

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS**

**DISERTACION PREVIA A LA OBTENCION DEL TÍTULO DE  
SOCIÓLOGA CON MENCIÓN EN DESARROLLO**

**“CAMPO SOCIAL Y *HABITUS* DEL DESARROLLO. ESTUDIO DE CASO DE LAS  
MUJERES DE LA COMUNIDAD DE PULINGÚ – PROVINCIA DE CHIMBORAZO”**

**MARÍA SALOMÉ CÁRDENAS MUÑOZ  
DIRECTOR: FERNANDO GUERRERO**

**Quito, 21 junio 2011**

## **Agradecimientos**

En primer lugar agradezco a los habitantes de la comunidad de Pulinguí y a su Organización de Mujeres, en especial a Paula, Elvira, Amparo y Escolástica por compartir conmigo su forma de vida, su historia, sus conocimientos y saberes, su cotidianeidad y espontaneidad, sus motivaciones y preocupaciones.

A Elvira Miñarcaja, a su hija y a su esposo por haberme acogido generosamente en su casa durante el periodo de estadía en Pulinguí, por su tiempo y por darme a conocer la comunidad y demás comunidades de la FOCIFCH.

A Diana Dávila por el trabajo conjunto en campo, las transcripciones y debates, de igual forma a Sofía Castellanos y Valeria Galarza por escucharme y permitir que se aclararan ciertas dudas.

A Miguel Chavarría por sus apasionantes clases durante toda la carrera y sus lúcidas sugerencias bibliográficas para la elaboración de esta tesis. A Fernando Guerrero, de manera especial, por acercarme al quehacer sociológico, por las importantes y sinceras correcciones y la entrega de sus conocimientos metodológicos. A Francisco Morales por sus rigurosas observaciones y cuestionamientos, y a Mario Unda por el interés en este trabajo.

A mi padre por su incondicional apoyo y comprensión, a mi madre por las conversaciones, los consejos y su alegre energía, y a mi hermano por la motivación y sus críticas que siempre me permiten crecer.

De manera muy especial a Daniel por la integralidad de su compañía, por leer gran parte de este trabajo, por la paciencia y por todo su apoyo sin el cual hubiese sido imposible volcarme a realizarlo. Éste es el reflejo del cariño que nos une.

## Tabla de contenidos

Agradecimientos .....	2
Listado de siglas presentes en el texto .....	5
1. Introducción .....	6
2. Marco teórico .....	15
2.1 <i>Campo social del desarrollo</i> .....	17
2.1.1 Discurso de poder y <i>campo social</i> .....	17
2.1.2 Desarrollo y subdesarrollo.....	20
2.1.3 Estructura organizacional del desarrollo .....	23
2.1.4 Proyectos de desarrollo .....	24
2.2 <i>Mercado del desarrollo</i> .....	27
2.2.1 Oferta y demanda del desarrollo .....	27
2.2.2 <i>Capitales en juego</i> .....	28
2.3 <i>Habitus del desarrollo</i> .....	31
3. El caso de la mujeres de la comunidad de Pulinguí – provincia de Chimborazo ...	37
3.1 Ubicación geográfica, situación ecológica y breve contexto histórico, socio - económico y político- institucional.....	37
3.1.1 Ubicación geográfica .....	38
3.1.2 Situación ecológica.....	38
3.1.3 Contexto político – institucional.....	44
3.1.4 Contexto socio – económico .....	48
3.2 Ecoturismo y desarrollo sustentable con enfoque de género.....	52
3.2.1 Ecoturismo y desarrollo sustentable.....	52
3.2.2 <i>Conceptos y