culturales y geográficos”⁸ (De la Torre, 2007, p. 129).

Este proceso de doble filo en donde lo local se globaliza y lo global se localiza, conlleva a la realización de nuevos estilos de vida marcados por una forma de pensar y actuar “glocal”, en términos de Moreno (2011), este concepto explicativo hace referencia a la necesidad de contar con los “intereses generales y las perspectivas e intereses locales” (Moreno, 2011, p.25). Ahora bien, más allá de que éste concepto pueda ser didáctico para entender un fenómeno de mayor complejidad, nos abre el camino para entender las maneras en que se genera una cultura híbrida.

Para De la Torre, la “hibridación cultural parte del reconocimiento de nuevas síntesis culturales que se gestan a partir del contacto entre dos o más marcos culturales”. Este encuentro es posible gracias a las redes globales que se tejen, permitiendo de esta manera que culturas dispersas en el tiempo y espacio se trastoquen una y otra vez, generando nuevos híbridos que devienen en nuevas identidades que sobrepasan “los contornos de las tradiciones, las continuidades étnicas y las historias aceptadas” (2014, p. 36-37).

⁷ En el caso de las espiritualidades con raíz ancestral pueden ser “nativistas, indígenas, populares, tradiciones locales, folklore nacional, o mediante rituales y símbolos dominantes” (De la Torre, 2007, p. 129).

⁸ En el capítulo cuarto ampliamos esta discusión al analizar una caminata de poder en un contexto neo-indio y neo-chamánico.

En este sentido, se explican prácticas de grupos humanos que buscan experiencias comunales y espirituales dentro de una matriz global. Tanto en la comuna de Rhiannon como en Ayapuma se realiza un ceremonial⁹ cuyo origen cultural es la nación amerindia Lakota, sin embargo, el ritual se ha expandido por todos los continentes en donde se han hibridado aspectos de la propia localidad con elementos del ritual Lakota que se han globalizado. En Ayapuma, el doble contacto cultural se ha dado entre la influencia de esta nación nativa norteamericana con saberes y prácticas propias de la cultura indígena del Imbabura.

Es común encontrar individuos principalmente de Europa, USA y toda América Latina que comparten prácticas y un cuerpo discursivo similar. El Camino Rojo¹⁰ es un claro ejemplo de este proceso, ya que en él se expresa una cultura globalizada pan-indiana que se ha esparcido fuertemente en toda América Latina aunque su origen cultural sea la cultura prehispánica Azteca y Siux-Lakota. En este intercambio se ha dado una fusión cultural en donde se generan culturas híbridas en donde las nociones de tiempo y espacio se trastocan (De la Torre, 2014).

El contorno de las espiritualidades: entre la tradición y la globalización

Ante los efectos analizados de la globalización, tales como la pérdida progresiva del sentido de comunidad o la desorientación de los sujetos, se crean en la modernidad identidades en búsqueda de resignificación. En este contexto, emerge una espiritualidad que actúa como ancla para el barco de la tormenta de altamar. Partimos de la definición de

espiritualidad como una forma [...] de acceder a la experiencia de lo sagrado y lo trascendental, se remite a la vivencia de una conexión del yo interior con el cosmos “exterior”, que lo envuelve, lo abarca, lo trasciende y con ello le da sentido [...]. La experiencia de resignificación [...] en conexión con las fuerzas de la naturaleza y no como opuesto a ellas. (De la Torre y Gutiérrez, 2016, 155).

Los estilos de vida que se buscan construir por sujetos que se encuentran en un proceso de reconfiguración de sus identidades (principalmente jóvenes-adultos de 36 años en

⁹La ceremonia dura quince días y es llamada “búsqueda de visión”. El ceremonial consiste en un ayuno ritual por parte de los “buscadores”, que se hallan en busca de una visión para sus vidas.

¹⁰El Camino Rojo es un movimiento pan-indianista de saberes ancestrales que se expandió en América Latina y el mundo a partir de viajes que realizó Aurelio Díaz por el mundo (Scuro, 2016).

promedio) se articulan con la noción de espiritualidad como búsqueda de unidad con los ancestros y una naturaleza que vuelve a reencantarse y que enseña a vivir en armonía con el cosmos (De la Torre y Gutiérrez, 2016).

La espiritualidad a la que nos referimos ha sido abordada desde de la autodenominada Nueva Era, específicamente en círculos sociales “neo-indios” y “neo-chamanicos modernos occidentales que responden al movimiento contra la mecanización y el desencantamiento de la naturaleza, el cosmos y el ser humano” (Scuro, 2016, 83).

Modern western shamanism focuses on nature`s holistic experiencing, which not only tries to bind humans back to the cosmic unity but also allows for a (re)sacralization of living nature. This religious 'charging' of the philosophy of nature is then ritualized and formalized within the neo-shamanic context. (Stuckrad, 2002, 792).

Ambos círculos suelen estar relacionados entre sí ya que el neo-chamanismo surgió en “un contexto de modernidad/colonialidad re-exotizante de lo indígena” (Scuro, 2016, 83). Según De la Torre (2014), en ambas esferas sociales se ha desarrollado una línea identitaria que aboga por la restauración de la cultura ancestral y combina aspectos de varias culturas tradicionales de diversas localidades. Estas facetas se combina ya que existen los denominados “polinizadores espirituales”, sujetos que circulan a nivel global y tejen las redes de la Nueva Era combinando elementos de culturas tradicionales de diversos orígenes (De la Torre, 2007).

Ahora bien, dentro de la matriz de la Nueva Era se generan continuamente nuevos “menús a la carta”, es decir, se combinan e hibridan elementos de tradiciones antiguas dentro de un nuevo cuerpo cultural ecléctico en contextos modernos (De la Torre, 2014). Algunos movimientos neo-nativistas o neo-chamanes que toman la postura de “rescate de la auténtica tradición” (De la Torre, 2007, p. 129) suelen rechazar estos términos y lo critican por el hecho de que la Nueva Era

nació como un movimiento de espiritualidad alternativa que promovía un nuevo modelo de consumo (natural, saludable, auténtico, espiritual, armónico con la naturaleza, de producción artesanal) diferente al consumo materialista del capitalismo, hace un par de décadas fue retomado por las agencias publicitarias para promocionar productos estetizados con el sello New Age (De la Torre y Gutiérrez, 2016, p. 165).

De esta manera, el rechazo consiste en que estos hibridismos culturales se han transformado en un modelo de consumo que fomenta productos y experiencias “light” que se encuentran alineadas con el sistema capitalista, siendo apropiadas por un turismo espiritual rentable (Carozzi, 1999). En este sentido, quienes critican la noción de la Nueva Era fomentan el rescate y la continuación de las prácticas ancestrales, entendidas no como un pasado inerte, sino como una antigüedad vital que es capaz de despertar la memoria del origen que reside en el ser humano (Guerrero, 2010).

Las nociones empleadas por los propios sujetos de estudio, al rechazar el término de Nueva Era, proponen que su búsqueda consiste en ser depositario de una tradición antigua, no con fines comerciales sino espirituales. Las ceremonias y prácticas que son parte de la espiritualidad de algunos de estos grupos, constituyen un camino de conocimiento, en el sentido de que representa la columna vertebral de sus vidas, sobrepasa la moda o la simple curiosidad, constituye una forma de vida que busca coherencia con las raíces propias. Para Santiago Andrade, amauta y líder de la comunidad de Ayapuma en Imbabura, el intento de las prácticas ancestrales y espirituales consiste en cuidar

el camino para acceder al conocimiento de la naturaleza, de nuestra propia naturaleza. Guardar costumbres y ritos que nos hacen saber de nosotros y conocer al ser humano. No son simples creencias, son prácticas rituales antiguas que despiertan la conciencia y el conocimiento. No son una religión, no son un dogma, son tradiciones que dan sentido a la vida, devuelven el propósito a la existencia [...] Son más que la Nueva era, son la memoria de la vieja era: la historia. (Andrade, 2013)

Considero importante que luz de la teoría incluya el pensamiento y entendimiento abstracto de los mismos sujetos que dan vida a una investigación, no sólo como un recurso metodológico sino como una verdadera fuente para comprender las realidades sociales que desde la antropología nos cuestionamos. Sin embargo, a pesar de que los sujetos de estudio rechacen y no se identifiquen con la noción de Nueva Era, por considerarla fruto de procesos modernos cuando su búsqueda se centra en lo ancestral, éste término permite entender un fenómeno de espiritualidad global presente en las comunidades intencionales, debido a las redes transcontinentales e intercambios culturales que existen en estos círculos¹¹.

¹¹No obviaremos, por lo tanto, esta noción en los capítulos siguientes.

CAPÍTULO UNO:
Desilusión del mundo e ilusión de una vida nueva:
Proyecciones e imaginarios sobre la ciudad y la naturaleza

En este primer capítulo nos centraremos en el momento previo a la migración inversa, es decir, en las ilusiones y proyecciones que se generan a niveles colectivos sobre la posibilidad de vivir un estilo de vida diferente, fuera de la urbe. Asimismo revisaremos los imaginarios que se crean acerca de la ciudad, la comunidad y la naturaleza, analizando la dimensión sagrada que se le otorga a la naturaleza, el sentido de la vida en comunidad y el significado de llevar una vida simple.

1.1. Ilusión e imaginación de nuevos estilos de vida en la migración de retorno

Comprendemos la categoría de “ilusión” como factor motivacional que refleja los sentimientos y expectativas de los sujetos que buscan migrar al campo. Su importancia radica en que es el motor principal que lleva a la realización de reconexión con la naturaleza mediante procesos migratorios inversos. Podemos localizar a “la ilusión inmersa en el mundo interior, en el mundo de la subjetividad” (Goycochea, 2003). De esta manera, concordamos sobre las dinámicas y el papel de la ilusión de Goycochea en los migrantes:

La fuerza principal o el motor de la acción migratoria es de carácter subjetivo, ésta se encuentra inscrita en el mundo interior de los sujetos y se construye en la estructura de los sentimientos y de las expectativas inmateriales, que cobran fuerza y se consolidan a través de la ilusión. (Goycochea, 2013, p. 37).

Esta definición no excluye a los colectivos, ya que son los procesos subjetivos individuales los que influyen las tendencias e inclinaciones a nivel social. La ilusión puede comprenderse también como los “sueños” de las personas y colectivos, más no nos referimos al mundo onírico, ni tampoco al término de inconsciente freudiano, sino como los ideales y construcciones internas que los sujetos trazan para sí mismos.

En el marco de la consolidación de un proyecto migratorio regresivo, la ilusión puede ser definida como *ilusión de salir/dejar*, en el sentido de cambiar las dinámicas propias de un espacio por las de otro: la ciudad por el campo. Así, la ilusión se muestra como un estado subjetivo que se genera a partir de la búsqueda de mejores condiciones de vida e imágenes positivas (Altamirano, 1996) que tienen los sujetos acerca del espacio rural o ecológicamente rico.

Ahora bien, la concepción de imaginación también resulta fundamental para el estudio de los procesos migratorios, sean estos inversos o no. Appadurai la define como una práctica social caracterizada por un conjunto de imágenes que parten del mundo subjetivo y que poseen un sentido de proyectividad (Appadurai, 2001). Es así como los sujetos “se proyectan vidas posibles para sí y para los otros” (Goycochea y Ramírez, 2013, p. 36) mediante el ejercicio de la imaginación. En este caso, la nueva realidad deseada¹², se proyecta en espacios rurales y la actual vida en las ciudades queda desvalorizada.

La imaginación se diferencia de la fantasía y la contemplación, en el sentido que éstas pueden diluirse y ser de naturaleza quimérica, mientras que la imaginación, desde su cualidad proyectiva, es la que catapulta las acciones posteriores. La imaginación es utilizada como herramienta de generación de posibilidades de estilos de vida para el futuro, es decir, posee una naturaleza proyectiva que buscará ser realizada (Appadurai, 2001). Por lo tanto no debe tomarse a los sujetos que realizan la práctica de la imaginación como utopistas, sino como individuos y colectivos que trazan posibilidades de vivir de forma diferente.

La imaginación como categoría de análisis posee una relación de tipo complementaria con la de ilusión, ya que una se nutre de la otra y mantienen un estrecho lazo debido a que se ubican en el mundo subjetivo de los migrantes. La ilusión se nutre de imágenes fabricadas por la imaginación y las dota de un factor afectivo y motivacional, sin embargo estas imágenes no son solamente de carácter emocional, sino con frecuencia la práctica de la imaginación genera estrategias para acceder a otras posibilidades de vida.

Esta proyectividad de la imaginación, mediante acciones concretas, va forjando un estilo de vida deseado que se refleja afectivamente como una ilusión. Tanto “los imaginarios, [como] la “ilusión” pueden interpretarse como reflejo a las tensiones emocionales a las que el actor se ve envuelto ante un horizonte local constreñido y limitado por lo que necesita proyectarse hacia otros lugares en los que se presentan formas y estilos de vida diferentes” (Goycochea, 2003, p. 73).

De esta manera, los tres grupos de investigación se han valido de esta cualidad proyectiva de la imaginación y mediante el motor de la ilusión buscan la consecución

¹² Durante todo este capítulo se presentará los matices de la nueva vida que imaginan las personas que migran.

del proyecto migratorio que busca la reconexión con la naturaleza. Es importante resaltar que la imaginación no es solamente proyectiva, ésta genera también imaginarios, en este caso sobre la ciudad, la comunidad y la naturaleza que son la base de las decisiones de los migrantes de retorno.

1.1.1 La ilusión de vivir en conectividad con la naturaleza.

Las consecuencias del cambio climático a nivel global son evidentes: las inundaciones, sequías, derretimiento de glaciares, pérdida de la diversidad de especies animales y vegetales. Siempre que se revisa las causas del cambio climático, el ser humano aparece cómo responsable, causas como la deforestación, contaminación del agua y el aire se le atribuye a sus actos, y partir de la Revolución Industrial este proceso fue llevado a escalas que atentan contra la vida en el planeta. La deforestación es realizada fundamentalmente por actividad humana. En busca de obtener mayores terrenos para la agricultura y ganadería, se talan anualmente miles de hectáreas de bosques nativos, lo cual es una amenaza para toda la diversidad de vida del planeta. La deforestación a escala global “es una de las principales causas del cambio climático, ya que la capacidad de los bosques para retener carbono disminuye a medida que estos se pierden” (FAO, 2018, p.58). La pérdida de bosques continúa en aumento, ya que los registros de 1990 al 2015 demuestran que la superficie forestal decayó del 51,3% al 46,4% (FAO, 2018). Se considera que América Latina como región ha perdido entre 1990 y 2015 alrededor de 70 millones de hectáreas en bosques nativo (FAO, 2018).

La contaminación de los ríos y la polución del aire tampoco presentan un escenario alentador, indicadores de la Organización Mundial de la Salud sostienen que todos los países de Latinoamérica se encuentran por debajo de los estándares adecuados de exposición a partículas contaminantes (Galindo, 2019b). Esta contaminación del aire se concentra en las grandes ciudades, principalmente en Ciudad de México, Bogotá, Lima, Santiago de Chile y Brasilia en donde los niveles de contaminación están siendo considerados graves problemas que dificultan la salud de toda forma de vida (Galindo, 2019). La contaminación de ríos y fuentes de agua corre una suerte similar, ya que el 70% de las aguas residuales en América Latina no tienen ningún tipo de tratamiento y regresan a los ríos en estado de contaminación (FAO, 2014).

Coincidimos con Guerrero al referirnos a la noción de búsqueda de una reconexión con la naturaleza, o con lo que queda de ella. Nos referimos no a la visión de Occidente sobre la misma basada en la apropiación de recursos y producción de mercancías cuya consecuencia ha sido introducir a la humanidad en esta crisis ambiental sin precedentes, sino se aboca a una mirada que reconoce en la naturaleza la vida y el ilusionarse con esta reconexión puede asemejarse a pretender regresar para vivir en un “paraíso prometido”.

Para Guerrero (2010), la noción de naturaleza no ha de ser percibida como un “otro”, no hay, por lo tanto, una idea de separación sino de inmersión, ya que la naturaleza es ese “uno mismo”. Así, el ser humano está incrustado en la naturaleza cómo un molde de plata que contiene una piedra preciosa. Así, la naturaleza adquiere cualidades espirituales y sagradas porque sostiene la existencia del ser humano, “que resuelve sus necesidades dentro de la naturaleza” (p. 109).

Movimientos ecologistas, nacionalidades indígenas y colectivos han venido defendiendo esta noción y luchando por ella desde hace décadas en medio de un panorama ambiental desalentador. El Ecuador se convirtió en pionero mundial al ser el primer país en reconocer a la Naturaleza o Pachamama como sujeto de derechos en el año 2008 con la constitución de Montecristi, lo cual significó un cambio del modelo antropocéntrico al modelo biocéntrico (Gudynas, 2016).

A nivel global se han sumado varias iniciativas similares que buscan dar alternativas a la crisis ecológica generada por prácticas extractivistas, sin embargo estas propuestas han sido abandonadas en la práctica (Acosta, 2009). Rescatable de este proceso ha sido la visibilización de un debate que concibe a la naturaleza no solamente como propiedad o recurso de valor dentro del mercado capitalista, sino una naturaleza como el conjunto de ecosistemas que sostienen la vida en nuestro planeta (Acosta, 2009).

Ahora bien, la reconexión con la naturaleza puede tomar varias vías de manifestación, una de las principales radica en la ilusión de tener contacto con la tierra, lo cual implica la apreciación de las cualidades de la naturaleza como espacio vivo. Mathías de la Comuna de Rhiannon afirma que

[...] somos una parte ínfima de un cuerpo vivo que es la tierra, que la misma agua nos da todo, a los animales y vegetales, nos da la vida en conjunto con el sol, que nos da toda la energía que tenemos. [...] Vamos a trabajar en la tierra para que seamos más felices y la tierra sea más feliz también. (Mathias L., entrevista, 13 de abril de 2018).

Regresar a la tierra o conectarse con la naturaleza están íntimamente ligadas a una búsqueda de realización afectiva pero principalmente a un “enraizamiento” que conlleva un estilo de vida tranquilo, donde se vive el día a día y se experimenta una relación directa con la naturaleza, siendo posible encontrar espacios para establecer un contacto con la propia interioridad y convivencia comunal.

Parte de este retorno al origen yace en re-establecer prácticas agrícolas para obtener alimento de primera mano, más no obteniéndolo de los supermercados como en la dinámica de las ciudades. De esta manera se crea una relación con la Madre Tierra basada en el cuidado, el respeto y sobre todo la gratitud por su generosidad. Así piensa Mathias Libermann para quien “la tierra es muy generosa, es nuestro origen, una abundancia de corazón cuando estás trabajando con la tierra, siempre te va a devolver con mucha abundancia de fruta y alimento” (Entrevista, 13 de abril de 2018).

Para Santiago Andrade, taita y líder del grupo Aya Puma¹³, reconectarse con la naturaleza no debe confundirse con la actual moda ecológica, según el “le es difícil a la gente de ciudad tomar contacto con la naturaleza como se debe, no solamente en el afán de *fitness* de ahora de ir a caminar y estar más guapo, sino de verdad hacer un contacto con sus raíces”. Este contacto referido se expresa mediante una visión del mundo centrada en la naturaleza como regidora de la vida. Para Santiago el volver a conectarse con la naturaleza implica la comprensión de que “ese bosque que crece, esa naturaleza que está ahí eres tú, [...] el bosque y la montaña te influencia en ti en todo sentido, en tu carácter, en tu manera de pensar, en tu manera de ser” (Santiago A., entrevista, 5 de marzo de 2018). Esta visión sitúa al ser humano como parte íntegra de la naturaleza, no como un ente separado de la misma que la emplea como si se tratase de una herramienta o una fuente de recursos naturales para extraer. El bosque tiene la capacidad de enseñar, de curar y purificar al ser humano siempre y cuando éste presente respeto y sensibilidad por la vida que ahí habita.

La mayoría de las tradiciones indígenas del mundo se han caracterizado por poseer una visión donde las fuerzas de la naturaleza están animadas. Dentro de la amplia manera de entender los procesos de la vida en la cultura andina, se considera la existencia de espíritus que animan las montañas llamados “Apus”, asimismo se considera vivos a

¹³“Espíritu del Puma” en lengua Kichwa.

espíritus que habitan dentro de ciertas piedras sagradas y fuerzas trascendentes (Avelar, 2009). En este sentido, el Taita Santiago proviene de un linaje de curanderos tradicionales de Imbabura que tenían contacto con los “*valientes*” a los espíritus del cerro de Mama Cotacachi, siendo aprendiz de los conocidos Taitas de Peguche y Cotacachi Marcos y Manuel (Diario de Campo, 11 de julio de 2019).

Otra forma en la que se expresa este animismo, consiste en la percepción acerca de vivir en *unidad con la naturaleza*, no solo optando por vivir en el campo, sino sosteniendo una buena relación con las plantas, animales y naturaleza en general. Este hecho implica deshacerse de ciertas costumbres adquiridas de la ciudad y la modernidad cuya consecuencia radica en la pérdida de pertenencia al entorno natural. El volver hacer contacto con las raíces, con la memoria de los ancestros, se ve reflejada en un propósito relacionado con la búsqueda de la armonía, la paz o la felicidad con la Tierra:

En el campo hay más paz, más tranquilidad, no hay caos, no hay pitos de carros, no stress, acá también la vanidad desaparece un poco (David C., entrevista 4 de marzo de 2018). (Aya Puma).

[...] para vivir de otra manera hay que regresar al origen, la solución está en nuestras manos, [...] es regresar al origen para conectarse con la tierra y el cielo (Israel J., Diario de Campo, 18 de noviembre de 2017). (La Comunidad).

[...] ya con el hecho de que podamos vivir en un lugar donde podamos plantar todo tipo de plantas, tener animalitos, tener una armonía con todo lo que tenemos... y así con ese pensamiento de meternos a la tierra, los orígenes y sus saberes... ¡nos va a ir bien! (Alejandro J., Diario de Campo, 11 de septiembre de 2017). (La Comunidad).

De esta manera podemos comprender la noción de volver al origen cómo el retomar el contacto con los espíritus vivos que habitan en la naturaleza, la intención de conectarse con las fuerzas trascendentales del cielo y la tierra y, finalmente, rescatar saberes ancestrales que dan un sentido de volver a las raíces culturales. En este último sentido, Alejandro de La Comunidad cuenta que le “interesa aprender a cocinar como hacían nuestros abuelos, sembrando, cuidando y cosechando el maíz, me gustaría aprender a preparar chicha de jora” (Alejandro J., Diario de Campo, 11 de septiembre de 2017)

Debido al hecho de que la noción de retorno al origen hace alusión al vivir con ciertas prácticas relacionadas con la tierra y el entorno natural, nos estamos refiriendo, de esta manera, a la generación de nuevas percepciones sobre el *bienestar*, un tipo de bienestar diferente a la idea que se propaga en las ciudades:

Pienso que lo más importante es seguir tu propia idea de vida rica, realmente de vida rica, que no sea pensar “estamos consumiendo demasiado en la ciudad”. Tenemos una vida muy estricta con poquitas cosas, no, para mí eso no es, para mí es vivir tu propia idea de una vida rica y eso es lo que he visto en Rhiannon. Helen y Nicki no se imaginaron nunca que iban a tener tanta gente, ellas solo quería vivir de la manera que querían vivir, fueron al campo, con mucha inteligencia encontraron maneras de ser congruentes con su idea de vida rica. (Mathias L., entrevista, 13 de abril de 2018). (Comuna de Rhiannon).

Esta noción de bienestar tiene similitudes con el concepto de *Sumak kawsay*, sin embargo, es importante realizar ciertas aclaraciones, desde sus definiciones hasta sus usos y apropiaciones. La traducción del Kichwa más común es “buen vivir” aunque algunos trabajos (Acosta, 2013) sugieren que más exacto es la noción de “vivir en plenitud”. El origen del concepto se remonta a las culturas indígenas de la Cordillera de los Andes, particularmente en Bolivia, Perú y Ecuador. La noción hace referencia a la armonía cósmica entre el ser humano y todo lo existente, esparciéndose por “todos los ámbitos de la vida, en lo económico, lo social, lo político, lo cultural, pero sobre todo, en lo espiritual, de una existencia no para el acumular y el tener, sino para el ser” (Guerrero, 2010, p.487). Así, el Sumak Kawsay es la vida en plenitud que busca el equilibrio entre lo material y espiritual (Macas, 2010). Para Guerrero (2010), el buen vivir más que “un enunciado constitucional [es] una actitud que se encarna en la vida cotidiana” (p.333), una actitud que “entrelaza el sentir, el pensar, el decir y el hacer, ahí está el secreto del buen vivir” (Guerrero, 2010, p.64).

De esta manera, la semejanza con la idea de bienestar que se gesta en las comunidades intencionales radica en que ambas se basan en un principio común: el cuidar de la naturaleza para vivir en plenitud desde un sentido de comunidad. Para Macas “no es posible la convivencia del Sumak Kawsay y el sistema actual” (Macas, 2010, p.16) debido al abuso extractivista sobre la tierra pero principalmente porque no hay una fuerte noción del bien comunitario.

Ahora bien, la noción del *Sumak Kawsay* ha sido apropiada por diversos sectores políticos del Ecuador. Por un lado, ha sido adoptado por la constitución en el año 2008, hecho que fue considerado un hito desde los movimientos de defensa de la naturaleza. Sin embargo, mucho se ha criticado que el Sumak Kawsay apareció solamente escrito

en las páginas de la constitución, más no ha contribuido a actuar desde la equidad social que propone.

Uno de los usos dados al Sumak Kawsay es el de constituirse como propuesta conceptual capaz de sustituir la idea tradicional del progreso. La calidad de vida que es modelo en Occidente, basada en el consumismo, es incompatible con el Sumak Kawsay, que busca cimentar estilos de vida sustentados en siglos de conocimiento indígena acerca de cómo convivir con la naturaleza y apreciar su belleza (Acosta, 2013). En este sentido, los colectivos del movimiento regenerativo no conciben un modelo de bienestar completo dentro de “la selva de cemento”, sino impulsando el ideal de vivir en comunidad, de una manera simple no consumista y en respeto con la Madre Tierra.

La percepción sobre la naturaleza, su belleza y armonía es una motivación importante en la creación de proyectos comunitarios en espacios rurales. Así se expresa David de Ayapuma, Alejandro, Jackie, Felipe y María José de La Comunidad:

Mi memoria me dice que tengo que volver al campo y estar en el campo, mis últimos años de vida, tengo 43 años, los quiero pasar en el campo, porque el campo es el edén más bello del mundo entero. (David C., entrevista 4 de marzo de 2018).

Vivir conectado de manera distinta, sueño estar en ese estado, fuera del tiempo, y estar en un lugar hermoso, hermoso, viviendo en un paraíso. (Alejandro J., Diario de Campo, 11 de septiembre de 2017)

Me he visto muy feliz en un lugar verde con mucha agua (Jackie L., Diario de Campo, 18 de noviembre 18, 2017).

Me imagino máquinas que hagan cosas maravillosas en armonía con la gente con el medio, imagino unas casitas bien bonitas, acogedoras. (Felipe F., Diario de Campo, 11 de septiembre de 2017).

Cuando me imagino la comunidad, me imagino un terreno muy fértil, todo verde, donde están las casas, muchos árboles, me imagino mi hijo con otros niños corriendo y me imagino el huerto, un huerto un lindo (María José R., Diario de Campo, 18 de noviembre de 2017).

Ahora bien, esta misma percepción de la naturaleza que tienen los migrantes puede ser idealizada e idílica, ya que representa el volver a un espacio re-encantado, armónico y paradisiaco, lo que no significa, de ninguna manera, que ésta visión sea ingenua o irrealizable ya que implica organización y entablar proyectos elaborados que mueven recursos de todo tipo.

Los intereses de los migrantes no son solamente contemplativos o idílicos, ya que poseen una conciencia clara acerca de la responsabilidad sobre el cuidado la misma. David, de Ayapuma dice: “yo tengo que cuidar de este lugar, cuidar sus altares, es un propósito que tengo conmigo mismo, llegué a este lugar a cuidarlo” (David C., entrevista 4 de marzo de 2018). La naturaleza se presenta como el espacio idóneo para los proyectos sustentables, en donde se ilusiona cuidarlo y preservarlo para las próximas generaciones. “Es un futuro sustentable para nosotros, para vivir de una manera más armoniosa, en donde las generaciones siguientes también puedan vivir en un ambiente más tranquilo” (Mathias L., entrevista, 13 de abril de 2018) (C. R.). De esta manera, podemos observar intereses entrecruzados que bien pueden ser idílicos y al mismo tiempo de cuidado ecológico.

Para quienes ya han empezado su proyecto en el campo, esta consecución implica modificaciones en los estilos de vida asociados a nuevos retos. Para Santiago Andrade “el poder hacerte responsable de un espacio tan maravilloso te cambia la vida de todas las maneras, la responsabilidad de custodiarlo, de tenerlo, de conseguir el recurso para sostenerlo y también moverlo” (Santiago A., entrevista, 5 de marzo de 2018).

Mathias lleva la cuestión más allá, él afirma que los espacios regenerativos que se crean en el campo son ejemplo frente a varios de los problemas que la ciudad presenta. Este nuevo modelo se caracteriza por el desarrollo de actividades sustentables que sirvan de ejemplo y eduquen a los sujetos urbanos y de esta manera poder tener una incidencia en las prácticas de la ciudad, para volverla un espacio donde el sentido de re-establecer la relación perdida con la tierra pueda hacerse posible:

Imagino que esos lugares, las ecoaldeas puedan tener una influencia en la ciudad y así ser parte de la cultura de las ciudades, hacer intervenciones en las escuelas para que los niños sepan cuidar el huerto, cuidar animales, tener una relación con la naturaleza con lo que nos da el alimento, que puedan entender de donde se están alimentando que es la tierra, que en el propio contacto de su mano con la tierra un día les va a llegar fruta y también creo que en la ciudad hay muchos espacios que se pueden volver huertos, espacios de socialización, porque en la ciudad la gente no se conoce entre vecinos, se puede hacer una huerta compartida con tus vecinos en donde cada uno pone su mano en la tierra y está en conexión con la tierra y las plantas, y así poder estar en contacto con los demás, hacerse amigos con sus vecinos y pasar un tiempo de relajación y conexión diferente de lo normal a lo que se acostumbra en las ciudades (Mathias L., entrevista, 13 de abril de 2018). (C.R.)

1.1.2 El sentido de la vida en Comunidad

El sentido de comunidad se presenta opuesto a las mayormente difundidas dinámicas sociales de la vida urbana y moderna. Frente al modelo basado en el individuo, se fomenta un modelo basado en el grupo o colectividad en donde las dinámicas están empapadas de un sentimiento de familiaridad y el compartir se vuelve prioritario:

Es gracias al compartir, es como que traje la mochila y se me olvidó el cargador del celular, y uno piensa “no, yo necesito tener mi cargador para mi celular”, “no necesito tener mis cosas”, y no, aquí la familia te presta el cargador o la ropa, lo que necesites, la mayoría de ropa que yo tengo en Quito, he comprado bastante, y luego llegas acá y está el “free-shop” y realmente no necesitas más, se comparte, y justamente me doy cuenta de cuando no comparto y pienso “este es mi café, mi te, y me hago tal cosa” y luego tienes el ejemplo de gente que comparte y comparte, y luego empiezas a compartir más y más. Justamente lo opuesto al individualismo, justo lo contrario a la ciudad donde uno está acostumbrado a pensar así, o sea tienes tu familia pero el rato en que te quedaste sin plata, ¿Qué hago? Y vienes con esa mentalidad acá y te das cuenta que tienes ¡todo!, me dolió el estómago y la Luna hizo un té que me curó en media hora (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

Lo que más me quedó es el amor incondicional, el sentirme en casa y vivir con mi familia, me dio esta seguridad al nivel emocional (Mathias L., entrevista, 13 de abril de 2018).

Uno de los mensajes que surgieron a partir del ejercicio de la “Rueda de los Sueños” de “La Comunidad”, muestra cómo la noción de comunidad para integrantes del movimiento regenerativo parte desde el plano afectivo, interior y subjetivo.

Ahora que te conozco a vos, que les conozco a ellos desde hace un poco de tiempo atrás, como entablar ese cariño y entre todos hacer familia, unidos, cosas que afuera no hay o es tan difícil [...], yo me imagino esto... esto mismo, esto... lo que está pasando ahorita es lo que yo me imagino... ese es mi sueño principal, este acto de familiaridad, de sentirse entre todos, de volvernos niños, ese es mi sueño. [...] La comunidad nos hace ver que tiene tal cual, que necesita, que tiene, que no tiene... cómo podemos apoyarle el uno al otro y cómo apoyarnos entre todos (Alejandro J., Diario de Campo, 11 de septiembre de 2017).

[...] en la ciudad estamos rodeados de mucha gente todo el tiempo pero nuestra comunidad es muy pequeña, de la familia y un grupo de amigos cercanos, el resto del tiempo caminas en la ciudad y ves a un montón de gente pero no los conoces, hay un anonimato en la ciudad, es como te hablaba, no quiero decir problema, pero esta onda de estar solo, en la ciudad como estoy rodeado de gente pero cuando yo escojo estoy solo y nadie me conoce, en cambio acá en el campo no, es tu familia, y tu familia más grande (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

Las experiencias que se buscan con este tipo de migración son una respuesta al vacío que experimenta el yo de muchas personas, hasta ahora, en su vida normal en las ciudades. La percepción de los migrantes se basa en la sensación de un tipo de soledad en medio de la multitud de la ciudad y al mismo tiempo se revaloriza el campo como espacio donde es posible recuperar un añorado sentido de familia grande, de proyecto de comunidad. Para Helen la idea de comunidad, “de vivir con gente, es la mejor manera de vivir, porque la sociedad es más individualista y cada uno se va a su casa y cada uno solo queda con sus cosas” (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018).

En algunos casos, la esperanza de vivir en comunidad se presenta también como una oportunidad de sanar ese viejo yo forjado en las ciudades, mediante el apoyo de la familia grande, la comunidad se presenta, pues, como sostén de sanación y apoyo mutuo:

Mi sueño es sanar, creo que tiene que ver con eso, para eso estoy aquí. Ir sanando la rabia que siento a veces por estar desconectado y dentro de eso me imagino viviendo con un grupo de personas que me apoyen, que yo pueda apoyarles. [...] Un sitio muy bonito donde podamos vernos con alegría y cumplir objetivos juntos, que cuando aparezca un objetivo en común la comunidad apoye, y por qué no contaminar de esto a los alrededores (Felipe F., Diario de Campo, 11 de septiembre de 2017).

Helen y Nicki son dos mujeres inglesas de clase media que han sido la fuerza principal en la creación de la comuna de Rhiannon, decidieron migrar a Ecuador debido a una experiencia que las desilusionó sobre el ideal del desarrollo. Mientras ambas trabajan en Kenia en proyectos de desarrollo pudieron aclarar que aquella no era la dirección que buscaban dar a sus vidas.

Con el tiempo nos dimos cuenta que todo este imaginario del desarrollo, no estábamos bien convencidos con toda la política que va con eso, y no fue donde queríamos llegar. Creo que nos quedamos un poco con este sentido, las dos [con Nicki] teníamos este sentido de hacer con la vida algo que tuviera sentido, no solo trabajar y gastar dinero y ya, o sea ¿para qué? Creo que fuimos hacer este trabajo del desarrollo con la idea de querer hacer algo en la vida y después estamos mal. [...] Entonces se nos vino la idea de hacer la comuna y había unas partes bien claras como la idea de comunidad, de vivir con gente, que es una mejor manera de vivir, que la sociedad es más individualista y cada uno se va a su casa y cada uno con sus cosas, con esta forma de vivir en comunidad, que es más sostenible yo creo [...] y la idea de crear un lugar de sanación, eso siempre fue claro desde el principio, mucha gente está buscando algo diferente que la sociedad ya no les da, para sanar a ti mismo y ver a donde voy (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018).

Los integrantes del grupo “La Comunidad” pertenecen a la clase media quiteña, son un grupo de amigos (cinco parejas con sus hijos) que se reunieron con el propósito de crear una comunidad. Jackie L. describe de manera clara el ideal del estilo de vida que buscan los miembros de este grupo:

Es reconectarme, resetear eso que tengo como aprendizaje de vida, de cómo se debe vivir, como capaz volver al inicio, a nuestras raíces, adquirir de nuevo esa forma de vida tranquila, que se toman el día a día y lo viven... reconectarte con la tierra y esos saberes... por eso me gustaría que allá gente nativa que nos pueda enseñar, porque es algo que hemos perdido, ese conocimiento nuestro, yo siento que lo he perdido. Que sepamos cómo se vivía antes aquí, nuestra cultura a fondo, nuestros festejos, como se trabaja la tierra, como vivían antes. (Jackie L. Diario de Campo, 18 de noviembre de 2017).



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Píntag, 2017). Diario de Campo. Píntag.
Descripción: Reunión del grupo “La Comunidad”, conociendo un terreno en Píntag.

A pesar de que los testimonios de Helen y Jackie corresponden al de mujeres que han crecido en contextos sociales muy diferentes en los cuales la modernidad ha sido experimentada en diferentes intensidades, ambos discursos parecen provenir de una misma matriz en donde se aprecia una marcada búsqueda de sentido de vida, de vivir de una manera pacífica en la naturaleza y reconectando con saberes ancestrales para vivir enraizados.

Santiago Andrade relata que el proyecto comunitario de Aya Puma consiste en recuperar las maneras ancestrales de organización comunal. Este rescate se presenta como una forma de resistencia para preservar la memoria ancestral frente a las formas de organización actuales. Santiago cuenta que

Las comunidades en general ya no están organizadas como antes (consejos de ancianos, de guerreros, de mujeres) donde se lograba una participación mayoritaria del pueblo, sino que la estructuración moderna (presidente, vicepresidente, etc.) ha dejado de lado uno de los principios mismos del Saber Ancestral: la participación comunitaria como expresión de bienestar. El anciano ya no es la autoridad máxima y el político ya no conserva el honor de servir (Andrade, 2013).

La estructura de comunidad que mayormente se desarrolla en las ciudades se basa en el modelo piramidal-jerárquico en donde todos los miembros de un grupo deben responder y obedecer los dictámenes del presidente, o del jefe en el caso de las comunidades laborales. Pero la propuesta de Santiago consiste en un criterio ancestral de organización andino, donde lo más importante es la participación comunitaria tanto en las decisiones cómo en las actividades diarias de las comunidades.

1.1.3 Vivir una vida simple

Vivir una vida simple es una propuesta de estilo de vida que posee dinámicas diferentes a las que se desarrollan tradicionalmente en espacios urbanos, en este sentido, la proyección de la Comuna de Rhiannon se basa en que “es posible vivir sencillamente y en paz, con tiempo para trabajar, descansar y jugar” (Rhiannon, 2017). Generalmente el sujeto ciudadano realiza incontables actividades en un mismo día, su tiempo de recreación es limitado y sus prácticas no están relacionadas con el cumplimiento directo de las necesidades primordiales.

En el sistema que rige el mundo urbano, se crea un orden de estilo de vida donde los sujetos dedican aproximadamente dos tercios de su tiempo entre actividades laborales, desplazamiento, trámites, etc. Un estudio denominado “Global Traffic Scorecard” de la consultora de transporte “Inrix” afirma que los quiteños perdieron en el 2018 un promedio de 167 horas atascados en el tráfico (Inrix, 2019).

Actualmente existen más de 7,000 millones de personas en el mundo, de los cuales el 55% corresponde a personas viviendo en ciudades (Banco Mundial, 2019), es decir, aproximadamente 3,850 millones viven en áreas urbanas. De este total de población urbana, solamente el 20,7% (800 millones) tienen actividades laborales relacionadas con el abastecimiento de alimentos (FAO, 2014, p. 2) y se prevee que “la correspondiente demanda mundial de alimentos crecerá un 50% en 2050 (FAO, 2018, p.10), lo cual

coloca a las ciudades bajo una dependencia alimentaria importante. Este escenario muestra a la ciudad como ente parasitario en relación a la producción de sus propios alimentos. De manera general, “los residentes en las ciudades son consumidores, no productores de alimentos; a medida que se hacen más numerosos en relación con los habitantes rurales, la carga de producción de alimentos sobre estos últimos se vuelve mayor” (Latham, 2002, p. 45).

Y es que no fue hasta el inicio de la era industrial cuando, con la aparición de las primeras urbes modernas, se procedió al gradual abandono de aquellas prácticas saludables y sustentables (el consumo de productos locales, sobretodo) que habían preservado los poblados originarios; fue entonces cuando los asentamientos urbanos perdieron el sentido de la escala y del equilibrio (Flaquer, 2011, p. 120).

La ciudad se caracteriza, por consiguiente, por su incapacidad de satisfacer sus necesidades propias alimenticias en un encuadre que se presenta cada vez más crítico debido a la amplia y creciente densidad poblacional. Este sistema es criticado por los migrantes y se propone un estilo de vida simple o alternativo, con el fin de no continuar reproduciendo este orden establecido de la ciudad:

Hoy muchos lo llaman alternativo porque una gran parte de la humanidad vive ahora para trabajar y trabaja para juntar dinero y con el dinero comprar el alimento y todo lo que necesitan. Esta vida que se puede llamar alternativa es en donde todo está en un mismo lugar (Mathias L., entrevista, 13 de abril de 2018).

Para mí es bastante eso de cuando ves que no necesitas mucho, no tienes presión de hacer dinero para la vida, porque en realidad la vida no necesita todas estas cosas. Si puedes poner una casita con un countainer ya tienes casita! Aunque sea pequeña, simple, mejor eso, en mi opinión, mejor tener eso a tener un arriendo [y una deuda larga con el] banco. Esas son decisiones que la gente toma pero creo que no lo ven como decisión, o sea yo decido vivir sin auto porque así no tengo que mantener un auto, para mí es mucho mejor. En vez de comprarte un auto y de ahí estás como enganchado a esta cosa que tienes que buscar el dinero para mantener. Veo las cosas que la gente compra, yo hago mi propia pasta dental y de ahí no necesito casi nada de cosméticos (risas) un poco de bicarbonato para lavar la ropa, no voy al supermercado y me compro shampoo y jabones y cremas, maquillaje, mil cosas, que a la gente quizás les gusta y bueno, está bien, pero para mí, en realidad necesito comer (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018).

Yo reduzco mis necesidades a cosas más simples y una vez que las tengo cubiertas ya me queda el día a día para vivir. Si ya tengo que comer, en donde dormir, entonces muchas veces la gente ya tiene cubiertas esas cosas pero no se detienen a pensar los paraqués, creo que es por toda la información y cosas que hay en la ciudad que hace que la gente no piense y solo siga a la manada (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018).

Una vida simple se constituye, de esta manera, como una vida en donde se trabaja para satisfacer de manera directa las necesidades básicas dentro de una atmósfera de apoyo mutuo y relaciones sociales distendidas. Se busca así satisfacer mediante la práctica del HTM (Hazlo tu mismo) todo tipo de necesidades que van desde productos de aseo, cocinar siempre la comida propia, hasta construir viviendas empleando materiales locales y la misma tierra del sitio. La noción de vida simple se canaliza a través de la autoabastecimiento alimentario y autosatisfacción de las necesidades dentro de la misma comunidad.

Esta noción de vida argumenta que la tierra y naturaleza circundante es la proveedora de la abundancia, en donde hay todo lo necesario para la satisfacción de las necesidades primordiales. Esta propuesta de vida se contrapone a la dinámica urbana en donde es común desplazarse largas distancias desde el hogar hasta el sitio de trabajo o estudio. Para Mathías se resume de la siguiente manera:

Vivir una vida simple es vivir una vida en donde uno puede relacionarse con su entorno directo, despertarse en un lugar con otras personas, con animales, que cada uno va cuidar al otro y que juntos vamos a trabajar aquí mismo, por eso es simple, no vamos a tomar ningún metro para irnos a otro lugar, vamos a trabajar juntos en una misma tierra en la que vivimos, que nos da sombra, aire, fuego y agua. (Mathias L., entrevista, 13 de abril de 2018).

De esta manera, se construyen discursos donde se expresa el afán por deslindarse de las dinámicas urbanas, cuyas características son rechazadas y se fomenta valores relacionados con la naturaleza y su organicidad, creando imaginarios sobre una idoneidad del espacio rural y perdiendo el atractivo de la ciudad como espacio deseado. Una vida simple busca ser al mismo tiempo un estilo de vida alejado de las complicaciones y tramitología urbana, en donde el espacio comunal es capaz de dar a los individuos todo (o casi todo) lo indispensable para vivir según su noción particular del bienestar.

Las proyecciones de los sujetos son dirigidas a satisfacer la naturaleza móvil del yo, es decir, el “yo” de los migrantes que no se contenta con la situación de vivir en las ciudades, al momento en que cristalizan la migración al campo están realizando los nuevos deseos del yo. Anhelos que cambian o se “mueven” según se va moldeando su visión de la vida y se van generando nuevas posibilidades de estilos de vida.

La ilusión y las imágenes positivas del campo que desarrollan los migrantes de retorno, no se presentan como simple fantasía, sino como posibilidad de catapultar futuras acciones. En este sentido, se crean lógicas acerca de la posibilidad de vivir de otra manera, ya que “la ilusión [...] no es un deseo, es algo que puede ocurrir en la realidad [...] y se orienta dentro del campo de la necesidad” (Goycochea, 2003, p. 31). De esta manera, la ilusión se transforma en necesidad y se crea un ciclo de retroalimentación entre ambas, lo cual actúa como motor que impulsa nuevas acciones con la finalidad de satisfacer estas necesidades.

1.2. Desilusión del mundo moderno: Imaginarios sobre la vida citadina

Para los migrantes de retorno, la ciudad representa el espacio en donde las lógicas y dinámicas de la modernidad convergen. Al carecer la urbe del sentido mágico de la vida y estar centrada en comportamientos racionalizados se genera un tipo de desilusión del mundo, ya que se enfrentan día a día ante un horizonte constreñido.

Este proceso de desencantamiento del mundo se encuentra profundamente ligado al proceso de racionalización del mundo (Weber, 1918; Prado, 1994; Guerrero, 2010), pudiendo afirmar que se trata de un mismo fenómeno. Para Prado (1994), este proceso latente en el mundo occidental está cimentando en la hegemonía de la razón, que no implica necesariamente un mundo más justo o apropiado para que vivan los seres humanos -ya que genera bienestar en algunos y conflictos en otros- sino uno fundamentado en el juicio riguroso de la razón. De esta manera, los estilos de vida racionalizados del mundo occidental provocan en ciertos individuos conflictos debido a llevar un tipo de vida no acorde a estos parámetros de bienestar racionales.

La racionalización del mundo ha encontrado en el progreso científico su principal herramienta mediante el cual ejerce dominación sobre muchos ámbitos de la vida social. El propósito original de la ciencia ha sido la búsqueda de la verdad, para poder comprender de mejor manera cómo vivir y para qué vivir, indagando acerca de un tipo de orientación para la existencia. Sin embargo, en este intento, no solamente racionalizó al mundo sino también relegó a la magia al plano de la falsedad, expulsó a los espíritus y a toda la dimensión de lo sagrado (Prado, 1994).

Ya desde las épocas del desarrollo del capitalismo en el siglo XIX, Weber afirmaba que el dominio de la ciencia se ha esparcido por la vida social a tal punto que

[...] representa el entendimiento o la creencia de que, en un momento dado [...] es posible llegar a saber [...] que no existen poderes ocultos e imprevisibles alrededor de nuestra existencia; antes bien, de un modo opuesto, que todo está sujeto a ser dominado mediante el cálculo y la previsión. Con eso queda al descubierto, sencillamente, que lo mágico del mundo está excluido. (1918, p.46).

Para Weber, afirmar que la magia ha sido separada del mundo significa también la consolidación del desencantamiento acerca de los hechos del mundo, en donde la visión mágica ligada a la naturaleza ha perdido terreno frente a los discursos científicos racionales (Prado, 1994)

Los discursos de la ciencia han desplazado a los grandes metarelatos cuya función fue ordenar la vida social y espiritual (Guerrero, 2010). Actualmente las “verdades” de la ciencia son la fuente de conocimiento del mundo más respetada, dominante y ampliamente difundida en el mundo occidental (Prado, 1994). Este tipo de racionalidad “ha proporcionado al ser humano un cúmulo de conocimientos, de información, pero le ha ido también vaciando de sentido” (Guerrero, 2010, p. 58). De esta manera, el desencantamiento del mundo puede ser también entendido como la desmitificación del mundo basada en la pérdida de la “dimensión sagrada, espiritual y trascendente con que el ser humano miraba su relación con el cosmos, la naturaleza y la vida” (Guerrero, 2010: p. 175).

Así, el proceso de racionalización del mundo ha separado al ser humano de la naturaleza, siendo las ciudades y sus lógicas de vida, por consiguiente, espacios donde se reproducen estas lógicas. En este contexto, gracias a la presencia de la naturaleza que brota en el espacio rural, éste se muestra como alternativa donde grupos humanos encuentran posibilidades para su realización afectiva mediante un cambio en el estilo de vida.

Al referirnos al pensamiento común de los migrantes, las dinámicas urbanas son representadas como una manifestación del mundo desencantado, ya que se lo considera parte del antiguo estilo de vida que busca ser dejado atrás, el cual es un generador de desilusión para los migrantes. Existe en la mayoría de los casos una crítica muy fuerte al sistema establecido en las ciudades, al que se le acusa de fomentar un estilo de vida excesivamente individualizado e insano que no permite vivir con plena libertad. Este “sistema” al que se refieren los siguientes testimonios puede traducirse como las manifestaciones del modelo civilizatorio occidental capitalista, que lo ven

principalmente cristalizado en las ciudades. Percepciones del desencanto del mundo occidental coinciden con esta crítica al sistema:

El sistema nos cortó toda posibilidad de tener ese acceso [de conectarse con la tierra], el sistema lo que le interesó desde chiquitos es programarnos para serle útil y convertirnos en seres individuales pero eso ya no está soportando más, ya no aguanta más, la gente se enferma, hay un montón de problemas y situaciones que causa aglomeración de gente, mira en la ciudad como se aglomeran todos en un solo espacio, vives al lado del vecino con una división de 10 cm, todo eso es por el sistema (Israel J., Diario de Campo, 18 de noviembre de 2017).

Este regreso al campo es porque no tiene lógica el sistema en la ciudad donde vivimos (...) colectivamente es tratar de crear esta independencia de la ciudad (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

Mientras pensemos que el sistema se sostendrá, que la tecnología nos salvará, que el dinero seguirá vigente por siempre, que seguirá habiendo petróleo y celulares por siempre, que todo está bien, que hay que consumir, estaremos desviados. Hay que observar y discernir los cambios que están sucediendo en el mundo y las crisis emergentes nos hablan a gritos para cambiar de estilo de vida. Hemos perdido el ojo y el oído sutil, hemos perdido nuestra capacidad de soñar y decidir, nos creemos libres, pero vivimos enmarcados en supuestos que nos hacen ver el mundo distorsionado. No podemos percibir la naturaleza de manera real... Antes del gran apagón hay que estar despiertos y ver para donde, para que vivir y porque (Helen B., entrevista, 10 de octubre de 2018).

Debo saber elegir bien en que lo gasto [al tiempo] y muchas veces en la ciudad se pierde de foco eso, uno hace cosas por inercia, no se piensa en el porqué de las cosas, entonces eso es lo que me choca de la ciudad, el perder mi tiempo, sea perder horas en un transporte solo para ir de un lugar a otro o pasarse trabajando por una posibilidad de una necesidad futura (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018).

Pensar, ¿trabajar en una oficina? ¡que locura!, no podría aguantar, para nada (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018).

Esta conciencia discursiva de los agentes expresa, como diría Goycochea (2013) un tipo de “pulverización” de las imágenes de la ciudad como espacio de reproducción social de la vida cotidiana y laboral. Los aspectos más criticados se centran en el dinero como regulador de todas las relaciones, la pérdida de tiempo, la esclavitud y la alineación a las lógicas productivistas de la ciudad y finalmente la aglomeración, hacinamiento y la contaminación ambiental. Estos testimonios, tal como afirma Guerrero, son iniciativas necesarias para cuestionar el modelo civilizatorio “que ha priorizado siempre, como hasta hoy, el capital sobre la vida” (2010, p. 12).

Sin embargo, no todas las percepciones de la ciudad son de carácter negativo, estas expresan, al mismo tiempo, la dificultad de dejarla: “[...] dentro de mí círculo en Quito me siento yo mismo y libre, todavía sentía que habían muchas cosas en la ciudad que me gustaban, que quería continuar aprendiendo, experimentado” (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017). En este caso, Jorge decidió dejar paulatinamente la ciudad por la valorización que da al vivir en comuna: “esto es diferente, por el hecho de la convivencia, igual que la familia creciendo, comemos todos juntos, trabajamos todos juntos, entonces estar viviendo en un lugar así es especial” (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

Leo tiene una percepción similar:

A mí puntualmente me gustan los dos lugares, no viviría tampoco 100% en el campo, creo que los dos espacios son bastante necesarios para vivir. La ciudad me da el caos y el exceso de información en donde uno tiene la posibilidad de encontrarse con mucha gente, muchos lugares con muchas ideas distintas, y el campo me da la posibilidad de poder procesar toda esa información, si viviría solamente en la ciudad no podría tener espacio para procesar todo lo que he ido aprendiendo, el campo me da esa tranquilidad, esa calma para procesar y agarrar lo que aprendí, lo que me gusta, lo que me sirve para vivir, en un promedio con 30% ciudad y 70% campo creo está bien, estoy perfecto, pero elijo el campo por la tranquilidad que me da para procesar lo aprendido en la ciudad (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018).

La urbe como espacio donde habita el tiempo vertiginoso contrasta con la necesidad orgánica de lentitud que requieren muchos procesos sociales y personales. Para Novo al estar sumergidos en

Sociedades en las que la prisa –por producir, por consumir, por ir de un lado a otro– nos ha llevado a la destrucción de nuestro hábitat natural, a graves problemas ecológicos, como el cambio climático, y a auténticas «enfermedades sociales» cómo el estrés y la desazón (2010, p. 10).

En la modernidad se ha elevado en un pedestal la idea de la cultura cosmopolita norteamericana de que el “*tiempo es dinero*”, lo cual ha sumido las relaciones del ser humano urbano en el ámbito de un productivismo de oficina el cual es considerado una locura. Este sentido productivista hace que actividades lentas como la contemplación, el observar los procesos internos, desarrollar cualidades artísticas parezcan una pérdida de tiempo. Al final de cuentas, lo que se está criticando es una pérdida paulatina de la calidad en los estilos de vida del ser ciudadano.

Ante este malestar que experimentan muchos habitantes urbanos ha crecido dentro del movimiento regenerativo el concepto de “Cittaslow”, una idea cuyo propósito consiste

en re-lentizar el ritmo de las ciudades. Novo afirma que “el problema de los ritmos rápidos, de la aceleración, es típicamente un problema ligado al estilo de vida urbano y al despilfarro” (Novo, 2010, p.9).

Este tipo de iniciativas tienen un origen en países europeos¹⁴ y a pesar de que esta iniciativa en particular sea poco conocida en América Latina, ciudades como México D.F, Bogotá, Sao Paulo y Quito presentan los mismos rasgos de aceleración vertiginosa que han inspirado la creación de estas iniciativas. Es cada vez más común encontrar en restaurantes y cafés la aplicación del concepto de Slowfood. Este concepto nace como oposición al de “fast-food, ya instaurado en casi todas las ciudades de América Latina con la presencia de negocios alimentarios como Mc Donalds, KFC, entre otros. De esta manera, aunque en América Latina la escala de la problemática sea menor frente al panorama europeo, el sujeto ciudadano latinoamericano vive esta realidad a un nivel cotidiano, es decir, ha permeado ya en la mayoría de las dinámicas de la vida urbana como una consecuencia directa del proceso globalizador, en donde “la condición socioeconómica y cultural [de América Latina] debe ser explicada como parte de la modernidad” y la globalización, que “puede ser vista como un conjunto de estrategias para realizar la hegemonía de macroempresas industriales y corporaciones financieras” (Canclini, 1999, p. 31, p.83).

Ahora bien, frente a estas condiciones adversas, se construyen imaginarios alternativos vinculados a la búsqueda de otros horizontes en los cuales se pueden proyectar planes de vida, desde un punto en el presente hacia un punto de llegada en el futuro (Goycochea, 2013). Se marca, de esta manera, la trayectoria a seguir cuyo destino es el campo.

Este deslinde de la ciudad también se expresa por la forma de las relaciones sociales en el ámbito ciudadano. En donde a pesar de recibir grandes aglomerados de personas el desconocimiento del otro está muy presente. Louis Wirth, en su artículo el *urbanismo como modo de vida*, afirma que

La multiplicación de personas en un estado de interacción bajo condiciones que hacen imposible su contacto como personalidades completas produce esa segmentación de las relaciones humanas interpretada a veces por los estudiosos de la vida mental de las ciudades como una explicación del carácter “esquizoide” de la personalidad urbana (Wirth, 2005, p. 79).

¹⁴La iniciativa crece principalmente en ciudades como Madrid, Londres y París.

Esta expresión patológica de las relaciones sociales en donde la comunicación e interacción son limitadas, principalmente por las dinámicas del reloj, son percibidas por los migrantes y se constituye como un detonante importante a la hora de imaginar una nueva vida. La baja calidad de vida en las ciudades se expresa desde relaciones sociales superficiales debido a una estructura urbana que no permite una mayor profundidad en las mismas (Wirth, 1962) hasta la relación deteriorada entre el humano ciudadano y los entornos naturales, cuya consecuencia yace en que “la naturaleza que ingresa a la ciudad como riqueza material sale de ella bajo la forma de desechos, de materia muerta y contaminación” (Lezama, J. L., y Domínguez, 2006, p. 434).

A partir de estas valoraciones negativas de la ciudad que han experimentado los migrantes, se van imaginando nuevas guías de vida en donde las relaciones sociales puedan profundizar en un nuevo sentido de vida en comunidad, a partir de volver a mirar el mundo en comunión y cuidado de la naturaleza.

CAPÍTULO DOS

“Otro mundo es posible”: Visión del mundo, cotidianidad e identidad dentro del movimiento regenerativo

Hemos revisado hasta ahora, en el primer capítulo, como se van construyendo las ilusiones de sujetos que buscan migrar para vivir una experiencia de enraizamiento con la naturaleza. Este primer momento se constituye como el “antes” dentro de una trayectoria de vida, donde mediante la proyectividad de la imaginación se va moldeando un nuevo estilo de vida anhelado. En este capítulo nos centraremos en la cotidianidad de los sujetos que ya han migrado y poseen un diario vivir, analizaremos sus prácticas y búsqueda de ser consecuentes y coherentes con su filosofía de vida. Responderemos en esta sección cómo se transforman los estilos de vida de grupos dentro del movimiento regenerativo que han generado comunidades y que tienen un ceremonial centrado en la naturaleza.

El conjunto de prácticas establece rutinas y modos de actuar que son adoptadas en el nuevo presente que viven los migrantes, pero ha atravesado una trayectoria en el tiempo que ha delineado estas prácticas mediante la proyección de la imaginación en la etapa pre-migración y que cambian y se reconfiguran desde la cotidianidad.

Para Stebbins, el concepto de estilo de vida implica necesariamente un diálogo en el campo de la cotidianidad que se produce entre diferentes esferas sociales, económicas y de identidad. Se resalta la importancia de cómo los individuos obtienen los recursos necesarios para una actividad concreta, cómo se relacionan con el mundo social y organizan sus actividades, cuáles son sus intereses sociales y cómo se identifican con una actividad (Stebbins, 1997).

Así, en el primer momento analizaremos las dimensiones de vida en las comunidades intencionales como Rhiannon para aclarar varios temas de la visión del mundo que guía las prácticas y discursos de las colectividades alrededor del movimiento regenerativo, tomando en cuenta sus macro-principios y aspectos como la autosostenibilidad ambiental y económica, además de las espiritualidades y vida ceremonial donde se discutirá su incidencia como proceso global.

Trataremos después sobre los mecanismos de organización del trabajo y la creación de una identidad laboral. Estudiaremos las relaciones sociales de la Comuna de Rhiannon,

sus formas de organización diaria del trabajo, usos del tiempo, formas de toma de decisiones y manejo de conflictos, además de las estrategias optadas para la educación de los niños.

Asimismo expondremos las prácticas rutinarias y las lógicas detrás de estas actividades basadas en estrategias de sostenibilidad y auto-abastecimiento alimentario y energético, la relación con el agua y el medio ambiente, estrategias para generar viviendas de la comuna y de sostenibilidad económica.

Finalmente presentaremos un ceremonial de Ayapuma, en donde discutiremos la noción de reencantamiento del mundo y re-sacralización de la naturaleza a partir de la relación entre el colectivo de Ayapuma y su piedra sagrada.

2.1 Dimensiones de vida en la visión del mundo de las comunidades intencionales

En este apartado se revisará los grandes temas de la visión del mundo del movimiento regenerativo en general y de las de las comunidades de intención en particular, con la finalidad de aclarar la ideología que está por detrás de estos grupos de retorno a la vida comunal en la naturaleza. Autores como Villareal (2018).y Flaquer (2011) acuerdan respecto a la idea de que en las comunidades de intención se comparten una visión del mundo, formada a partir de múltiples influencias globales. Flaquer las agrupa en las siguientes cuatro dimensiones que expresan como las ecoaldeas se miran a sí mismas.

Las primeras dos dimensiones llevan detrás la macro-idea de la auto-sostenibilidad. Por un lado, la dimensión ecológica (1) se basa en prácticas de cuidado del equilibrio medioambiental, mediante técnicas como la permacultura o la bio-construcción y diseños de hábitats con autosuficiencia energética. Por otro, la dimensión económica (2), en donde se promueve la economía solidaria (entre otras formas de economías alternativas). Asimismo está la dimensión social (3), en donde se exponen herramientas para la resolución de conflictos y acuerdos comunes, diseños de escuelas libres y educación alternativa. Finalmente está la dimensión de las espiritualidades (4) (Flaquer, 2011) en donde se conjugan disciplinas y elementos religiosos como el yoga, la meditación, religiosidad nativa americana, entre otras.

La visión de la sostenibilidad ecológica, presenta rasgos que se encuentran en las ecoaldeas, partiendo de un principio fundamental: ya no seguir haciendo daño a la naturaleza, es decir, deteniendo las acciones degenerativas. De esta manera “una

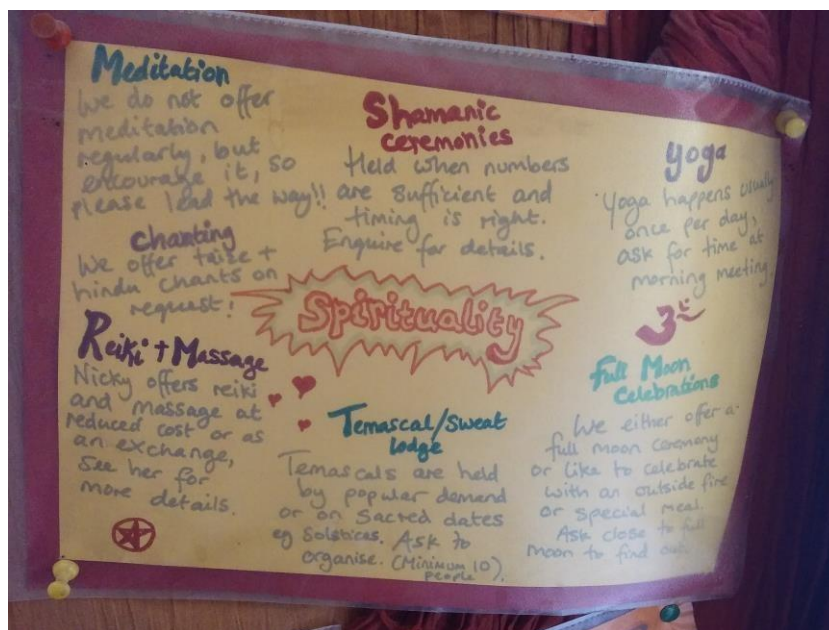
ecoaldea tiene especialmente en cuenta los aspectos "eco" en su desarrollo: agricultura eco-lógica, eco-construcción, industrias no contaminantes ni dañinas para la salud” (Escorihuela, 2000, p. 82). Para Jorge, de la comuna de Rhiannon, la noción de cuidado a la tierra de la que ya nos hemos referido, es la que define esta sostenibilidad “ya no podemos pedir más [a la tierra], lo tenemos todo, tenemos que dar y la tierra lo necesita, ya no podemos tomar más de ella, hay que aprender a transformar y regresarle” (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017). Al referirse a transformar y regresarle a la tierra todo lo que ella da, en la comuna de Rhiannon se aplican técnicas de permacultura que les permite buscar esta relación recíproca con la tierra¹⁵. Otra forma en donde se canaliza la sostenibilidad ecológica es en la bio-construcción, ya que una de sus prioridades es recurrir a materiales basados en lo que hay en el entorno natural aledaño sobre la elección de materiales externos, artificiales e industriales (Escorihuela, 2000).¹⁶

Por otro lado, la visión sobre una dimensión económica alternativa puede expresarse de varias maneras. Para Flaquer el mundo económico que se propone desde las comunidades de intención puede expresarse mediante aspectos como el trueque, “el comercio justo, las finanzas éticas, economía solidaria, monedas complementarias, la economía verde” (Flaquer, 2011, p. 121). Escorihuela nos habla acerca de una “economía de transición” que tiene por ideal alcanzar un modelo en donde el capitalismo cese paulatinamente (Escorihuela, 2000). De esta manera, no hay solamente una propuesta o visión homogénea sobre la manera de conllevar la economía, sin embargo todas coinciden en propuestas alternativas a la economía capitalista. En general, este ideal económico, expresado por cualquiera de sus nombres, busca depender lo menos posible del sistema del mundo exterior para asegurar su autosuficiencia (Escorihuela, 2000). Una de las herramientas principales que se han desarrollado dentro de este conjunto de apreciaciones de una economía alternativa es el trueque o el intercambio. El trueque es al mismo tiempo una práctica y un ideal para satisfacer aquellos aspectos tanto de los medios básicos de vida como de utensillos u otras necesidades y se caracteriza por no estar mediado por relaciones monetarias.

¹⁵ En la permacultura se insiste en trabajar con la naturaleza y no contra ella, al buscar entender las plantas y vida animal como un todo indisoluble, en vez de considerar las áreas naturales como espacios para la mono-producción capitalista. Se percibe al ser humano no como superior a otras formas de vida y se busca un tipo de agricultura donde las prácticas humanas no degraden la tierra y conserven la biodiversidad (Mollison, 1999: p.1-3).

¹⁶ El tema es tratado con más detalles en el próximo sub-acápite.

Sobre la dimensión de las espiritualidades, Escorihuela afirma que una “comunidad sostenible o ecoaldeia ha de ser una comunidad abierta, en la que quepan personas con caracteres e intereses diferentes, asegurando la diversidad cultural y espiritual” (2000, p. 81). Se puede caracterizar a la espiritualidad de la Nueva Era como toda aquella en donde convergen diversidad de prácticas religiosas de orígenes distintos. El siguiente cartel en Rhiannon refleja claramente este hecho:



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Malchinguí, 2018). Diario de Campo. Malchinguí.

Descripción: Afiche que resume las actividades de espiritualidad que se practican en Rhiannon.

La vida ceremonial y las espiritualidades son así un pilar dentro de las comunidades intencionales. Consideramos que la definición de Carozzi es acertada, al afirmar que “la Nueva Era es sobre todo una comunidad de discurso religioso que promueve ciertas formas de acción [...] sin una iglesia u organización central, ni un credo oficial, ni criterios sectarios para la inclusión o la exclusión” (1995, p. 19). Debido al hecho de la diversidad de técnicas y prácticas que se han ido globalizando como el yoga y sus variadas ramas, la filosofía oriental, el reiki, la religiosidad de los nativos norteamericanos, consideramos a estas espiritualidades dentro del margen de la Nueva Era. Esta multiplicidad de prácticas son bien recibidas en las comunidades intencionales y es común que sus miembros practiquen varias de estas disciplinas (Carozzi, 1995, p. 19-23).

La Nueva Era como movimiento global hace parte de la vida en muchas ecoaldeas, y se adhiere sin problemas a su filosofía ya que ambos comparten la noción de re-sacralizar al cosmos y la naturaleza (Carozzi, 1995). Según la misma investigadora, la “corriente” de la Nueva Era que es adoptada por los migrantes muestran una forma de “adoración a la naturaleza” y su sistema de ritos se basan en la cultura indígena norteamericana o amerindia en general. En muchos casos se junta el misticismo con la reconexión a la naturaleza:

Para ellos [ecoaldeanos] el concepto de algo más grande que su propio yo proviene de imágenes de la naturaleza. A menudo creen que las sociedades tradicionales vivían en armonía tanto con la tierra como con las demás sociedades y que prácticamente todas las tensiones y la "insalubridad" de la vida contemporánea se originan en la pérdida de dicha armonía. Deseando sanarse a sí mismos y sanar la Tierra, emplean las imágenes de los indígenas americanos como una forma de iniciar tal sanación. El interés por la naturaleza puede en algunos llevar a un activismo ecológico o a la creencia [...] en expansión, de que la Tierra es ella misma un ser divino. Sin embargo, el tornar a la Tierra, a la naturaleza y a la humanidad otra vez "sagradas" es un tema que se repite entre quienes adhieren a la Nueva Era (Carozzi, 1995, p. 21).

En síntesis, la visión del mundo dentro de las comunidades intencionales poseen varios matices que van desde un ecologismo vivencial, pasando por la generación de modelos de economía alternativa y desarrollando en su seno prácticas espirituales cuyo alcance a nivel mundial le debemos al proceso de globalización que depende de las prácticas ancestrales de los pueblos.

2.2 Identidad en organización del trabajo y convivencia social en Rhiannon

Para Leoni, el trabajo ha de ser entendido desde su dimensión cultural, ya que al referirnos sobre este no solamente hacemos referencia a la producción de bienes. El trabajo es una esfera en donde convergen diversos aspectos, tales como la constitución y afirmación de identidades, espacio de relaciones sociales, campo de conflicto y lugar de pertenencia. Estas facetas del trabajo se encargan de ordenar y orientar el mundo del cotidiano debido al tiempo invertido en el mismo, el trabajo desde su dimensión cultural hace referencia, pues, a conocimientos y representaciones de la vida cotidiana (Leoni, 2014).

Se puede considerar que en la Comuna de Rhiannon hay dos tipos de grupos. Por un lado están aquellos integrantes permanentes de la comuna quienes han optado por vivir

en la comuna por períodos prolongados de tiempo y asumir las actividades y modos de organización que este modo de vida sugiere. Sumada a estas características, hay personas integrantes cuya trayectoria tiene un origen en las ciudades y se desenvuelve actualmente en el campo junto a la naturaleza, en Rhiannon este círculo consiste por una familia nuclear y ocho personas que en un inicio fueron voluntarios pero decidieron vivir atemporalmente en la comuna.

El otro grupo consiste en voluntarios que tienen un paso temporal por la comuna. De todos lados del mundo llegan a Rhiannon voluntarios que permanecen unos pocos días, semanas o en algunos casos varios meses. Este grupo no solamente se caracteriza por pasar relativamente poco tiempo, sino por sus búsquedas personales, ya que ambos grupos comparten relativamente los mismos intereses y motivaciones. La mayoría de personas de este grupo que llega a Rhiannon tienen la intención de aprender técnicas de permacultura, tener un contacto directo con la naturaleza, probar nuevos estilos de vida comunitarios, desarrollar sus capacidades artísticas, principalmente. Sin embargo, este grupo de voluntarios se diferencia, de manera general, en que no han tomado la decisión de vivir permanentemente en un eco-asentamiento. Helen describe los intereses este grupo de la siguiente manera:

Muchos creo que están súper interesados en que hay otras formas de vivir, frente a lo que ofrece la sociedad y lo que ves. Cuando estas creciendo en eso llega un punto en donde piensas “tal vez no quiero eso” y que hay otra cosa. Yo veo que hay mucho de esto, muchos han terminado la universidad pero eso de tomar un trabajo y seguir en este patrón no les agrada. Creo que la mayoría están viendo en cómo vivir de una manera alternativa menos consumista, más con la naturaleza, aprendiendo como cultivar, eso es una motivación para mucha gente que viene por aquí, que quieren aprender a cultivar. La parte espiritual llama a mucha gente también (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018).

Piedad Viteri comenta que es cada vez mayor el número de este tipo de viajeros y que se los considera parte del movimiento regenerativo por sus intereses y prácticas, esta práctica es conocida como nomadismo sustentable¹⁷. La mayoría son jóvenes cuyas edades oscilan entre los 20 y 35 años y recorren el mundo viviendo períodos en fincas sustentables, lo cual les genera un ahorro en sus viajes y la posibilidad de pasar semanas o meses aprendiendo técnicas permaculturas, agroecología, etc. Este tipo de personas

¹⁷ Un antecedente importante al denominado nomadismo sustentable se dio con la “eco-aldea nómada” o la “caravana Arco-iris por la Paz”, una iniciativa que lleva más de 30 años recorriendo 15 países de América Latina practicando y difundiendo el respeto a la madre tierra (Entrevista Piedad Viteri, septiembre 15, 2018).

corresponden a los voluntarios que llegan a la comuna tanto de América Latina como de Estados Unidos y Europa.

Al considerar la coexistencia de estos dos grupos, la organización del trabajo y las actividades en el día a día tratan de establecer un orden que se diferencia al ritmo de las grandes urbes. En la comuna se procura un ritmo de trabajo cuyo pulso marca movimientos no forzados pero si establecidos bajo un horario matutino. En este sentido se asemeja a las lógicas de la ciudad, ya que hay una pre-existencia de horarios fijos para llevar a cabo las actividades laborales.

Ahora bien, en este sentido el mundo laboral es un espacio donde se afirman las identidades de los integrantes de la comuna, cuya vía principal de expresión es el poder de elección del trabajo. Los miembros de Rhiannon han escogido un estilo de vida laboral basado en la libre elección, en donde la característica fundamental yace en trabajar sin jefes, excluyendo así relaciones verticales. Este hecho fue parte de la búsqueda e ilusión inicial de Helen:

Aquí puedo tomar la decisión de trabajar por mí, en lo que yo quiero. No tengo alguien encima diciéndome lo que tengo que hacer y aunque trabajamos con voluntarios y hay que poner un poco de organización en la cosa, tratamos de darles a los voluntarios bastante libertad de elegir [...] A mí me encanta, ponerme la ropa que quiero y trabajar como quiero (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018).

La forma de organización del trabajo se basa en la otorgación de responsabilidades por parte de Helen y Nicki. A partir de las 8 de la mañana cada persona se agrupa según la actividad que Helen ha decidido para cada uno. Sin embargo, he escuchado en numerosas ocasiones que las actividades a realizar pueden rotarse.

Joss Holmes, inglés de 29 años que lleva 4 años en la comuna, ha sido el responsable de organizar el grupo de voluntarios en Rhiannon. Al respecto del trabajo cuenta que se siente agradecido por las “responsabilidades que me dan para hacer varias cosas y como son [Helen y Nicki] muy flexibles para hacer las cosas siento que he estado aquí por mucho más tiempo” (Entrevista, noviembre 11, 2017). Otros ejemplos de responsabilidades otorgadas a estos miembros son el ir a intercambiar en la feria, ser el responsable general de la cocina, estar a cargo de los huertos.

Sin embargo, el ambiente de trabajo distendido basado en la libre elección y sin imposición por parte de jefes también es percibido desde un aspecto menos ideal. Joss, al referirse al trabajo, comenta cómo lo ha vivido estos años:

Aquí siento que me puedo relajar en el trabajo pero algunas veces es demasiado, quisiera un poco de retos para mantenerme enfocado, cuando hay un poco de presión en mi vida es como cuando hago mis rituales en la mañana con más fuerza, y aquí como todo es más relajado es fácil decir “ah estoy bien, tranquilo” pero me refiero a estar demasiado relajado, un poco dormido, no estoy como conectado porque estoy un poco inconsciente, “todo está bien”, como en sueños (Entrevista Joss Holmes, noviembre 11, 2017).

Esta percepción del trabajo puede mostrarse como antagónica al imaginario creado sobre el trabajo en las ciudades que sostienen la mayoría de voluntarios, en donde se rechaza el exceso de trabajo y el tiempo invertido en el mismo. A pesar de que Joss en varias ocasiones ha mostrado su negativa al mundo laboral urbano, la cotidianidad laboral que ha encontrado en Rhiannon no puede considerarse como la “ideal” o “añorada”, ya que ésta no conlleva realización del yo¹⁸. Sin embargo, este testimonio puede mal comprenderse y asumir que no se está convencido de la propuesta laboral de Rhiannon, se trata principalmente de resaltar aquellos aspectos que se deben mejorar, aunque también denota una faceta que pueden experimentar aquellos que llevan varios años con este estilo de vida: el establecimiento de rutinas que varían poco, al igual que en la ciudad.

La mayoría de las percepciones del trabajo en la comuna son positivas, Mathías resalta la organización del mismo como su valor intrínseco: “[...] para mi es el sentido de trabajar de manera eficaz. La organización en Rhiannon hace que el trabajo no se pierda, no gastamos las horas del día” (Entrevista, Abril 13, 2018). En el caso de voluntarios que permanecen poco tiempo la experiencia laboral es disfrutada mucho más, probablemente por la novedad que significa para estas personas: “El trabajo fue gratificante, interrumpido de vez en cuando con una fiesta de baile de emergencia” (Rhiannon, Hoolieta, 2017); “El trabajo era juego en esas colinas” (Rhiannon, David, 2017).

¹⁸ La realización del yo que consiste en realizar las ilusiones y motivaciones de los sujetos (Giddens: 1996), ver capítulo segundo.

Para los voluntarios es claro el compromiso de trabajar 5 horas por día 5 días a la semana, sea en la cocina, en limpieza, en el cuidado de animales, en la bioconstrucción o en los huertos. Los otros dos días son libres y no necesariamente coinciden con sábado y domingo. Para Helen, este resultante de la organización del trabajo es fruto de la experiencia de estos diez años de la comuna:

Siempre tuvimos la idea de trabajar en las mañanas pero toda la organización que ya tenemos fue llegando poco a poco con la experiencia. Es algo que hacemos bastante bien, nos organizamos, con un poco de libertad para escoger que hacer pero igual eso está organizado. Tal vez es nuestra cultura también poner horarios pero parece que si funciona (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018).

Como vimos en el primer capítulo, varios miembros expresaron su rechazo al trabajo de oficina por diversos motivos, tales como relaciones verticales jefe-empleado, el hacinamiento de los cubículos de trabajo, el mirar la computadora todo el día, etc. Helen afirma: “ahora en este presente pensar, ¿trabajar en una oficina? ¡Qué locura!, no podría aguantar, para nada” (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018). Aunque el disgusto mayor recae en las rutinas marcadas por horarios impuestos en las ciudades. A pesar de mantener este discurso, en el día a día no se nota a los voluntarios disgustados por cumplir el horario de trabajo de Rhiannon. Se puede pensar, de esta manera, que el verdadero motivo de rechazo al modelo laboral urbano no está ligado únicamente a sus usos del tiempo sino al tipo de actividades.

La diferencia principal entre los usos del tiempo de la ciudad y los propuestos en la comuna, se basan en el principio de vivir una vida simple, es decir, en llevar un ritmo de trabajo orgánico y menos forzado¹⁹. Este hecho no significa que en la comuna no se trabaje fuerte, sino que se trabaja para el día a día y se camina paso a paso. Adicionalmente el tiempo no está consagrado a ser llenado solamente con trabajo, ya que se considera deseable contar con “tiempo para trabajar, descansar y jugar” (Rhiannon, 2017). Esta percepción del tiempo marca claramente una identidad laboral reproducida por voluntarios y permanentes cuyo centro no es la producción de bienes, sino en formar una cotidianidad integral que equilibra el trabajo y la recreación.

¹⁹ Para profundizar en la noción de “vida simple” véase el primer capítulo.

La forma general donde se refleja la organización de todas las actividades de la comuna puede notarse en varios tableros que se encuentran repartidos por la cocina. Un tablero, dirigido a todas las personas presentes en la comuna, muestran actividades que están asociadas con las tareas de la cocina, en donde un color indica si debes cocinar el desayuno, el almuerzo o la cena, o si debes cumplir una hora extra o son tus dos días de descanso, esta tabla está dirigida a todos los miembros de la Comuna, voluntarios o permanentes. En ella se han ideado formas de trabajo que corresponden a lógicas que incluyen la voluntad de la personas como es el caso de uno de los tableros con corchos dirigido a los miembros permanentes. La tabla varía cada cierto tiempo. Mathias describe a los tableros de la siguiente manera:

Hay varios tableros que nos dan una tarea a cada uno, cada día de la semana y eso es lo primero que miramos para ver si tenemos que hacer el almuerzo, el desayuno u otra cosa. Después hay varias tareas que hay que hacer diariamente, que son respecto al mantenimiento de jardines y huertos con fertilizantes que preparamos ahí mismo. También hay que dar de comer a los animales, perros, burros y gallinas. También hay tareas de limpieza (Mathias L., entrevista, 13 de abril de 2018).

En este espacio visual se establece mediante colores una actividad de la cual cada miembro es responsable, otra actividad de la cual estaría feliz de realizarla, otra que realizaría si es necesario y otra que indica la actividad que definitivamente no quiere realizar. Este hecho resalta nuevamente que la identidad laboral en la comuna se cimienta sobre la libre elección voluntaria y el trabajo gustoso, en donde el propósito radica en que el “querer” sea más fuerte que el “deber”. Al respecto Helen afirma lo siguiente: “yo creo que trabajas bastante mejor y más feliz si estás haciendo lo que quieras, con tu propia voluntad” (Helen B., entrevista 10 de octubre de 2018).



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Malchinguí, 2018). Diario de Campo.
Malchinguí.

Descripción: Tablero de responsabilidades en Rhiannon

La organización de la comuna está reflejada en otro tablero en el cual, mediante tachuelas coloridas clavadas en corchos, cada persona puede saber qué actividad debe realizar. Por un tema de practicidad, la tarea que cada voluntario ha de realizar es otorgada por Helen o Nicki, quienes son flexibles al pedido de cambio de tarea por parte de los voluntarios. Durante las estadías en las que he permanecido en la comuna, las tareas pueden ser las siguientes:

- Regar el fertilizante de orina en los árboles
- Limpiar los baños
- Alimentar las gallinas
- Alimentar los perros
- Alimentar los burros
- Recoger excrementos de animales para realizar abonos
- Trabajar en bioconstrucción
- Trabajar en la huerta (se especifica cual de todas)
- Ordenar los residuos
- Hacer biopreparados para la huerta
- Limpieza general
- Reuniones para trabajar temas específico (por ejemplo sistemas de riego)

Esta organización del tiempo implica que el trabajo productivo se desarrolla solamente en las mañanas. Dentro de esta categoría no consideramos el trabajo en cocina, ya que éste se activa por las mañanas, tardes y noches pero su labor no está asociado con la productividad sino con la alimentación de la comuna.

Las representaciones acerca de la cultura del trabajo en Rhiannon son disímiles, tal como se ve puede apreciar con estos testimonios. Por un lado, algunas de estas representaciones son las mismas que podemos encontrar en discursos productivistas, que buscan el máximo aprovechamiento del tiempo para producir. Por otro lado, la cultura del trabajo en la comuna se caracteriza por ser relajada y por combinar actividades lúdicas en medio de la jornada laboral, sin embargo hay un aspecto en el que se asemeja mucho a la lógica de la cultura del trabajo occidental: el tener horario fijo.

Convivencia vespertina

Por las tardes después del almuerzo y en las noches Rhiannon cambia de aires, los trabajos de autoabastecimiento y producción han sido realizados y una gama de actividades recreativas relacionadas con cultivo del yo toman lugar. Cuando hay muchos residentes por lo general se crean pequeños grupos. Por la tarde las actividades principales son las conversaciones, la contemplación de los Andes, actividades artísticas como la música, la danza, la pintura. Los comuneros tienen el tiempo necesario para conducir procesos de exploración interna, reflexión y replantearse aspectos de su vida personal si es necesario. Leo y Jorge relatan las dinámicas de la tarde de la siguiente manera:

Después del almuerzo uno queda libre y hace lo que tiene ganas de hacer, en lo personal, que llevo bastante tiempo, siempre varía según el grupo de voluntarios que se encuentre. A mí me gusta mucho hacer actividades y cosas grupales, me gusta hacer deporte cuando hay un buen grupo, jugamos futbol o hacemos una mesa de ping-pong improvisada. Muchas veces también cambian y son momentos para leer, para estudiar, para dormir la siesta o para ver una peli. Las tardes son libres a menos que te toque hacer algo como regar o preparar la cena (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018).

[...] hay mucha inspiración para hacer un montón de cosas, gente pintado, dibujando, bailando y que te inspiran hacer un montón de cosas y vencer el no puedo, me siento muy creativo, estoy retomando con el dibujo y la pintura, lo que me gusta mucho hacer, y es como un curso intensivo (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

En una ocasión se reunió espontáneamente un grupo afuera de la cocina para encender un fuego destinado a una fiesta travesti que se realizó por la noche, donde no todos los participantes eran travestis. Fui un momento al baño y me encontré con Fernanda C. un miembro de la comunidad LGBTI del Ecuador que se encontraba maquillándose en el baño. Falda con licra rota, uñas pintadas de azul, abundante rímel, cabello multicolor, tatuajes y piercings, capa plateada, eran parte de su atuendo.

Otro aspecto del imaginario de los comuneros acerca de las lógicas de la urbe es la excesiva especialización laboral de sus sujetos, ya que los individuos poseen determinados conocimientos que los validan para determinados puestos laborales. Frente a este hecho, en la comuna hay una propuesta tácita respecto al desarrollo de las destrezas en un ambiente abierto y de creatividad, que puede ser considerado, incluso, terapéutico:

Si, aquí viene gente de todo lado y aprendes tantas cosas, se desarrollan las capacidades, a pesar de que lo mío siempre ha sido las cosas más visuales ahora estoy aprendiendo música, pero el bloqueo está en la

mente, una vez dije “no puedo hacer esto” pero solo es practicar, intentar, abrirte, juzgarte menos, el “No puedo estar así”, o “No eres lo suficientemente bueno” está aquí, en la mente, entonces aquí es un lugar propicio para trabajar ese tipo de cosas. Soltar el miedo, la vergüenza, querer ser aceptado. [...] Aquí hay mucha inspiración para hacer un montón de cosas, gente pintado, dibujando, bailando y que te inspiran hacer un montón de cosas diferentes y vencer el no puedo. Me siento muy creativo estoy retomando con el dibujo y la pintura, lo que me gusta mucho hacer, y si es como un curso intensivo (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

De esta manera se establece en la comuna una cotidianidad que se caracteriza por ambientes laborales distendidos en donde convergen las esferas internas del yo en pro de una reconfiguración del yo, ya que se desarrollan actividades distintas a los relatos de su vida previa a la migración a la naturaleza y la vida comunal. En este sentido, para Joss, existe un

balance entre trabajar con las manos, especialmente la primera parte del día para conectarme con la tierra, y después trabajar con la mente en mi compu, estoy aquí para ayudar en muchas cosas con la compu, o pintando retratos, y a veces, como hoy, hice un tour para los voluntarios nuevos y unas entrevistas, esa es la tercera cosa, para conectarme con la gente, entonces es con mi mente, con mi cuerpo y social-emocional, me gusta esta mezcla [...] en mi vida que antes no tenía (Entrevista, noviembre 11, 2017).

Las múltiples facetas del día a día son vividas, experimentadas y también repensadas según una percepción del cambio permanente de la vida. Estos momentos que florecen principalmente en la tarde son propicios para generar espacios adecuados para llevar a cabo procesos reflexivos, donde las personas de la comuna pueden realizar un trabajo interno con el yo y sentirse sostenidos por la comunidad/familia.

A modo de síntesis, la identidad laboral de la comuna no se define solamente en oposición a las lógicas laborales de la urbanidad, ya que en algunos aspectos coinciden –como en la organización a base de horarios y rutinas establecidas–, lo que marca una diferencia se basa principalmente en estrategias creativas de organización del trabajo que se redefinen por la libre elección de las actividades laborales a realizar. Sin embargo, los usos del tiempo en Rhiannon ligados a la actividad laboral están organizados para que los comuneros puedan tener tiempo libre para desarrollar actividades recreativas por las tardes y noches. Este modelo busca no centrar toda la atención ni energía en las actividades productivas, sino en crear un balance entre trabajo y facetas orientadas al cultivo del yo y las destrezas.

2.1.1 Convivencia social en la comuna

La ilusión por llevar una vida social cuyo eje gira alrededor de las relaciones comunales implica una serie de beneficios pero también dificultades. Existen numerosos retos que tienen que atravesar los residentes para adoptar este nuevo estilo de vida que se va construyendo a través de trazos, o pasos a seguir, de su propia trayectoria de vida. Esta trayectoria consta de ciertos pasajes o transiciones en donde se toman riesgos que finalmente pueden conducir hacia un cambio de vida que conlleve realización del yo. Ejemplos de estos pasajes suelen ser el salir del hogar materno, nuevos trabajos o cambios de rutinas (Giddens, 1995), este último ejemplo corresponde con nuestro caso de estudio.

Como hemos visto, el dejar la ciudad como espacio físico no implica necesariamente dejar atrás todas sus dinámicas, ya que éstas han regido la vida de los migrantes por muchos años y es parte constitutiva de su bagaje cultural. Sin embargo, su nuevo estilo de vida basado en la cercanía a la naturaleza y la convivencia comunal son capaces de modificar estilos de vida.

En este sentido, varios de los voluntarios como los miembros permanentes han experimentado la dificultad en relacionarse socialmente de una nueva manera, principalmente en los primeros meses en la comuna:

[...] me enfrenté bastante con el reto de vivir bien y por largo tiempo en comunidad, estaba acostumbrado desde hace tiempo a vivir solo en Quito y con mi círculo de amigos [...] nos veíamos el fin de semana pero para vivir, se me hacía más sencillo vivir solo, porque me cuesta expresarme, siempre he sido un poco tímido y también por no expresar las ideas, las opiniones y sobre todo cuando tengo algo que no me gusta de una situación no lo expreso, por eso es más fácil para mí [...], pero me di cuenta de que es eso, que hui para no acumular resentimientos [...], escapaba y prefería estar tranquilo en mi casa y solo (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

Sin embargo con el paso del tiempo y la experimentación continua de la vida comunal se generan cambios en la percepción social, Jorge, quien es uno de los miembros más antiguos de la comuna, nos vuelve a contar cómo siente que esta experiencia lo ha cambiado:

[...] por el hecho de la convivencia, igual que la familia va creciendo, comemos todos juntos, trabajamos todos juntos, entonces estar viviendo en un lugar así es especial, no lo había vivido y ahora me siento libre y

está en mi continuar liberándome de cosas. [...] Por el hecho de poder también dar una opinión, tal vez de decir no estoy de acuerdo en esto, ese tipo de cosas, como de tener justamente dentro de la comunidad tener tu propia voz (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

Estos testimonios hacen referencia a una necesaria re-adaptación social para algunos miembros a una nueva esfera de relaciones, en donde la facilidad o dificultad en los procesos de socialización comunales dependen de trayectorias personales. Sin embargo, es común que varios voluntarios y residentes permanentes han experimentado circunstancias similares, especialmente los que proceden de zonas urbanas en donde se frecuenta a personas diferentes en el hogar y el trabajo. En las condiciones sociales de la comuna estos límites se presentan más difuminados que en las convenciones sociales urbanas.

En este sentido, Wirth afirma que la “relación con el número de gente que se ve [en zonas urbanas] y con quien uno se codea en el curso de la vida diaria, se conoce una proporción menor y de éstos se tiene un conocimiento menos intenso” (Wirth, 2005, p. 7). El hecho del constante frecuentarse entre residentes en un ambiente laboral y social relajado permite que las relaciones personales se desarrollen y los vínculos humanos sean más profundos. La percepción de Leo, otro de los miembros permanentes más antiguos, es la siguiente:

[...] en la comuna las relaciones son mucho más personales y conectadas con el otro, estamos más pendientes de cómo estamos los unos y los otros, creo que al cambiar esa base, es todo totalmente diferente. Puedes darte cuenta cuando está en un buen día o en un mal día y poder compartirlos así (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018).

Para Leo, lo que hace la diferencia en que las relaciones humanas de la comuna sean de mayor intensidad radica en parte en “el tema de la distracción, cuando estás en la ciudad es difícil mantener una conversación con alguien sin que mire una vez el celular, no están muy pendientes de lo que pasa en el entorno ni lo que pasa en ese momento” (Entrevista, octubre 10, 2018). A pesar de que tales “distracciones” para el desarrollo de los vínculos sociales (como el uso exagerado del celular) está cada día más presente en las ciudades, debido a los efectos de la globalización este hecho es reproducido también en zonas rurales. Por lo cual, el limitar el uso del celular ha sido incorporado en los discursos del movimiento regenerativo para afianzar relaciones sociales más vívidas y presentes.

Como hemos dicho anteriormente, muchos de los voluntarios que llegan a Rhiannon tienen el propósito de experimentar la vida de manera comunitaria, los siguientes testimonios son parte del libro de memorias que escriben los voluntarios al partir de Rhiannon:

Llegué a Rhiannon en 2012 y he vuelto en 2014 y 2016. Me encanta este lugar, la gente, el estilo de vida, la naturaleza, las vistas (esas montañas!) Y el sentido de comunidad. Aprendí mucho sobre mí viviendo allí y el lugar y su gente tienen un lugar especial en mi corazón. Volveré de nuevo, ya que ahora es un lugar al que llamo hogar. ¡Los extraño a todos! (Rhiannon, James Mc Sherry, 2017)

En Rhiannon, estuve expuesta a una manera de pensar y experimentar la vida que valora la comunidad, la buena comida y la conexión profunda. (Rhiannon, Brianna, 2017).

Ahora bien, diez años en constante rehacer y rever la organización no significa ausencia de conflictos. No todo en las relaciones sociales de la comuna es familiaridad y armonía, como en todo grupo social el conflicto se manifiesta, aunque con características particulares asociados al estilo de vida comunal. Helen y Nicki han visto la necesidad de establecer reglas de convivencia debido al hecho de la constante llegada de voluntarios a la comuna. En el comedor hay un recuadro grande que indica las reglas de la comuna:

1. Esta es una comunidad vegetariana y vegana. No traigas o consumas carne o pescado aquí.
2. No abuses del alcohol o marihuana al punto que afecte negativamente tu trabajo (incluyen resacas). No traigas otras drogas ilegales a la propiedad.
3. No nos mientan. (Sobre cualquier cosa!!!) Si tú rompes algo, por ejemplo, cuéntanos.
4. No robes. Si quieres utilizar un material, madera, goma, etc. para uso personal pídenos primero. Se cuidadoso al utilizar la Tienda de Honestidad. Si tu no escribes en la lista lo que has tomado es una forma indirecta de robo.
5. Respeta el tiempo de trabajo. Levántate a tiempo para trabajar y asegúrate de trabajar cinco horas por día, ese es tu compromiso de ser voluntario y una forma de ser sincero y honesto.
6. Respeta nuestra filosofía de vivir en un lugar armonioso con la naturaleza y se consiente de los productos que compras y traes a la comunidad. Por ejemplo no utilices productos químicos de belleza que contaminan el agua o trayendo coca cola para mezclar bebidas cuando puedes usar limón y menta!!! (Diario de Campo, 2017).

A pesar de estas normas escritas, el comportamiento social es poco influido por la escritura de estas reglas, ya que es en el diario vivir donde los voluntarios van captando la forma de convivencia comunal. En algunos casos estas normas ni siquiera son percibidas, para Mathías “a nivel social al no tener restricciones como siempre estamos en la sociedad, estando en Rhiannon me sentí libre” (Entrevista Mathías Libermann, Abril 13, 2018).

Más allá del funcionamiento que hay en la comuna y la poca necesidad de recalcar las reglas de convivencia -ya que los miembros al experimentar la forma de vida en la comuna entienden tácitamente las normas-, la mayoría de conflictos no están centrados en las prohibiciones normativas sino en aspectos como la horizontalidad de las relaciones y la toma de decisiones. Jorge describe las dinámicas en donde puede desatarse un conflicto:

Como somos una comunidad pequeña todo el mundo se conoce y para que funcione tiene que haber un acuerdo y sobre todo con el ideal de la horizontalidad en la toma de decisiones. Por ejemplo, en el curso de permacultura, la idea era esa, como estamos acostumbrado a que en un curso hay un profesor que tiene el conocimiento y simplemente te dice que hacer, en cambio aquí fue mucho más de entre nosotros como grupo ponernos de acuerdo para entregar al final un proyecto a Rhiannon, [...] Más bien la horizontalidad es como un ideal, hay gente que cree que eso es imposible, que todo el mundo igualmente participe en una decisión, pero es algo en lo que creo (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

El ideal de la horizontalidad que se maneja en la comuna involucra la participación activa de todos los miembros implicados en un proyecto determinado, es considerado por los propios residentes el mejor camino para llevar adelante la toma de decisiones en donde el esfuerzo de todos recompensa en algunos casos la inversión considerable de tiempo, discusiones y otras dificultades:

[...] toma bastante tiempo y es cansado a veces estar entre 15 personas para hacer un proyecto y siempre hay alguien que toma la palabra más o tiene más liderazgo y otras personas como yo, tengo una idea pero no la digo, entonces que todo el mundo sea parte y todos formemos algo, eso toma tiempo y puede ser difícil y largo, pero sin eso no puedes llegar a un ideal de horizontalidad de que todos podamos compartir, de que todos nos sintamos parte de. (Emily T., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

La existencia de conflictos deshecha la faceta idílica que a veces los aspirantes y buscadores de este estilo de vida poseen e imaginan sobre la vida en comunidad. En la cotidianidad existen numerosos conflictos, desde pequeños detalles y decisiones a resolver, hasta problemas mayores que requieren dedicación para dilatarlos. En estos casos se considera fundamental el reconocimiento del conflicto y la necesidad de conversar directamente sobre lo acontecido para pensar en una resolución del conflicto. Para Jorge, en este momento “la comunicación es clave, en toda relación de dos personas, 3 o si hay más, la parte de la comunicación es clave para entendernos”. (Entrevista, 11 de Diciembre de 2017).

Durante estos diez años Helen considera que han avanzado bastante en cuanto a resolver los problemas que puedan suscitarse. A pesar de que no se emplean técnicas de resolución de conflictos como suelen utilizarse en las eco-aldeas y hemos revisado en las dimensiones de vida de las eco-aldeas (ver sociocracia), los miembros antiguos de la comuna han generado mediante la práctica de la reflexividad sus propias estrategias para resolver problemas de índole social:

Eso también hemos desarrollado bastante, creo que hemos aprendido bastante. Ahora siempre intentamos sentarnos y hablar con la persona si hay un conflicto entre dos intentar sentar con una tercera persona, y mantener una comunicación directa. Hemos trabajado la manera de hablar sin violencia, honestamente y directamente. Eso también a mí me parece es muy bueno que la gente experimente, mucha gente no sabe cómo hablar directamente a la cara de la persona, si tienen conflictos prefiere hablar con otra persona y quejarse, eso para mí ha sido un aprendizaje enorme porque yo sentí que crecí en una familia donde nadie hablaba de las cosas, era todo como bajo de la alfombra y seguimos, eso para mí ha sido también un aprendizaje, no es siempre fácil, con los que vivimos permanentemente nos reunimos cada seis semanas para hablar de los proyectos y las prioridades y claro, no es que siempre estamos en la misma página, no es siempre fácil, para nada. [...] Hasta ahora hemos intentado llegar a consensos entre todos, no es que tenemos un método de tomar decisiones basadas en algo, tratamos de llegar a un consenso porque con la gente que tenemos ahora creo que funciona (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

La resolución de los conflictos mediante comunicación directa ha sido parte de un proceso de aprendizaje, descubrimiento y adaptación que los miembros experimentan, a suerte de prueba, acierto y error en su travesía dentro de una nueva manera de relacionarse con los demás. En el caso de este testimonio implica un cambio a partir de las lógicas familiares respecto a cómo tratar con el conflicto. Sea por crecimiento personal o por el simple hecho de la necesidad de comprensión mutua es menester

realizar una transición entre las viejas maneras y las actuales, en donde la comunidad trata de sostenerse por sí misma para poder, de esta manera, llevar una existencia acorde a lo soñado, en donde todos pueden darse la mano y sitúan el sentimiento de familiaridad por encima de los obstáculos y opiniones personales, ya que en muchos casos “es necesario soltar un poco la posición propia para estar bien con todos” (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

2.1.2 Educación en Rhiannon

El reflexionar sobre la educación alternativa que se emplea en la comuna y en las eco-aldeas, es un tema que implicaría un proyecto de investigación propio debido a la complejidad y diversidad de discusiones que se podrían realizar al respecto, sin embargo es importante resaltar algunos aspectos para poder entenderla como una dimensión de vida en los eco-asentamientos sobre la cual se refleja un pensamiento y visión del mundo compartida en el movimiento regenerativo.

A pesar de que solo hay dos niños en la comuna, Satya y Arundel, sus madres generan los espacios y dinámicas para que su educación principal florezca en Rhiannon. Esta práctica conocida como *homeschooling* o *Educación en Familia* es la alternativa educativa que se emplean en los eco-asentamientos. Ambos niños asisten una vez a la semana a una escuela Montessori en Quito. El resto de días reciben su educación en Rhiannon. Helen expresa que los niños van a la escuela Montessori principalmente “por los amigos y estar en otro ambiente, no tanto por la educación”, ya que “la escuela es más aquí” (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

La visión educativa de la comuna se basa en que los niños puedan tener experiencias de sociabilización con otros niños (en la escuela Montessori) y los voluntarios que llegan de toda procedencia, además de aprendizajes relacionados al arte (clases de baile que recibe Satya, por ejemplo) o de lenguas: Satya habla inglés, español y francés. Asimismo se alienta a que los “padres vivan experiencias junto a sus hijos [en la comuna]” (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

Leo considera que el hecho de la vida comunitaria es en sí, una metodología educativa eficiente ya que permite aprender directamente de la naturaleza. “Creo que he aprendido mucho más en estos años de estar en contacto con la naturaleza que todos los años que estuve en el sistema educativo convencional” (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018). Asimismo afirma que tiene un potencial positivo en los niños ya que les enseña a ser maestros de sí mismos, y les muestra “lo que en verdad pasa y no lo que dijeron que pasa, muestra lo simple y compleja que es la vida” (ibíd.).

Además de desarrollar una sensibilidad especial por aprender conocimientos relacionados al cuidado de animales y uso de plantas comestibles y medicinales, los niños de la comuna adquieren otro tipo de competencias ligadas al estilo de vida dentro de la naturaleza y en contacto comunitario. Se trata en su mayoría de conocimientos prácticos aplicables a la cotidianidad. Satya conoce por ejemplo, la mezcla que ha de hacerse para hacer *bocashi*²⁰, las cinco divisiones de los desechos orgánicos de la cocina²¹, ha participado en la construcción de varias casas de la comuna con la técnica del superadobe.

La enseñanza que reciben los niños constituye en sí una reconfiguración en cuanto a las competencias que los miembros de la comuna consideran importantes para la vida, ya que parte de un pensamiento ajeno a las lógicas del individualismo. Para Nicki en el mundo actual basta que la educación formal enseñe matemáticas, los demás contenidos que se transmiten en los centros educativos son prescindibles, ya que lo realmente importante no se aprende en la escuela, afirma (Diario de Campo, 15 de diciembre 2018). Helen comparte esta idea: “no es necesario una educación formal desde tan pequeño” (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

²⁰ Bocashi hace referencia a un tipo de abono compostado contiene todos los nutrientes y minerales para las plantas.

²¹ Los desechos orgánicos de la cocina se separan en cinco partes: Por un lado están todos los desechos orgánicos no cocinados que serán enviados a la zona de compost, materia orgánica para la comida de las gallinas, materia orgánica para la comida de los burros, cáscaras de huevos (aporta calcio y otros minerales al bocashi) y cáscaras de plátano (sirven para hacer un preparado especial que da potasio a las plantas).

Para la vida dentro de una comunidad intencional es más útil poseer conocimientos ligados a los ciclos agrícolas y al diseño permacultural o de bioconstrucción. Estos *otros conocimientos* responden a un estilo de vida construido en donde la noción de competitividad no está presente, la vida comunal es por sí misma una escuela que enseña sobre procesos vitales.

2.3 Rutinas y estrategias de sostenibilidad ambiental, alimentaria y económica

En este apartado analizaremos cómo las prácticas de sostenibilidad y auto- abastecimiento generan cambios y aportes al estilo de vida de los migrantes inversos. En este sentido, analizaremos sus prácticas de autosuficiencia energética y alimentaria en relación con las acciones de sostenibilidad ambiental bajo la filosofía de vida de la permacultura, en donde revisaremos las lógicas que las subyacen en aspectos como la bio-construcción y prácticas agrícolas. Revisaremos también las estrategias que la comuna de Rhiannon ha encontrado para sostenerse económicamente, discutiremos alrededor del trueque, los intercambios y la generación de recursos.

Bill Mollinson ha sido uno de los referentes de la permacultura en todo el mundo, y sus libros pueden ser encontrados en la biblioteca de Rhiannon. Este autor define a la permacultura como el

[...] sistema de diseño para la creación de medioambientes humanos sostenibles. La palabra en sí misma es una contracción no solo de agricultura permanente sino también de cultura permanente, pues las culturas no pueden sobrevivir por mucho tiempo sin una base agrícola sostenible y una ética de uso de la tierra [...] La permacultura, por su parte, consiste en la filosofía y práctica de trabajar con, y no en contra de la naturaleza; de observación prolongada y reflexiva, en lugar de labores prolongadas e inconscientes; de entender a las plantas y los animales en todas sus funciones, en lugar de tratar a las áreas como sistemas mono-productivos (Mollinson, 1991, p. 1-2).

La permacultura y la agricultura orgánica plantean que la naturaleza se caracteriza por su diversidad ecosistémica, dentro de la cual el ser humano es solamente parte de la misma, más no un ser superior ni dueño de la tierra. La permacultura enseña al ser humano a producir siempre dentro de esta diversidad, tal como es común en las agriculturas tradicionales. Así, en un huerto permacultural se busca la existencia de una simbiosis vegetal lo más diversa posible en variedad de plantas, en donde las flores ayudan al crecimiento de las hortalizas, y éstas ayudan a su vez a los vegetales,

generando las condiciones propicias para crear ambientes que siguen la organicidad de la naturaleza (Mollinson, 1999). Lo que buscan los miembros de Rhiannon con estas técnicas es generar una producción agrícola que cuide de la naturaleza, sin uso de agroquímicos ni pesticidas. Para Jorge, miembro de Rhiannon que ha vivido gran parte de su vida en Quito, la permacultura les ha mostrado el camino a seguir para no depender de los supermercados e intentar autoabastecerse:

Bueno, hablando desde la permacultura, es un ideal también, un objetivo de ser auto-sostenible, de vivir de lo que cosechas, ese es el ideal, el objetivo también. Como colectivamente es tratar de crear esta independencia de la ciudad (Jorge V., entrevista, 11 de diciembre de 2017).

Es interesante notar que Jorge se refiere a estas prácticas como un ideal, pero su experiencia le ha mostrado las dificultades que hay en su realización, situándose a veces en un nivel casi utópico. Los siguientes testimonios de miembros de Rhiannon corroboran este hecho:

[...]Había momentos que cultivamos más, depende de cuanta gente esté enfocada en eso, ahora muy poco, pero por el otro lado hemos trabajado bastante en sembrar frutales, en un momento va a dar toda la fruta y si, los huertos estamos trabajando pero en comparación con lo que necesitamos para quince personas para comer, es nada, es muy poco (risas). Pero ojalá eso va cambiando según los proyectos que tenemos en plan y un nuevo huerto que estamos trabajando, ojalá eso mejore bastante (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

Estamos a años luz por ahora de auto-sostenernos, creo que la sostenibilidad es algo utópico, al nivel de vida que llevamos hoy por hoy, por más que no sea el mismo de la ciudad, estamos acostumbrados a comer y tener una variedad de alimentos que son difícil de cultivar al 100%. Creo que para lograr una sostenibilidad habría que reducir la variedad de alimentos o tener la suerte de estar en un lugar en donde es mucho más bendecida la tierra, o tener muchos vecinos para tener con quien intercambiar. [...] Yo soñaba con esa idea por mucho tiempo [de la sostenibilidad] pero me di cuenta que tenemos que cambiar primero la manera de pensar y vivir y aceptar lo que la tierra nos puede dar y no creer que la tierra nos va a dar lo que nosotros queramos, nunca vamos a tener guineos en Rhiannon, nos toca o no comer guineos o aceptar comprarlos. (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018).

A pesar de esto, las mañanas están marcadas por el trabajo agrícola, aunque sea un ideal la autosuficiencia alimentaria, en el día a día de Rhiannon se observa a los comuneros

trabajando para conseguir este objetivo. Es común que se pase todo el día de trabajo deshierbando una zona de cultivo para la siembra de hortalizas o realizar bio-preparados mezclando la orina de los baños con agua²² para regarla en el “bosque feliz”, una de las áreas de producción orgánica de la comuna.

Aproximadamente se procesan en la cocina de la comuna un 25% de alimentos que crecen en Rhiannon, el resto es intercambiado en ferias agroecológicas. El hecho de ser una comunidad vegana hace que la alimentación esté basada en hortalizas. Los almuerzos son abundantes, normalmente los alimentos fueron preparados por al menos 4 personas y consisten casi siempre en un fuerte de carbohidratos y cereales acompañado de varias ensaladas calientes y frías, comúnmente hay más de 6 vegetales diferentes en cada plato.

Aunque la comuna no consiga aún auto-sostenerse alimentariamente, el hecho de comer parte de lo que han sembrado genera una rutina del ciclo alimentario, donde existe una relación directa entre trabajar con la tierra y el consumo alimenticio. Este hecho ha marcado una nueva identidad de los residentes, llegando a considerar el trabajo con la tierra y las plantas como parte fundamental de la transformación de sus vidas:

[...] me he transformado de una manera física porque he aprendido acciones diarias, por ejemplo [...] en la huerta, excavar, también sabiendo que mezclas hacer para tener una tierra fértil, eso mis manos ya lo saben hacer. Carbón, nitrógeno, potasio, de qué manera vienen y cómo se mezclan. Los cambios son bien físicos porque se entiende con las manos, con el olor, con el tocar, el mirar. A un nivel emocional y espiritual, siento que me he transformado este tiempo en Rhiannon por estar más consciente de lo que es el amor incondicional, lo que es vivir en armonía, trabajando juntos y comiendo juntos (Entrevista Mathías Libermann, Abril 13, 2018).

Más allá de los cambios que llegan con el establecimiento de nuevas formas de hacer vínculos sociales a nivel emocional, Mathías se refiere al hecho de “comer juntos” como un hecho que ha transformado su vida, ya que esta práctica de todos los días adquiere un tono diferente por haber sido partícipe del proceso de siembra, cuidado, cosecha y consumo.

²²Esta mezcla es un potente fertilizante en palabras de Helen.

Ahora bien, este 25% de alimentos que la comuna consigue producir para el auto-abastecimiento, no es mayor debido a las difíciles condiciones de la tierra, ya que Malchinguí es una zona bastante árida. Helen cuenta que su

madre una vez [le] pregunto si hubiera sido mejor comprar un lugar más verde donde crecen las cosas más fácil, porque aquí es super difícil. Bueno eso sería otras cosa, pero es bonito aquí ver el cambio, porque realmente ves cómo está cambiando y seguimos reforestando bastante. Sembramos bastante acacia, porque crece rápido, no necesita mucho mantenimiento. Ahora que tenemos más árboles es bueno porque podemos sembrar alado y no se mueren tan rápido. Al comienzo se morían bastante, pero ahora que es más verde es mejor, muchos de los nativos crecen muy lento pero ya pueden sobrevivir más porque hay más plantas alado. Han llegado más animales también, más pájaros, ranas, insectos. Si. Al principio solo veíamos palomas, ahora ves colibrís, ves cuando pasa un águila, las ranas están a full, eso ha cambiado bastante (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

En este sentido, uno de los mayores retos que tiene la comuna es el abastecimiento de agua. Actualmente se “cosecha agua” parcialmente gracias a un sistema de captación de la misma mediante los techos de las viviendas. A pesar de esto la mayor parte de administración del suministro llega mediante el servicio de agua potable del pueblo.

La comuna tampoco utiliza el sistema de alcantarillado, una de sus estrategias ha sido optar por la implantación de varios baños secos alrededor de la propiedad. En Latinoamérica $\frac{3}{4}$ de las aguas residuales regresan a fuentes de agua como ríos, además de contaminar aguas subterráneas (FAO, 2014). Este sistema no genera aguas negras, las heces humanas en lugar de ser una sustancia contaminante del agua se transforma en abono para los árboles. Las aguas grises, producto del uso de shampoo y jabones a traviesa un proceso de limpieza mediante un sistema que atrapa las grasas y poco a poco la destila mediante filtros naturales. En el baño está el siguiente mensaje: “Nuestra agua gris de la cocina y las duchas se va a la laguna donde viven sapos. Tal vez tu shampoo está matando un sapo?”, con lo cual se busca que los voluntarios nuevos no utilicen shampoo ni jabones a base de químicos.

Ahora bien, las maneras en que la comuna de Rhiannon se sostiene económicamente son varias. Primeramente, es necesario resaltar que en la comuna funcionan las llamadas economías alternativas²³, es decir, formas de intercambio de bienes o servicios que no

²³ Para más detalles véase sub-acápite primero del presente capítulo.

están mediados por el factor monetario. En el caso de los integrantes de la comuna, permanentes y voluntarios, los primeros cubren aspectos como estancias y alimentación y los segundos trabajan como forma de pago.

Respecto a servicios básicos como agua y energía eléctrica, la estrategia que ha optado la comuna consiste en generar su propia electricidad a partir de un sistema de paneles solares, con lo cual se busca, una vez más, el cuidado de la naturaleza y paralelamente la sostenibilidad económica. Lo mismo sucede con uno de los actuales proyectos en los que trabaja la comuna, creando grandes almacenadores de agua de lluvia dirigidos especialmente a incrementar su producción alimenticia y generar sistemas de riego por goteo para sostener huertos y bosques.

Sin embargo, es justo preguntarse ¿de dónde vienen los recursos para pagar el sistema de paneles solares o el sistema de almacenamiento de agua de lluvia? Una de las estrategias para sustentar económicamente estos gastos (con un costo importante) ha sido realizar campañas de *crowdfunding* para obtener recursos. El sistema de paneles solares tuvo un valor aproximado de 6000 dólares y son capaces de proveer energía eléctrica a todas las casas y aparatos de la cocina. Aunque el proyecto de crowdfunding más ambicioso es el sistema de recolección y almacenamiento de agua. La descripción del proyecto, en palabras de la cuenta de Rhiannon es la siguiente:

La comunidad de Rhiannon está a punto de emprender su mayor desafío hasta el momento, ser sostenible en términos de agua. Nuestro objetivo es cosechar, almacenar y utilizar las precipitaciones anuales para el riego y construir un reservorio para almacenar y utilizar el agua de riego por tuberías en los jardines y bosques de Rhiannon.

La primera fase del proyecto consistirá en canalizar y colocar tanques en todos los edificios existentes para regar los jardines cercanos con agua de lluvia.

Como la mayoría de ustedes saben, estamos en la etapa de finalización del "Caracola", el gran edificio de bolsas de tierra en el que hemos estado trabajando durante 5 años. La segunda fase de nuestro proyecto de agua es recoger la lluvia del techo de este enorme edificio y almacenarla en un nuevo embalse que esperamos que también funcione como piscina.

La tercera fase del proyecto consistirá en canalizar el agua de riego de Cayambe a la "Laguna" y al "pozo". Esta es una gran cantidad de tuberías y, aparte de las tuberías, necesitamos fondos para la conexión y el costo por hectárea para recibir el agua de riego en primer lugar. (Bicknell, 2018).

En las ecoaldeas como Rhiannon, la sostenibilidad ambiental se entremezcla con la sostenibilidad económica, así, el proyecto de almacenamiento de agua de lluvia busca ser obtenido mediante recursos que han sido generados desde economías alternativas como el caso del *crowdfunding*.

En Rhiannon también existe la denominada gratitienda, un espacio donde cualquier persona puede dejar aquello que le sobra (ropa, libros, etc) y se encuentra en buen estado, para que cualquier persona pueda acercarse y tomar el bien de manera gratuita.

Para mí la gratitienda es buena porque enseña que no hay que pedir todo de una manera monetaria, yo casi nunca compro ropa, estamos compartiendo entre todos (risas). De vez en cuando compro algo pero casi nunca, y si compro siempre trato de comprar de segunda mano porque veo que no necesito seguir en la producción, producción, producción, hay tanta producción en el mundo y a veces solo hay que arreglar las cosas (para seguir usando) (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

Para Piedad Viteri, estas son propuestas alternativas a la economía capitalista, se trata de “cooperaciones que forman una economía circular y potencia a todos [...]. La economía circular hace que el recurso se vuelva como el ciclo de la tierra, el recurso se recicla y se vuelve a la tierra” (Entrevista septiembre 15, 2018). En este caso, el recurso reciclado consiste en el bien que se entrega a la gratitienda para que continúe un ciclo que rompe con la cadena de producción capitalista. En este sentido, el llevar un estilo de vida sostenible va ligado a vivir libre del consumismo que se promueve

Yo me identifico como “no consumista”, o sea ya no quiero consumir, aunque a veces tienes que consumir, tienes que comprar cosas. No es que vivo sin dinero ¡para nada!, pero si, vives aquí y ves cómo puedes vivir en una manera bien sencilla y ahora irme a una tienda y comprar cosas por qué si, por que estás en la tienda, yo me he convertido en alguien no consumista, creo que también es una reacción contra la ciudad que es siempre consumir, consumir, consumir. [...] A mí me encanta [consumir menos] hago mis cosas por mi, más saludable, menos consumista y menos plástico. no hay que comprar tanta cosa que la sociedad te dice que necesitas. Tengo un celular viejísimo pero lo tengo, y me gusta (risas) (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

En el caso de las comunidades, las cooperaciones de la economía circular también pueden tomar forma de asociación para conseguir ciertos objetivos grupales. El llevar un modo de pensamiento comunitario representa una posibilidad mayor de adquirir terrenos, ya que su costo es compartido entre los miembros del grupo. El grupo

conformado por 5 familias base, denominado “La Comunidad”, tuvo muchos encuentros en donde se compartían los sueños de la vida en el campo, junto a la naturaleza. El grupo visitó muchos lugares y terrenos de venta para la consolidación de un proyecto de vida comunal. Las características buscadas en los terrenos consistían en que este localizado “lejos de la ciudad, pero no tanto para ver bien las estrellas; [...] que sea de al menos una hectárea; [...] que tenga abundante agua; [...] que tenga árboles y buena vista preferiblemente; [...] que tenga tierra negra; [...] que sea accesible” (Diario de Campo, 9 de septiembre de 2017).

En el caso de la Comuna de Rhiannon, la búsqueda del terreno tomó varios meses y fueron varias las provincias visitadas por sus fundadoras. A diferencia de los miembros de “La Comunidad”, adquirir un terreno de condiciones casi desérticas fue una gran motivación y reto, ya que el objetivo de la comuna es transformar los suelos áridos en verdes bosques llenos de vida.

La compra del terreno de 15 hectáreas fue efectuada mediante capital propio de las fundadoras de la comuna. Según Helen, la compra del terreno fue un golpe de suerte repentino ya que el vendedor fue el mismo municipio de Quito, del cual consiguieron a buen precio por el hecho de corresponder a los terrenos más alejados, bordeando el límite de la meseta de Malchinguí.

Otras estrategias de generación de recursos de la comuna de Rhiannon provienen de diversas fuentes, cómo venta de alcohol a los voluntarios de la comuna, recibiendo huéspedes en el AirB&B, ofreciendo talleres en el edificio de la comuna llamado “Caracola” (cuyo nombre se debe a la forma en espiral del edificio) y venta de hortalizas en el mercado agroecológico de la Esperanza²⁴.

²⁴ Las lógicas de estas últimas dos actividades son analizadas en el capítulo tres.



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Malchinguí, 2018). Diario de Campo.
Malchinguí.

Descripción: La construcción icónica de Rhiannon es la Caracola, un edificio de aproximadamente 300 metros cuadrados construidos con la técnica del superadobe por los mismos residentes.

La bioconstrucción ha sido utilizada ampliamente en casi todas las viviendas de la comuna. “Hobbit House” es una casa construida con una combinación de técnicas. Se empleó por un lado, la técnica de superadobe el de cob²⁵. Las casas tienen botellas de vino y cerveza incrustados que hacen de “ladrillo” y al mismo tiempo de vitral, ya que la luz pasa a través de ellas. Con estas técnicas se procura cuidar el medio ambiente reutilizando objetos que generalmente son considerados como basura, además de generar ahorros en las construcciones.



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Malchinguí, 2018). Diario de Campo.
Malchinguí.

Descripción: Proceso de construcción de la casa “chakana”.

²⁵ Aunque ambas técnicas se basan en el barro, esta última no es contenida por costales sino se realiza como una “gran escultura” y no se puede construir más de 30 centímetros. por día hasta que seque.

Hemos revisado ya que una de las motivaciones más fuertes para los comuneros es vivir en un sistema no marcado por el factor tiempo. Sin embargo, este panorama nos muestra que es necesaria la realización de varias actividades para sostener ambientalmente a la naturaleza (labores agrícolas, empleo de técnicas permaculturales y bioconstructivas) y sostenerse económicamente (elaboración y coordinación de talleres, trabajo con huéspedes, venta de bienes, organización de los voluntarios, asistir a ferias). A pesar de que estos trabajos son realizados entre toda la comuna, a veces la demanda de trabajo puede sobrepasar las cinco horas pre-fijadas, en ciertas temporadas tanto residentes permanentes como voluntarios pasan todo el día trabajando.

Más allá de que en ciertas ocasiones pueda el trabajo diario incrementarse en tiempo, el discurso que se maneja en la comuna respecto al tiempo habla siempre de un estilo de vida en donde los horarios de trabajo no devoren la vida de las personas. Leo es uno de los comuneros más antiguos de la Rhiannon, llegó como voluntario en el 2010 y optó por hacer de Rhiannon su estilo de vida. Leo actualmente trabaja en artesanías, aunque esto no lo satisface, ya que siente que ésta actividad no guarda coherencia con la situación ambiental que se vive a nivel global. Su propósito es generar ingresos a partir de realizar talleres de permacultura. Él considera que no se debe vivir para trabajar ni solamente para generar dinero, aunque reconoce las dificultades económicas que esta postura le ha causado:

El dinero no es más que tiempo, papelitos que materializan el tiempo que invertimos en conseguirlo, con eso compramos cosas y creo que lo que más aprendí es a valorar mi tiempo y saber en que invertirlo, con quien vivirlo y regalárselo. [...] Sobre decidir qué hacer con mi tiempo, muchas veces no es muy rentable hacer lo que quiero hacer, lo más difícil ha sido encontrar una manera de hacer lo que quiero con mi tiempo y al mismo tiempo no pasar necesidades económicas. (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018).

Nuevos modos de pensamiento y re-ordenamiento del mundo surgen mediante el cambio hacia un estilo de vida que busca la sostenibilidad. Más allá de si se lo consigue o no, de si ésta es utópica o viable, los migrantes inversos que forman comunidades se encuentran inmersos en la construcción de *otra* cotidianidad que modifica las identidades mediante una postura crítica sobre el sistema establecido y estrategias

creativas con las cuales “otro mundo es posible”, como reza un letrero de madera en la puerta de Rhiannon.

2.4 Re-sacralización del mundo, espiritualidad y conexión con la naturaleza en una ceremonia de una comunidad intencional

El reencantamiento del mundo está ligado al sentido mágico de la vida, que puede expresarse también como un sentido de sacralidad profundo. Aquella ilusión de recuperar un mundo perdido y añorado por individuos que no encuentran en la visión racionalista del mundo un sentido de bienestar, desarrollan relaciones espirituales con la naturaleza que los acoge.

Antes del dominio científico y de la razón la visión del mundo era encantada, casi toda la historia humana se ha caracterizado por poseer este mundo encantando en donde el hombre era parte íntegra del mismo, coexistiendo de una manera holística (Berman, 2004). De esta manera, se forjaron en la humanidad sistemas de percepción mágicas han sido históricamente encarnados en pueblos indígenas de todos los continentes, en nuestro caso de estudio existe una influencia dentro del animismo de nativos norteamericanos como los Sioux-Lacota, Dakotas, entre otros y el animismo originario del mundo andino, especialmente de Imbabura. Para Berman, este animismo se basa en la primicia de que todo en el universo está vivo,

[...] las rocas, los árboles, los ríos, las nubes eran contempladas como algo maravilloso y con vida, y los seres humanos se sentían a sus anchas en este ambiente. En breve, el cosmos era un lugar de pertenencia, de correspondencia. Un miembro de este cosmos participaba directamente en su drama, no era un observador alienado. Su destino personal estaba ligado al del cosmos y es esta relación la que daba significado a su vida (2004, p. 1).

Este animismo ha conseguido sobrevivir incluso en este presente regido por la bandera de la razón. A modo de reflexión propia, considero que la manera en que han podido sobrevivir se basa en que hasta nuestros días existen depositarios de una tradición cultural milenaria. En la Cordillera de los Andes aún persisten pueblos que guardan un conocimiento tradicional fuerte, principalmente en Bolivia, Perú y Ecuador. Dentro de la tradición indígena de Imbabura, ha sido muy común la línea de curanderismo principalmente en zonas como Ilumán y cercanas a Cotacachí en la zona del lago de Cuicocha (Andrade S., Diario de Campo, 11 de julio de 2019). La tradición que hereda el Taita Santiago viene directamente de este linaje, ya que fue aprendiz de conocidos

curanderos ya fallecidos de Imbabura como Taita Marcos G. y Taita Manuel. Por otro lado, también contó con la enseñanza de Aurelio Díaz Tekpankalli, curandero tradicional mexicano. En términos de De la Torre (2014) Aurelio puede ser considerado un *polinizador cultural* de las tradiciones peyoterías norteamericanas, por el hecho de que se ha encargado desde el año 1992 de esparcir esta tradición por todo el mundo.

Las comunidades intencionales en la mayoría de los casos tienen vínculos con este tipo de polinizadores culturales espirituales, en otros casos son ellos mismos quienes forman comunidades de intención. Este vínculo es una de las hebras más importantes de las redes globales del movimiento regenerativo, ya que posibilitan el rescate de ciertas costumbres de modos de vida y sabiduría indígena.

En este sentido, los sujetos que experimentan el desencantamiento del mundo también experimentan la pérdida de contacto con la naturaleza, siendo esta pérdida la que ha retirado del ser humano el sentimiento de arraigo a su lugar de origen. Para Santiago Andrade la búsqueda de reconexión con la naturaleza hace referencia a recuperar las relaciones del ser humano con la misma, en donde anteriormente estos canales de comunicación entre uno y otro estaban abiertos y no condicionados por una educación antropocéntrica que reconoce la vida poco más que en el ser humano:

A nosotros nos han dicho que las plantas no tienen inteligencia para interactuar con ellas, nos han dicho también que uno no puede hablar con el agua, las piedras o los animales. [...] El problema de comunicación del ser humano es enorme, se niega a reconocer que dentro de él están los minerales, [...] el ser humano es agua, pero está agua que está dentro de nosotros, que nos hace lo que somos, escucha, habla, es inteligente, es consciente, pero el agua qué está acá afuera nos han dicho que no es inteligente ¿por qué? Nos han educado en pensar en que solo lo que es humano es sagrado, divino, puede pensar, decidir, hablar, todo lo demás es una cosa que está ahí sin vida, nuestros abuelos nos han dicho que no es verdad (Sveta Vatra Hrvatska, 2015).

En este sentido han sido muchas las culturas en el orbe que “dotan a las plantas y los animales de un principio espiritual propio y estiman que es posible entablar con estas entidades relaciones de persona-persona” (Descola, 2012, p. 88). Para Berman el animismo poco a poco se ha ido borrando de la memoria social a manos de la visión racionalista. Hoy en día el excesivo uso de la tecnología de la vida ha generado que el ser humano simplemente “se entere” de lo que sucede en el mundo, interactuando cada

vez menos con la naturaleza y generando comportamientos sociales basados en la indiferencia. (Berman, 2004).

Este es el panorama a nivel global que tiene una fuerte influencia en el movimiento regenerativo. Sin embargo hay una influencia local que no se puede pasar por alto. En nuestro caso esta influencia de las formas culturales indígenas de Imbabura se da principalmente en la familia de Ayapuma, en ambos casos provenientes de formas culturales indígenas. En la zona Andina del norte ecuatoriano habita, casi en el aire, un animismo mágico proveniente de estas tradiciones culturales que son una influencia viva hoy y que ocupan un lugar importante en la identidad del movimiento regenerativo de Ecuador.

Las ceremonias que se desarrollan en Ayapuma Samay, conducidas por Santiago Andrade tienen un fuerte componente mágico-religioso de la tradición de curanderos del Imbabura. Se trata de espacios ceremoniales sincréticos donde cohabitan aspectos culturales principalmente de la tradición local aunque también posee influencias indígenas andino-amazónicas, mexicanas, y norteamericanas. Como hemos mencionado anteriormente, existe en la mayoría comunidades intencionales de Latinoamérica un fuerte vínculo con ceremonias de la cultura amerindia, siendo los más globalizados los temazcales, búsquedas de visión, ceremonias de medicina y caminatas de poder.

La búsqueda de visión es una ceremonia de 15 días en donde los “buscadores de visión” se adentran en el bosque y realizan un ayuno ritual de 4, 7, 9 y 13 días. Su origen se remonta a la tradición Sioux-Lakota, aunque en los últimos años su diseño ha cambiado, ya que tradicionalmente el ayuno ritual duraba 4 días con sus noches por cuatro años seguidos. El incremento progresivo de los días de ayuno fue un cambio en esta tradición realizado por el curandero y polinizador cultural Aurelio Díaz.

Uno de los momentos ceremoniales más importantes que se vivió en la búsqueda de visión de Ayapuma fue la caminata de poder para visitar a “un antiguo espíritu de la montaña” en palabras del Taita Santiago. Por la mañana toda la familia de Ayapuma se reunió a los pies del Árbol de la Vida. El altar que se levanta a los pies del Árbol de la Vida es parte de la ceremonia de “Danzas del Sol”. Esta es una traducción del original en lakota “*wi wanyang wacipi*”, “significado literal es *"danza de mirar fijamente al*

Sol". No se trata de un culto al Sol sino de una ceremonia de "renovación del mundo" y de peticiones de fecundidad." (Brown, 2002, p. 52) en donde los danzantes realizan ofrendas corporales en medio del ayuno y cuatro días de danza (Brown, 2002).

En nuestro caso de estudio esta ceremonia de origen Lakota se hibrida con la tradición imbabureña del árbol lechero. En Ayapuma se colocó intencionadamente de raíz un gran árbol lechero para que sea el centro del espacio de danza. No es casualidad que se haya escogido al lechero como al Árbol de la Vida en medio de tantos tipos de árboles, ya que "el lechero²⁶ es un ícono de Imbabura y principalmente de la otavaleñidad" (La Hora, 2018).

A los pies del árbol se levantó un altar con la denominada "línea de alimentos", un orden alimenticio iniciado siempre por el agua, seguida del maíz, la carne y las frutas, en ese orden. Otros elementos del altar eran los cuerpos del cactus san pedro, plumas, tabaco e inciensos que se entregó para que cada persona se responsabilice del objeto y alimento que portaba. Andrea Calderón, esposa de Santiago, rezaba así: "Agradecer la vida que está aquí, todo el universo que convive con nosotros (...) En la naturaleza está la vida y la muerte conviviendo en armonía. Que podamos sanarnos a nosotros mismos con todas conexiones de este universo y así conectarnos con el árbol de la vida" (Diario de Campo, 12 de julio 2019).

El propósito principal de la caminata consistió en ofrendar los alimentos que se encontraban a los pies del Árbol de la Vida y demás elementos del altar a la piedra ceremonial. Durante la caminata nos detuvimos en las estribaciones de la quebrada Chorlaví, en donde Santiago habló sobre el agua y el bosque como espacios de poder dentro de la montaña. Sobre la primera decía "nosotros ofrendamos conchas marinas a las pozas de este río invernal, porque sabemos, Agua, que aquí inicias tu camino y porqué sabemos a dónde te diriges" (Diario de Campo, 11 de julio 2019).

Al llegar a la piedra ceremonial del Aya puma se levantó un nuevo altar con todos los elementos que la comunidad llevó desde el Árbol de la Vida. Se realizaron cantos de agradecimiento a la planta sagrada principal que porta la familia de Ayapuma: la aguacolla²⁷, y se sembraron cabezas del cactus en la zona de la piedra. Andrea C. rezaba

²⁶Su nombre científico es *Sapium glandulosum*. Los registros que consideran sagrado al árbol del lechero se remontan al época del Reino de los pueblos Quitus y Caras (La Hora, 2018).

²⁷Aguacolla es una preparación a partir del cactus san pedro. También se la conoce como "la medicina.

mientras sostenía en su mano una copalera: “Cuidamos de nuestra planta porque es nuestro maestro, le hablamos a este espíritu como si fuera uno de nosotros. Agradecer este ancestro vegetal que nuestro propósito en la tierra es volver a cuidar de él” (Diario de Campo, 12 de julio 2019).

Santiago relata que “los antiguos le llamaban “Aya Puma” a esa piedra porque tiene una forma como de felino y es considerado uno de los siete guardianes del Imbabura y dentro de toda la tradición de acá es increíblemente importante para nosotros” (Santiago A., entrevista, 5 de marzo de 2018). El taita contó la historia de cómo se originó este espacio sagrado, relato que lo escuchó de su abuelo:

Dentro del volcán la lava se movía como serpientes de fuego, en la erupción del Imbabura²⁸ la lava salió hacia el cielo como águilas de fuego y bajó por las quebradas como pumas de fuego. Así, el Ayapuma se secó y se volvió de piedra, desde entonces es el custodio de la quebrada que lleva el nombre de Chorlaví (Diario de campo, 10 de julio 2019).



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Tanguarín, 2019). Diario de Campo.
Tanguarín.

Descripción: Piedra ceremonial “Aya Puma”

Desde el punto de vista del pensamiento andino, esta piedra ceremonial puede ser entendida como una “huaca”, en el sentido de ser un adoratorio natural y espacio sagrado en el cual se realizan ofrendas (Rostorowski, 2007). Se nos pidió caminar de frente a la piedra ceremonial sin regresar a mirar atrás, como muestra de respeto y certeza, Santiago contaba que “es diferente visitarlo solo, cuando venimos en comunidad él abre sus ojos” (Diario de campo, 10 de julio 2019). Más tarde se abrió un espacio para que cada persona pueda fumar un “abuelo tabaco” para hablar a través de él con el espíritu del antepasado.

²⁸ La última erupción del Imbabura fue en el año 8000 AP (Instituto Geofísico del Ecuador, 2019)

Se sentía que el grupo estaba muy conmovido por estar en este lugar, algunos tranquilos, otros en llanto y otros tantos rezando y agradeciendo mientras un grupo le cantaba al “abuelo montaña”. Santiago, refiriéndose a la piedra, decía que “el abuelo escucha peticiones y rezos, lo único que pide es que, cómo todos los abuelos, lo visiten de cuando en cuando” (Diario de campo, 10 de julio 2019). En este sentido nos referimos a una piedra animada, con cualidades antropomorfas que poseen una “intencionalidad, subjetividad, afectos y hasta palabra en ciertas circunstancias” (Descola, 2012, p. 88). De esta manera, todos quienes visitamos al Ayapuma nos acercamos, uno a uno, a dejarle un poco del tabaco que fumábamos para que el espíritu fume con nosotros y escuche las peticiones personales.

En nuestro caso de estudio, estas prácticas ceremoniales y espirituales están relacionadas con el Camino Rojo ²⁹. Dentro de las comunidades intencionales es muy frecuente (casi siempre) la incursión de estas prácticas que pueden ser consideradas neo- chamánicas. Siempre el punto de convergencia entre las comunidades de intención y este tipo de prácticas espirituales yace en que se comparten aspectos de una visión del mundo centrada en la naturaleza:

Nuestro camino propone un trabajo de mirarse en la naturaleza, no solamente ir a la naturaleza, sino hacer un tiempo de relación con ella. [...] Que nuestra familia vuelva a tener contacto con la naturaleza en nuestra búsqueda de visión, de poder estar en un ayuno, en soledad en la mitad de una montaña, alado de un bosque. [...] Aprendiendo de la naturaleza que te rodea tú puedes aprender de tu propia naturaleza (Santiago A., entrevista, 5 de marzo de 2018).

Esta naturaleza es llevada a una dimensión donde es espiritualizada y sacralizada con la cual se busca establecer canales de comunicación no verbal, cuyo intermediario son generalmente las plantas de poder como el san pedro y el tabaco en este caso. Poder comunicarse con las plantas sagradas, el árbol de la vida, animales, espíritus de las montañas, los cuatro elementos (agua, fuego, viento y tierra), etc., el cantarles y aprender de ellos reconociendo estar frente a un poder sagrado se fundamenta en que dentro de esta visión del mundo estos entes son los regidores de la vida.

²⁹El Camino Rojo es un movimiento pan-indianista de saberes ancestrales que se expandió en América Latina y el mundo a partir de viajes que realizó Aurelio Díaz por el mundo (Scuro, 2016).

Para Huxley, los elementos que habitan en la naturaleza son “formas trascendentales” que mediante la ingesta de plantas sagradas permiten establecer relaciones visionarias en donde toda la vida que guarda la naturaleza despierta ante la percepción humana (Huxley, 2018). Así, estas percepciones mágicas permiten celebrar una ritualidad centrada en una piedra que tiene el poder de escuchar las peticiones de la familia de Ayapuma que la visita.

La narrativa de Santiago nos habla de un mito de origen de la piedra ceremonial en donde el volcán y los animales de fuego son personajes de una naturaleza divinizada, en donde reconectarse con la naturaleza no debe confundirse con la actual moda ecológica, sino en “[...] verdad hacer un contacto con sus raíces” (Santiago A., entrevista, 5 de marzo de 2018). Este contacto surge de una visión del mundo centrada en la naturaleza como regidora de la vida. De esta manera, se reconoce una influencia de la naturaleza muy fuerte en el ser humano: “ese bosque que crece, esa naturaleza que está ahí eres tú, [...] el bosque o a la montaña te influencia en todo sentido, en tu carácter, en tu manera de pensar, en tu manera de ser” (Santiago A., entrevista, 5 de marzo de 2018). Esta visión del mundo sitúa al ser humano como parte íntegra de la naturaleza, donde el bosque tiene la capacidad de enseñar, de curar y purificar al ser humano siempre y cuando éste presente respeto y sensibilidad por la vida que ahí habita.

CAPÍTULO TRES

Comunidades Intencionales, territorio y redes globales

Revisaremos en una primera parte cómo se ha venido trabajando el concepto de comunidad y qué aspectos son importantes en el estudio de las comunidades intencionales en relación con aspectos como el territorio, la globalización y la modernidad hasta llegar a definiciones sobre comunidades intencionales o ecoaldeas, para así buscar entender los mecanismos y articulación de los actuales procesos comunales. Se estudiará la relación entre la Comuna de Rhiannon y el pueblo de Malchinguí, intentando comprender la relación entre la comunidad intencional y su entorno territorial próximo. Finalmente discutiremos acerca de la relación de la Comuna de Rhiannon con su entorno territorial³⁰ y su entorno global e ideológico, revisando las relaciones y circuitos comunales que se tejen alrededor de los mismos.

3.1 ¿Comunidad, Ecoaldea o comunidad intencional?

El concepto de comunidad no es nuevo dentro de las ciencias sociales, inicialmente se popularizaron los términos de *comunidad* y *sociedad*. Ambos conceptos parten de la premisa del ser humano como ser social que siempre ha encontrado en la práctica de la asociatividad solución a sus necesidades. En este sentido la noción de comunidad ha sido asociada como el espacio donde cohabitan las relaciones interpersonales y se generan vínculos afectivos, mientras que el término de sociedad ha sido ampliamente discutido desde diversas corrientes teóricas como el funcionalismo, estructural- funcionalismo, marxismo, etc. Para este análisis tomamos el concepto de sociedad Durkheimiano (influenciado por Spencer), en donde la sociedad se constituye como un organismo vivo y complejo bien integrado por estructuras que garantizan la estabilidad de una sociedad, en este sentido aparece la noción de sistema en el sentido de que constan con segmentos y circuitos que encajan unos con otros (Durkheim, 1985). A esta definición le añadimos también que la sociedad se caracteriza por un conglomerado humano basado en la práctica de la racionalidad dentro de la modernidad, en donde confluyen diversas complejidades y especialización (Ramos, 2000).

Es curioso como a partir de esta distinción bipartita no se haya podido llegar a un consenso acerca del concepto de comunidad y se lo ha analizado desde muchas

³⁰ Empleamos el vocablo territorio para estudiar este fenómeno social, más no ingresamos en el campo de los análisis sobre territorialidad por la extensión y profundidad que requeriría su uso conceptual.

perspectivas. Sin embargo, los científicos sociales han elaborado una noción común, algo tácita, donde “comunidad” es definida como un entramado donde convergen diversas variables que se constituyen como una realidad social en sí menor escala que en una sociedad y con mayor cohesión (Ramos, 2000).

El concepto de comunidad ha permanecido mucho tiempo bajo la idea de un tipo de “comunidad territorial”, los estudios del campesinado y comunidades indígenas son un ejemplo de esta noción, en donde se estudia “un entorno social [...] ligado a un territorio que posee una organización interna” (Golte, 1992, p.17). Este concepto presenta un tipo de comunidad que parece ser definida por su condición territorial hasta el punto que esta la determina, lo cual guarda coherencia con los estudios de las comunidades en épocas anteriores a los procesos globales que vivimos hoy en día. A pesar de esto, en el inconsciente social todavía se puede percibir como se asocia el concepto de comunidad ligado siempre a un territorio, esta mirada afirma que la cultura se incrusta en el territorio al igual que la comunidad. Así, el concepto de comunidad “ligado a un territorio, aparece como un paradigma de estructura social primaria de cualquier asentamiento humano. Sin embargo, en la sociedad post-industrial este modelo está casi extinto, derivándose en uno de los principales problemas de la globalización” (González, 2010, p.15).

Es menester revisar nociones acerca de las comunidades intencionales, que son el centro de la presente investigación. A pesar de que “ecoaldeas” sea un término reciente, el origen de este estilo de vida comunitario que busca una convivencia más integrada a la naturaleza hunde sus raíces en los llamados “kibbutz”, que fueron experimentos de vida comunitaria en Israel y en los “hippies” de los sesentas. (Flaquer, 2011). La diferencia principal entre sociedad y comunidad intencional es que la primera posee una ideología como un conjunto de perspectivas políticas impuestas por los poderes hegemónicos, mientras que en la segunda posee una cultura entendida como ideología (Ortner, 2005)

Para Bialakowsky, la paradoja de la modernidad es la desintegración de las comunidades y al mismo tiempo vivir procesos de recomunización de la sociedad (2010, p.4). Las ecoaldeas buscan ser un modelo social alternativo a los generados por la modernidad y el capitalismo, ya que su intención es ser siempre colectividades o comunidades sostenibles (Escorihuela, 2000), entendemos, pues, a las ecoaldeas dentro de esta búsqueda por volver al sentido de lo comunal en donde la sustentabilidad es

vital. Piedad Viteri, miembro de la red mundial de ecoaldeas, expresa que una ecoaldea se define como un grupo “muy abierto, es un lugar donde se vive la sustentabilidad o se transiciona hacia ella” (Entrevista Piedad Viteri, septiembre 15, 2018).

Sin embargo las ecoaldeas también pueden ser entendidas como comunidades intencionales y su uso es más apropiado ya que lo “eco”, a pesar de ser una de las motivaciones centrales no es el único principio, ya que las causas de formar estas comunidades son también aspectos de lucha social, o llevar de una manera no capitalista la dimensión económica o motivados por espiritualidades. Especialmente, este origen multicausal deviene en comunidades de dimensiones diversas. Asimismo, son intencionales ya que sus integrantes eligen voluntariamente ser parte de ellas, no se constituyen, al menos en un principio, por nacimiento o coacción (Escorihuela, 2000).

Para Villareal (2018), las ecoaldeas son comunidades intencionales ya que poseen un espacio y visión del mundo común en donde se trata de generar condiciones de existencia que sostengan a sus miembros en la cotidianidad y cualquier tipo de crisis. El mismo autor plantea que las ecoaldeas o comunidades intencionales se constituyen de premisas como las siguientes:

- 1) Las ecoaldeas son iniciativas civiles privadas, 2) en las que el aspecto comunitario es de vital importancia, 3) donde se intenta recuperar en cierto grado el control sobre los recursos de la comunidad, 4) las cuales tienen una fuerte base de valores compartidos, y 5) [...] [se establece una] relación simbiótica que pretenden co-crear con la naturaleza (2018, p.5-6).

Flaquer, comparte esta definición sobre las ecoaldeas, y agrega que son asentamientos humanos cuyo ideal es el equilibrio entre sus habitantes y el medio ambiente circundante, en relación a la función simbiótica que se busca crear entre el ser humano y el entorno. Sus miembros comparten una visión del mundo o “sueño común”, cuyo objetivo es “intentar prosperar y autogestionar sus propias necesidades sin tener que depender de las metrópolis” (2011, p. 120).

Dentro de las comunidades intencionales existe una base de valores compartidos que están centrados en la noción de *cuidado*, ya sea cuidado al otro o cuidado a la naturaleza. Así, las ecoaldeas son espacios comunales en donde se intenta generar redes multivariadas alternas al capitalismo y la modernidad, basados en la lógica de vivir

cotidianamente experiencia de la colectividad y el cuidado a las relaciones sociales y ambientales circundantes.

3.2. Relación social y territorial entre la comuna de Rhiannon y pueblo de Malchinguí

Malchinguí geográficamente está ubicado al extremo sur de la meseta del Mojanda, sobre los 2500 msnm. La Comuna de Rhiannon se asienta justo donde termina la planicie y empiezan las laderas que conducen hacia al río Pisque. Más allá del centro de Malchinguí, hay grandes lotes de terrenos baldíos. La aridez de estas tierras provoca una impresión desértica.

Según los datos del censo del 2010 realizado por el INEC, la población total de Malchinguí es de 4.624 habitantes, representando el 14% de la población de Pedro Moncayo (INEC, 2010). Los habitantes de Malchinguí se componen entre indígenas y mestizos que trabajan principalmente en agricultura y florícolas, aunque la mayoría de habitantes no trabaja o estudia en Malchinguí, ya que se desplazan diariamente a Quito. Los trabajadores calificados constituyen el 38% de la población, mientras que un 31% se dedican a la agricultura y artesanía y un 9% trabajan como vendedores (GAD Malchinguí, 2019).

La comuna adquirió las tierras mediante “un golpe de suerte” en palabras de Helen. Compraron la propiedad al municipio, pagando por las 15 hectáreas un valor menor al de otras propiedades en Malchinguí, ese valor también corresponde a que son los terrenos más alejados. En parte por este hecho, la relación del pueblo con la comuna ha sido limitada, ya que hay aproximadamente 15 kilómetros entre ambas localidades. Nadie en la comuna posee vehículos propios³¹, por lo que la distancia real equivale a una hora de caminata.

Francisco, quien es chofer de camionetas del pueblo y tercera generación de habitantes de Malchinguí, cuenta que los lotes han empezado a ganar plusvalía: “antes nadie quería comprar terreno por acá, ahora la hectárea está en ochenta mil, la comuna es una linda propiedad, bien grande, que la compraron por el año 2010, no sé a

³¹ Para Helen, el no tener vehículos es una forma de guardar coherencia con su estilo de vida simple, ya que considera insostenible el introducir más vehículos en la ciudad.

cuanto la habrán comprado pero ahora cuesta mucho más (Diario de campo, 10 de noviembre de 2017)”. Este testimonio, brindado en la camioneta rumbo a la comuna lo expresó sin mostrar molestia hacia los habitantes de la comunidad. Es importante recalcar que para Francisco la comuna de Rhiannon no es un tipo de micro-invasión a Malchinguí, ya que considera que “son personas respetuosas, fue bueno cuando vinieron porque esos terrenos estaban botados” (Diario de Campo, 10 de noviembre de 2017).

De esta manera, la ausencia de vehículos propios en la comuna ha sido la causa del establecimiento de la relación más cotidiana entre pueblo y comuna. El servicio de camionetas de Malchinguí conoce muy bien la localización de Rhiannon, al que llaman simplemente “la comuna” y están acostumbrados a recibir semanalmente grupos de personas que se dirigen a la propiedad. En las múltiples ocasiones en las que me he trasladado en las camionetas, los choferes identifican bien la procedencia de la mayoría de personas que llegan a la comuna. Al preguntar a Francisco, acerca de Rhiannon contestó que

[...] llegan de varios lugares de Europa, de Dinamarca, Francia, Bélgica, Inglaterra, Alemania, incluso han llegado algunos chinos [...] antes llegaban más, nos llamaban varias veces por día para retirarles o llevarles a la comuna, últimamente llegan menos pero todavía llegan bastantes (Diario de Campo, 10 de noviembre de 2017).

Entre los trabajadores de las camionetas conocen e identifican bien a Nicki y Helen, saben que han sido las fundadoras de la comuna y que son inglesas; a diferencia de los pobladores de Malchinguí, quienes se han referido a la comuna bajo los términos de los “gringos” o los “hippies”. Para María, propietaria de una tienda de víveres en “cuatro esquinas”, llegan “los gringos a comprar [me] cositas pero no sé a qué se dedican en la comuna” (Diario de Campo, 10 de noviembre de 2017). También reconoce que llegan ecuatorianos que no son de Malchinguí. Los transportistas también conocen el hecho de que es una comunidad vegetariana, Francisco comenta entre risas que “a veces salen al pueblo a comer salchipapas”, sin diferenciar, probablemente, que no todos las personas que llegan son vegetarianas³².

Otra relación compartida entre el pueblo y la comuna es el agua. El agua que llega a la comuna procede del nevado Cayambe y llega a Malchinguí, desde donde es

³² La mayoría de voluntarios que llegan tienen una preferencia hacia el veganismo pero no todos son vegetarianos, a diferencia de los residentes permanentes.

transportada por gruesas mangueras hacia la comuna. Esta relación básica para la vida que es compartida necesariamente por pertenecer a un mismo territorio, dejará de efectuarse en el futuro ya que la comuna de Rhiannon busca su propia independencia creando un sistema autosuficiente para el manejo del agua mediante la recolección de aproximadamente 30 000 litros por cada lluvia.

Actualmente se construye la “chacana” que es una casa de superadobe y madera. Para la construcción de las casas, la comuna también busca ser autosuficiente y no contratar maestros de obra, con la excepción de los techos, para los cuales la comuna contrató a Carlos Pillajo, un carpintero de Malchinguí, quien también comparte algunos almuerzos con todos y algunas actividades recreativas en la comuna, incluso ha llegado a dar talleres abiertos de carpintería en la comuna.



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Malchinguí, 2019). Diario de Campo. Malchinguí.

Descripción: Carlos Pillajo dando un taller abierto de carpintería

A pesar de que la gente del pueblo no se integra a la intimidad de la comuna, la relación entre ambas partes es distendida la relación entre Rhiannon y Malchinguí se da principalmente a base de una relación comercial entre el pueblo y la comuna, basada especialmente en la prestación de servicios, más no de bienes. Para la construcción del techo de la “chacana” no se ha comprado productos locales o cercanos a Malchinguí, se ha preferido comprar láminas de Tetra Pak³³ reciclado en Amaguaña, situado a más de 85 kilómetros de Malchinguí. Este hecho es similar a la compra e intercambio de alimentos. A pesar de que el pueblo es productor de frutas, legumbres y cereales, la

³³Los tejados hechos con Tetra-Pak buscan ser una alternativa de reciclaje a los tejados tradicionales (Mannise R., 2018).

comuna no compra o intercambia estos alimentos por el uso de agrotóxicos que emplean los agricultores de la zona.

Desde la perspectiva de Helen, una de las fundadoras de la comuna, la relación con la gente de Malchinguí es positiva a pesar de que la “gente del pueblo no entiende exactamente lo que hacemos pero, ¡está bien! No creo que hablen mal de nosotros. Creo que ven que es un lugar sencillo, sin mucho dinero, no hemos tenido problemas con robos, ven que somos bastantes y la gente va sin zapatos (risas)” (Entrevista Helen Bicknell, octubre 10, 2018).

La comuna ha organizado dos veces casas abiertas para entablar procesos de socialización entre unos y otros y con la finalidad de compartir conocimientos que puedan ser ambiental y económicamente útiles para los pobladores de Malchinguí. En una de las casas abiertas se reunió a los niños de la comuna para enseñarles por qué no hay que botar basura y aspectos de reciclaje. En palabras de Leo “habrán venido unas 200 personas de Malchinguí, hicimos juegos y cosas así para entretenerlos y lo más importante era hacer el tour por la comuna para que vean como trabajamos. Les gustó mucho lo que es la bioconstrucción, les gusto la caracola.” (Entrevista, 10 de octubre de 2018). Otro ejemplo de estos procesos de socialización fue en la fiesta por los 10 años de Rhiannon, en donde la comuna organizó un día de artes escénicas y música para el pueblo que presentó, a su vez, danzas y música folclóricas tradicional.



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Malchinguí, 2019). Diario de Campo. Malchinguí.

Descripción: Danzas folclóricas de Malchinguí en la Caracola de Rhiannon



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Malchinguí, 2019). Diario de Campo. Malchinguí.

Descripción: Miembros de la comuna y gente del pueblo en el encuentro por los 10 años de la Comuna.

A pesar de estos intentos de la comuna por establecer buenas relaciones con el pueblo y por el ambiente distendido en la fiesta, ésta no ha prosperado según Leo, quien considera que la relación es “distante” y no hay mucha “armonía” entre ambos. “Creo que el pueblo tiene una cultura un poco más individualista, no es solo con la comuna sino siento que como pueblo no es muy organizado en trabajar comunalmente”, igualmente cuenta que para Helen y Nicki ya no es prioritaria generar esa conexión. Para Leo más que la distancia considerable entre el pueblo y la comuna, el problema en sí es que la gente del pueblo “no tiene mucho tiempo libre, generalmente estudian o trabajan todo el tiempo. Al estar metidos en ese sistema no les queda otra alternativa para poder acercarse y conocernos” (Leo S., entrevista, 10 de octubre de 2018).

Puede tener una dosis de verdad el hecho al que se refiere Leo: la gente del poblado de Malchinguí tiene poco tiempo disponible, lo cual afecta a que el proceso de socialización sea fluido. Por otro lado, la limitación para conocerse entre el pueblo de Malchinguí y la gente de Rhiannon se debe principalmente a las diferencias culturales entre ambos sectores. Como investigador de campo he podido observar cómo las maneras de socialización son diferentes entre uno y otro, principalmente porque la mayoría de integrantes de Rhiannon son extranjeros y han crecido en un contexto social radicalmente diferente a los del pueblo de Malchinguí, ambos grupos generan una separación de sus identidades y los define como “ellos” y “nosotros” o los “gringos” en el caso de los pobladores locales. Sin embargo, más allá de esta separación entendible, es claro que existe una apertura tanto de unos y otros para poder integrarse más y poder aprender y actuar en conjunto.

3.3 Eco-comunidades: entre el territorio y las redes globales

En el primer subacápite mencionamos que consideramos cuestionable la idea de que el territorio defina la cultura de las comunidades intencionales. Este enfoque es el que comprobamos en nuestro caso con de la Comuna de Rhiannon y el pueblo de Malchinguí, ya que esta relación arroja luces sobre la relación entre una comunidad de intención y un poblado territorial circundante.

La idea tradicional de comunidad nos indica que sus miembros residen en un espacio territorial fijo, sin embargo, la experiencia comunal de Rhiannon ayuda a redefinir esta noción. El voluntariado en la comuna ocupa un rol fundamental en las dinámicas diarias de este tipo de comunidad, ya que las mismas son formadas en un nivel considerable por voluntarios³⁴, no solamente por los miembros permanentes. Es decir, la conformación como comunidad se genera a través de los voluntarios, sino estaríamos refiriéndonos solamente a núcleos familiares que conviven juntos.

Una de las consecuencias de la globalización ha sido la des-territorialización de la cultura y de las comunidades, prácticamente ya no quedan pueblos no contactados y los límites culturales se han difuminado más allá de las fronteras, generando entramados de redes globales. Se han formado, por consiguiente, poblaciones móviles que comparten canales de información a nivel mundial. Actualmente vemos nuevas relaciones sociales y contacto humano incluso entre los más lejanos geográficamente (Appadurai, 1990), de esta manera las comunidades no se limitan a distancias espacio-temporales definidas, sino se conforman mediante tejidos globales en donde cohabitan diversas influencias culturales que se centran todas en el interés de vivir de una manera regenerativa. Este hecho afecta profundamente en la reconfiguración de las identidades, ya que estas empiezan a redefinirse dentro de contextos des-territorializados en donde la ideología como cultura es la directriz en esta reconfiguración.

Así, los modelos en donde se ubica a una cultura incrustada en un pueblo y ese pueblo incrustado en un territorio parecen quedar obsoletos con la entrada de la modernidad. Para Lila Abu-Lughod (2012), ya no es posible “congelar” o “encarcelar” el concepto de cultura a un lugar específico, negando la capacidad del mundo actual para generar interacción geográfica a través de viajes y migraciones.

³⁴ Los voluntarios que llegan a la comuna residen tiempos que oscilan entre 2 semanas y 7 meses aproximadamente.

Este mismo hecho sucede con la cultura de las sociedades y comunidades en general y se refleja en las ecoaldeas en particular. Podemos observar cómo las conexiones transnacionales de la gente articulan nuevas maneras de entablar relaciones sociales, en donde los grupos humanos son cambiantes al igual que sus identidades. Para Abu- Lughod “si alguna vez existió un tiempo en el cual el antropólogo podía considerar [...] al menos algunas comunidades como unidades aisladas, ciertamente la naturaleza global de las interacciones en el presente hacen que eso sea imposible” (2012, p. 139-140).

De esta manera, las comunidades intencionales no son unidades aisladas respecto de la comunidad global de la que forman parte y que además comparte los mismos canales o flujos de información³⁵. Al agruparse intencionalmente los integrantes de las ecoaldeas crean redes y circuitos comunales. De esta manera La Comuna de Rhiannon, La Comunidad y Ayapuma Samay pueden ser considerados como “clanes” de una misma tribu a pesar de que no comparten el mismo territorio, denotado que éste no determina su cultura³⁶. A pesar de que comparten enfoques diferentes, ambos grupos poseen los mismos pilares de una visión del mundo global³⁷. Así, la condición de “extranjería” con la que cuentan integrantes de estas ecoaldeas quedan relegadas a un plano secundario, ya que todos comparten aspectos de la visión del mundo.

Estas redes de grupos que comparten una misma visión del mundo generan encuentros que pueden estar fuera del territorio de sus asentamientos como en el caso de Rhiannon. Estos espacios de encuentro son el inscribir a los niños de la comuna en escuelas Pestalozzi, el trueque en el mercado agroecológico de la Esperanza, los talleres de danzas de paz, masajes o yoga como vimos en el capítulo anterior.

³⁵ Estos paisajes tienen como función la de ser circuitos de flujos globales que abren la discusión sobre la homogenización y heterogenización de la cultura. Appadurai afirma que “la globalización de la cultura no significa homogeneización de la cultura, pero incluye la utilización de una variedad de instrumentos de homogeneización, (...) absorbidos en las economías políticas y culturales locales, sólo para ser repatriadas en la forma de diálogos heterogéneos” (Appadurai, 1990, p. 20). Asimismo estos paisajes se caracterizan por no poseer una estructura fija, son, por el contrario, de tipo fracturado e irregular (ibíd., p. 25).

³⁶ En cuanto al determinismo geográfico, se la acusa de tener un campo explicativo de la diversidad cultural muy limitado, ya que su explicación del ambiente como factor determinante, no podía responder al hecho de que varias culturas asentadas en un mismo ambiente podían poseer características culturales totalmente diferentes. Debido a esta limitación, la antropogeografía no tiene las bases necesarias para referirse a los orígenes de un rasgo cultural específico o sobre patrones culturales que caracterizan a ciertas regiones geográficas (Durand, 2002, p. 170-172).

³⁷ Revítese capítulo cuatro.

Un ejemplo de esto es el trueque en el mercado agroecológico de Tabacundo, a pesar de no ser el punto territorial más cercano a la comuna en donde proveerse de alimentos, es un espacio donde pueden encontrar estos alimentos generados por una agricultura ambientalmente sostenible, es decir, productos alimenticios resultantes de un mismo criterio ambiental compartido entre Rhiannon y los productores de la feria. Asimismo, pueden acceder a estos bienes esenciales mediante la práctica de economías alternativas como el trueque y el intercambio, para lo cual desplazarse distancias mayores no es impedimento. En este mercado, Rhiannon es parte de un tejido social que incluye al grupo de los agricultores del Proyecto Agroecológico de la Esperanza³⁸.



[Fotografía de Sebastián Eguiguren]. (Malchinguí, 2017). Diario de Campo. Malchinguí.

Descripción: La Comuna de Rhiannon intercambia pan y hortalizas por otros productos alimenticios.

De esta manera el componente ideológico de las ecoaldeas se sobrepone a las condiciones territoriales, sin restar importancia al enorme papel que juega el territorio como espacio laboral agrícola que provee de alimentos y sostiene el proyecto de comunidad en sí. Sin embargo, es importante recalcar que estas relaciones limitadas se dan solamente cuando la visión del mundo y los discursos de las ecoaldeas se contraponen a las lógicas de vida capitalistas, muy presentes en la ruralidad actual.

A partir de estos hechos podemos especificar que, en el caso de la comuna, no se trata de una unidad aislada respecto a su comunidad ideológica, principalmente hace parte de una comunidad mayor no asentada en el territorio geográfico particular, ya que las

³⁸El proyecto agroecológico de la Esperanza parte de una aplicación antropológica por una ONG internacional, en donde se busca encontrar soluciones puntuales a los problemas causados por el estilo de vida que propone las industrias florícolas. En este sentido, se trabaja con una perspectiva tanto social, económica, ambiental y hasta de género (Heifer, 2015).

relaciones que se establecen con la comunidad territorial son menos frecuentadas y se reducen a ciertas operaciones comerciales, de servicios y eventualmente encuentros sociales como las casas abiertas o la fiesta por los 10 años de la comuna.

Podemos inferir que al haber una inserción territorial en el campo más no social o económica que se integre al modelo territorial tradicional, los desplazamientos ciudad-campo que hemos revisado en esta investigación no buscan llevar una vida acorde con la “ruralidad tradicional”³⁹, sino según sus propios conceptos y su propia visión del mundo. Por consiguiente, se trata en menor medida de un retorno al campo y principalmente de un retorno a la naturaleza y la tierra.

De esta manera, estamos frente a un fenómeno de no inserción territorial dentro del mismo territorio. Ahora bien, es justo preguntarnos si esta no inserción territorial es igual a constituirse como unidad aislada o un tipo de comunidad “burbuja” respecto al exterior. Los años que Piedad Viteri lleva involucrada con las eco-aldeas le ha enseñado que se dan ambos casos, sin embargo para ella el ideal no se trata en

esconder[se] en la eco-aldea del mundo y hacer ahí un paraíso donde todo es ecológico [se trata de] interactuar con el vecino que si tiene algunas cosas ecológicas pero otras no, pudiendo llevarte bien con ellos para poder colaborar después. En que cada lugar, cada proyecto pueda generar incidencia local y así muchos territorios se vayan ampliando en sustentabilidad (Entrevista Piedad Viteri, septiembre 15, 2018).

Si tomamos al pie de letra el término “burbuja”, esta investigación demuestra que en nuestro caso de estudio particular existe un intento de relación que surge desde la comuna hacia el pueblo. Sin embargo ya no es una prioridad para la comuna mejorar esta relación, las prioridades de la comuna corresponden a los proyectos que llevan la fuerte carga ideológica que hemos revisado.

En el caso de Rhiannon no se debe confundir, por ejemplo, el abstenerse de comprar los alimentos químicos de Malchinguí con pretender aislarse de la gente. Cuando las comunidades intencionales buscan ser autosuficientes y no adquieren ciertos productos o se relacionan bajo las formas de vida social establecidas en el pueblo, puede parecer

³⁹ Por ruralidad tradicional me refiero al modelo capitalista que emplea el campo como espacio de mono-producción y uso del paquete verde.

que se aislan del territorio local, más en realidad tratan de distanciarse solamente de aquellas lógicas basadas en el modelo de la agricultura con agroquímicos.

Según las lógicas de vida de las comunidades intencionales que nos atañen, las prácticas ambientales de Malchinguí son ambientalmente contaminantes. El caso del manejo del agua es un problema del territorio ante el cual la comuna busca generar estrategias sustentables de abastecimiento mediante el uso de tecnologías de recolección y así evitar el uso del sistema de agua potable que opera en el pueblo, y del cual los habitantes de Malchinguí no tienen como prioridad hacer una inversión para recolectar agua de lluvia a pesar de que la comuna difundió en las casas abiertas su uso ecológico. Ahora bien, es importante recalcar que la motivación de la comuna para crear este sistema de recolección no es solamente el de ser autosuficientes, sino de generar sistemas de sostenibilidad ambiental y cuidado de la naturaleza, lo cual es parte esencial de su identidad y visión del mundo.

De esta manera, las relaciones entre el pueblo y la comuna establecen un espacio no político. Los límites políticos-geográficos marcan un tope para las relaciones cotidianas entre la comuna y el pueblo principalmente porque ambos grupos humanos no comparten la misma visión del mundo. La comuna tiene sus políticas propias que distan de la cultura rural de Malchinguí, como por ejemplo la prohibición a comer carne dentro de la comuna. Los miembros de la comuna no buscan hacerse de los alimentos que crecen en el pueblo ya que éstos llevan por detrás lógicas capitalistas de maximización de la producción, más no porque no quisieran acercarse a la parte humana de los habitantes de Malchinguí, sino que las prácticas agroquímicas constituyen un modelo contaminante según la visión de la comuna.

Para mantener el ideal de la comuna, se prefiere comprar láminas de plástico reciclado en Amaguaña, situado a más de 85 kilómetros antes que comprar cualquier tipo de techo en los almacenes del pueblo. Así, la filosofía del cuidado a la naturaleza puede ser más fuerte que el sentido de la simple practicidad que no contempla impactos ambientales y que considera “razonable” abastecerse en los lugares más próximos a la construcción. Ahora bien, el hecho de que la comuna no se relacione profundamente con el pueblo en estos niveles no es sinónimo de que las relaciones sociales internas y externas (con la gente del pueblo) sean limitadas por estar en desacuerdo con sus prácticas agrícolas. Nada podría ser más equivocado que esto, ya que al interior de las ecoaldeas se

desarrollan vínculos afectivos muy profundos entre sus miembros y empatías hacia los pobladores cercanos, como el caso del carpintero de Malchinguí que comparte ciertos espacios de intimidad de la comuna.

CONCLUSIONES

Hemos pretendido delinear cómo se constituyen las subjetividades y los estilos de vida dentro de tres grupos humanos inmersos en el mundo de las comunidades intencionales, empezando desde las ilusiones y proyecciones de vida que buscan ser realizadas a futuro hasta los imaginarios que se construyen sobre los espacios naturales y urbanos.

Hemos notado cómo las ilusiones y proyecciones de vida responden y reflejan un movimiento global que delinea posibles formas de vida. A manera de síntesis, frente a las imágenes negativas que ofrece el entorno urbano, los imaginarios creados sobre la vida en la comunidad revalorizan aspectos como la familiaridad y el estrechamiento de los vínculos sociales, la conexión con lo natural, la realización del yo y la afectividad.

Las condiciones de vida en la modernidad, principalmente en las ciudades, han generado en ciertos individuos y grupos humanos una sensación interna de desilusión, de pérdida anclajes culturales sobre cómo vivir. Ante las consecuencias evidentes del cambio climático hasta la pérdida de contacto con el mundo vegetal y animal, el movimiento regenerativo plantea la posibilidad de las comunidades intencionales como una forma, no de escapatoria de la modernidad, sino como un reencuentro con formas de vida apegadas al sentido de lo familiar y respeto por la naturaleza viviente.

De esta manera, queda en evidencia que estos grupos proponen otras formas de bienestar, no ligados a la felicidad superficial que propone el consumismo, sino vinculados a la noción de vida simple, que afirma que el ser humano requiere mucho menos de lo que consume en la modernidad para llevar una forma de vida digna.

Sin embargo, la cotidianidad en la comuna de Rhiannon que describimos y analizamos nos permite captar, por un lado, cómo algunos discursos en la transición ciudad-campo pueden no corresponder con los discursos de quienes ya finalizaron la transición y poseen un diario vivir. Por otro lado es interesante notar como persisten los imaginarios acerca del espacio urbano tanto antes como después de la migración al campo, pero difieren en algunos matices acerca del sentido de comunidad, ya que integrantes de Rhiannon no la idealizan por el hecho de conocer y lidiar con algunos conflictos entre sus integrantes en el día a día.

En la Comuna de Rhiannon se propone una nueva cultura del trabajo que busca ser establecida por fuera de la relación capital/trabajo. Esta puede ser constituida como una reacción o alternativa frente al dominio capitalista como eje de las relaciones laborales. Así como “[...] cada periodo de desarrollo capitalista se caracterizó por un tipo de producción dominante y por un modo de protesta” (Soul, 2016, p.99), en este sentido la propuesta del trabajo de Rhiannon podría ser tomada también como una protesta al actual sistema laboral, especialmente porque no concentra todas sus fuerzas en el sistema de remuneración capitalista.

De esta manera podemos atrevernos a pensar que el trabajo de Rhiannon se presenta como una forma de resistencia respecto de la cultura laboral dominante en la sociedad capitalista en la modernidad tardía. Estamos hablando de un tipo de trabajo que no tiene una representatividad institucional frente al estado, un trabajo que existe concretamente para satisfacer las necesidades básicas y desarrollar proyectos propios. A pesar de no contar con un sistema de remuneración, se han creado estrategias basadas en el trueque e intercambio para proveerse de bienes.

Desde el punto de vista de los cambios en las identidades, hemos presentado cómo se reconfiguran según nuevos elementos culturales que han sido incorporados desde una matriz glocal. Sin embargo, esto no significa que los cambios en el yo hayan cesado, por el contrario, se presenta un escenario lleno de nuevos retos para quienes ya comparten una cotidianidad en comunidad. Las transformaciones en los estilos de vida de los comuneros de Rhiannon son profundamente significativas, considerando que la mayoría de miembros de esta comunidad son extranjeros ha significado para ellos el paso de las dinámicas de la modernidad total a una realidad marcada por las lógicas regenerativas de la comunidad intencional.

Partiendo de nuestro caso de estudio y tomando en cuenta el proceso migratorio que sucede de manera inversa, de la ciudad al campo, las prácticas procedentes de esta migración no reproducen ni buscan reproducir las características tradicionales de la ruralidad que acoge a las nuevas comunidades intencionalmente creadas, sino que se emplean conocimientos y estrategias cuya fuente informativa procede de ciertas redes globales.

Otra de las lecciones importantes que nos ha dejado este trabajo, consiste en reconocer que existen otras formas de hacer comunidad no necesariamente ancladas a un territorio

fijo, aunque tampoco prescindiéndolo ya que éste es fundamental para que puedan desarrollarse proyectos comunitarios. Nos referimos, pues, a las identidades des-territorializadas, marcadas por la hibridación entre aspectos de la cultura local y la cultura global.

Anexos

Anexo 1

Tabla 1

Integrantes de los grupos de estudio.

Comuna de Rhiannon		“La Comunidad”		Comunidad AyaPuma		Líder movimiento regenerativo
Entrevistas:	Edad	Entrevistas y reuniones:	Edad	Entrevistas:	Edad	Entrevistas:
Helen Bicknell.	38	Carlos Quevedo	56	Santiago A.	47	Piedad Viteri, 38 años.
Nicki Rothern	40	Amparo Eguiguren	55	David C.	43	
Jorge Veintimilla	31	Boloh Miranda	33	Andrea C.	42	
Leo Spinoza	29	Laura Corral	34	Ernesto R.	33	
Matías Libermann	22	Jackie Loza	34	Mónica G.	38	
Joss Holmes	28	Alejandro Jijón	33	Richard S.	19	
Emily Tompson	29	Fernanda Jijón	37			
		Israel Jiménez	38			
		Felipe Fiallo	37			
		María José Russo	36			
			35			

Edad promedio 36 años

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios*, 9(19), 129-157.
- Acosta, A., y Martínez, E. (2009). Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora, Quito: Abya Yala.
- Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Altieri, M. et Al. (1990). La agroecología y el desarrollo rural sostenible en América Latina. Santiago: PNUMA.
- Altieri, M. (2009). El estado del arte de la agroecología: Revisando avances y desafíos. En Altieri, M. *Vertientes del pensamiento agroecológico: fundamentos y aplicaciones*. (pp.69-94). Medellín: Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología.
- Appadurai, A. (1990). Flujos globales En Appadurai, A. (FCE) *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. (pp. 1-31) Buenos Aires: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales Recuperado de: <https://programadssrr.files.wordpress.com/2013/05/dislocacic3b3n-y-diferencia-en-la-economc3ada-cultural-global.pdf>
- (2001). Aquí y ahora En Appadurai, A. (FCE), *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. (pp. 67-78). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Altamirano, T. (1996). Exodo, peruanos en el exterior. Lima: PUCP. Fondo Editorial.
- Avelar S. (2009). Cosmovisión y religiosidad andina: una dinámica histórica de encuentro, desencuentros y reencuentros. Sergipe: NEPAB/UESC.
- Berman M. (2004). El reencantamiento del mundo. Santiago: Cuatro Vientos.
- Bialakowsky, A. (2010). Comunidad y sentido en la teoría sociológica contemporánea: las propuestas de A. Giddens y J. Habermas. Vizcaya: Papeles del CEIC. International.
- Elk B. y Brown, J. (2002). La pipa sagrada: siete ritos secretos de los indios sioux. Madrid: Ediciones Miraguano.
- Canclini, G. (1989). Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo.
- Carrillo, A. (1997). Escuela y comunidad. Modernidad y nuevos sentidos de lo comunitario. Bogotá: *Pedagogía y saberes*, (10), 5-14.
- Charbonneau, J. & Gauthier, M. (2001). "Introduction: Culture and Lifestyle". *Society*

- and Leisure*, 24(2), 353-356.
- Cornejo, G. (2011). La guerra declarada contra el niño afeminado: Una autoetnografía queer . Quito: *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, (39), 79-95.
- Correa, J. (2013). La vida eco-comunitaria entre la globalización y lo rural. Un análisis de los estilos de vida en las ecoaldeas (tesis de licenciatura). Universidad Javeriana, Bogotá.
- Carozzi, M. J. (1995). Definiciones de la New Age desde las Ciencias Sociales. Cádiz: Boletín de Lecturas Sociales y Económicas. (5), 19-26.
Recuperado de: <http://200.16.86.50/Digital/33/revistas/blse/carozzi1-1.pdf>
- Chul Han, B. (2012). La sociedad del cansancio. *Barcelona: Herder*.
- Descola, P. (2012). Más allá de naturaleza y cultura. Buenos Aires: Amorrortu.
- De la Torre, R. (2007). Alcances translocales de cultos ancestrales: el caso de las danzas rituales aztecas. *Revista Cultura y Religión*, 1(1), 128-144.
(2014). Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade*, 34(2), 36-64.
- Donoso, C. (2016). Límites y alcances de grupos humanos provenientes de lo urbano, en los aspectos de sustentabilidad ambiental, sostenibilidad temporal y tejidos comunitarios, estudio de caso comuna de Rhiannon, barrio San Juan, Malchingui (Tesis de Maestría) PUCE, Quito.
- Durand, L. (2002). La relación ambiente-cultura en antropología: recuento y perspectivas. *Nueva Antropología*, 18. (61), 169-184.
- Durkheim, E. (1985). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Emanuelli, P. (2014). Tensiones culturales y migración inversa en el contexto de la nueva ruralidad. *Revista Latina* (14) 1-31.
- Escorihuela, J. (2000). ¿Por qué no ecoaldeas?: un espacio amplio para una comunidad difusa. *Recuperar el futuro: II Encuentro Estatal de Ecoaldeas*, 78-95.
- FAO. (2014). Ciudades más verdes en América Latina y el Caribe. Un informe de la FAO sobre la agricultura urbana y periurbana en la región. Roma: FAO.
(2018). El estado de los bosques del mundo - Las vías forestales hacia el desarrollo sostenible. Roma: FAO.
- Flaquer, A. (2011). Las Ecoaldeas y comunidades intencionales. *Transatlántica de Educación*, 6(9). 119-122.

- Giddens, A. (1995a). La trayectoria del yo En Giddens, A. *Modernidad e identidad del yo*. (pp. 93-133) Barcelona, España: Ediciones Península
- González, R. (2010). La estructura social de comunidad y su aporte en la búsqueda de la sostenibilidad El caso de Ecoaldeas. *Cuadernos de Investigación Urbanística* (69), 14-32
- Golte, J. (1992). Los problemas con las “Comunidades”. *Debate Agrario*, (14), 18-22.
Recuperado de: http://www.cepes.org.pe/debate/debate14/02_articulo.pdf
- Goycochea, A. y Ramírez, F. (2013). Se fue, ¿a volver? Imaginarios, familia y redes sociales en la migración ecuatoriana a España (1997-2000) *Íconos-Revista de Ciencias Sociales* (14), 32-25.
- Gudynas, E. (2016). Derechos de la naturaleza: ética biocéntrica y políticas ambientales. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero P. (2010). Corazonar: una antropología comprometida con la vida. Quito: Abya-Yala.
- Latham, M. (2002). Nutrición internacional y problemas alimentarios mundiales en perspectiva. Latham M. En *Alimentación y Nutrición* (pp. 3-13). Roma, Italia: FAO.
- Leoni, F. (2014). La experiencia de los sectores populares en el trueque en el proceso de reorientación de las políticas sociales hacia la Economía Social. En (s/f) XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.
- Lezama, J. L., y Domínguez, J. (2006). Medio ambiente y sustentabilidad urbana. *Papeles de población*, 12 (49), 153-176.
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay. La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento*, (452), 14-16.
- Martínez, J. (2017). El habitus. Una revisión analítica. doi: <http://dx.doi.org/10.3989/ris.2017.75.3.15.115>
- Moreno, I. (2011). Los papeles posibles de la Antropología en tiempos de Glocalización. *Revista Andaluza de Antropología*, 1(1), 2-25.
- Mollison, B. (1991). Introducción a la permacultura. Australia: Tagari Publications.
- Novo, M. (2010). Despacio, despacio. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Ortner, S. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías contemporáneas*, 1(1), 25-54.
- Osher, T. (2019). Challenges of Self-Organization at Chambalabamba. *Communities*, (184), 32-33.

- Peter, G. (2010). Comunidades en transición: Hacia otras prácticas sostenibles en los ecosistemas urbanos. *Ciudades, Comunidades e Territórios*, (20) 87-95.
- Prado, J. (1994). Max Weber y la racionalización, desmagificación y remagificación del mundo. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 7(1), 7-17.
- Pujadas, J. (2000). El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de antropología social*, (9), 127-158.
- Ramos C. (2000). Enfoque comunitario, modernidad y postmodernidad: el trabajo social con la comunidad en tiempos de la globalización. *Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, (8), 185-204.
- Rodríguez, A. y Trabada X. (1991). De la ciudad al campo: el fenómeno social neorruralista en España, *Política y Sociedad* (9), 73-86.
Recuperado de:
<https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/download/POSO9191220073A/30528>
- Rojas-Garzón. (2013). El Auge de los Etnosaberes en las Comunidades Ecoaldeas: Etnobiología Aplicada a la Sostenibilidad. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de:
http://www.academia.edu/6414504/Cartel_El_auge_de_los_Etnosaberes_en_las_comunidades_ecoaldeas_Etnobiologia_aplicada_a_la_sostenibilidad
- Rostorowski M. (2007). Estructuras andinas de poder: ideología religiosa y Política. Lima: IEP
- Salamanca L. (2015). El movimiento de ecoaldeas como experiencia alternativa de Buen Vivir. *Polis. Revista Latinoamericana*, (40) 1-19.
- Scuro, J. (2016). Neochamanismo en América Latina: una cartografía desde el Uruguay. (Tesis de doctorado). UFRGS, Porto Alegre.
- Soul, J. (2016). Colectivos inclusivos y colectivos reivindicativos. Propuesta conceptual para el abordaje de la cotidianidad laboral. *Nueva antropología*, 29(85), 75-101.
- Stebbins, R. (1997). "Lifestyle as a generic concept in ethnographic research". *Quality. & Quantity*, (31), 347-360.
- Stuckrad, K. (2002). Reenchanted nature: modern western shamanism and nineteenth century thought. *Journal of the American Academy of Religion* 70, (4); 771-799.
- Szasz, I. (1994). Migración y relaciones sociales de género: aportes de la perspectiva

- antropológica. *Estudios demográficos y urbanos*, 129-150
- Turrión, P. (2007). Enfoque teóricos sobre la acción colectiva: alcance y límites para el estudio de los movimientos globales. *Agora: revista de ciencias sociales*, (17), 41-81.
- Vera, J (2002). El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones. *Psicología & Sociedade*; 24 (2), pp. 272-282.
- Villarreal, E. (2017). Tejiendo transiciones hacia el buen vivir. (Tesis de Maestría). Universidad de Caldas, Manizales.
- (2018). Ecoaldeas en Colombia transitando hacia el buen vivir. *Entramado*, 14(2), 114-131.
- (2018). Tejiendo el Buen Vivir en las Ecoaldeas. Ecología de saberes por una re-conexión en la Naturaleza. Universidad de Caldas, Manizales.
- Weber M. (1918) La política como vocación. En: *el político y el científico*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín. Recuperado de: <http://www.hacer.org/pdf/WEBER.pdf>
- Wirth, L. (2005). El urbanismo como modo de vida. *bifurcaciones*, (2), 0. 1-15. Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/558/55800208.pdf>
- Zahar, J. (2002). Modernidade e Identidade. *Región y Sociedad*, (18) (pp. 165-169).
- Zunino, H., e Hidalgo, R. (2010). En busca de la utopía verde: migrantes de amenidad en la comuna de pucón, IX Región de La Araucanía, Chile. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 14(331), 1-14.

Entrevistas y diario de campo

Piedad Viteri, Tumbaco, 15 de septiembre 15 de 2018

Israel Jiménez, Quito, 18 de noviembre de 2017

Carlos Quevedo, Valle de los Chillos, 19 de agosto de 2017

Jorge Veintimilla, Malchinguí, 11 de diciembre de 2017

Emily Tompson, Malchinguí, 11 de diciembre de 2017

Helen Bicknell, Malchinguí, 10 de octubre de 2018

David Chica, Ibarra, 4 de marzo de 2018

Mathias Libermann, Malchinguí, 13 de abril de 2018

Joss Holmes, Malchinguí, 11 de noviembre de 2017
Leo Spinosa, Malchinguí, 10 de octubre de 2018
Santiago Andrade, Ibarra, 5 de marzo de 2018
Jackie Loza, Valle de los Chillos, 18 de noviembre 18, 2017
Alejandro Jijón, Valle de los Chillos, 11 de septiembre de 2017
Fernanda Jijón, Quito, 11 de septiembre de 2017
Felipe Fiallo, Quito, 11 de septiembre de 2017
María José R, Quito, 18 de noviembre de 2017
Piedad Viteri, Tumbaco, 15 de septiembre 15 de 2018

Artículos Web

- Galindo, J. (2019). *La polución latinoamericana y sus muertes*. (s/f): El País.
https://elpais.com/internacional/2019/05/25/america/1558801284_599765.html
- Galindo, J. (2019b). *La contaminación en América Latina*. (s/f): Ambientum.
<https://www.ambientum.com/ambientum/contaminacion/la-contaminacion-en-america-latina.asp>
- Andrade, S. (2013). *El mito y la práctica vergonzosa*. (s/f): Revista Vanguardia. <http://sietedirecciones.blogspot.com/2013/04/saberes-ancestrales.html>
- FAO (2014). *Los ríos de América Latina, entre los más contaminados del mundo*.(s/f): FAO. <http://www.fao.org/in-action/agronoticias/detail/es/c/513301/>
- GAD Malchinguí. (2019). *Datos Generales*. (s/f): GAD Malchinguí
<http://gadmalchingui.gob.ec/pichincha/?p=120>
- Bicknell, M., (2018). *Rhiannon Community Water Project*. Seattle: Go Fund Me.
<https://www.gofundme.com/ccuyxp-rhiannon-community-water-project?fbclid=IwAR2LmcqkHHZ6wpRIGza4JY5HBO6AYZlpzV11JwYke-G8ghWuXACxoGEcwe0>
- Grupo Banco Mundial. (2019). *Población urbana (% del total)*. Seattle: GBM.
<https://datos.bancomundial.org/indicador/SP.URB.TOTL.IN.ZS>
- Heifer. (2015). *¡Casi una década! Feria agroecológica La Esperanza*. (s/f): Fundación Heifer. Ecuador. <https://www.heifer-ecuador.org/2015/04/06/casi-una-decada/>
- INEC. (2010). *Ecuador en Cifras*. Quito: INEC.
<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wpcontent/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/pichincha.pdf>

- Inrix. (2019). *Interactive Ranking & City Dashboards*. Sant Louis: Inrix.
<http://inrix.com/scorecard/>
- Instituto Geofísico del Ecuador. (2019). *Imbabura*. Quito: IGE.
<https://www.igepn.edu.ec/imbabura>
- La Hora. (2018). *El Lechero, símbolo de la otavaleñidad*. Quito: La Hora.
<https://lahora.com.ec/imbabura/noticia/1102182479/el-lechero-simbolo-de-la-otavalenidad>
- Mannise R. (2018) *Tejados hechos con Tetra briks reciclados. Ecocosas*. Canarias: Ecocosas.
https://ecocosas.com/construccion/tejados-hechos-con-tetra-briks-reciclados/?utm_source=feedburner&utm_medium=email&utm_campaign=Feed%3A+ecocosas%2FYihK+%28Ecocosas%29&cn-reloaded=1
- Rhiannon. (2017). *Nosotros*. (s/f): Rhiannon Community
<http://www.rhiannoncommunity.org/es/nosotros/>
- Tribu Arcoiris, (2011). *Profecía: Los Guerreros del Arcoiris*. (s/f): Blogger.
<http://tribuarcoiris.blogspot.com/2011/02/los-guerreros-del-arcoiris-profecia.html>

Youtube

- Andrade, S. (Sveta Vatra Hrvatska). (2015). Santiago Andrade Leon "Na Rubu Znanosti - Svete biljke" [Archivo de video]. Recuperado de
<https://www.youtube.com/watch?v=kgz8ZIZSCLQ>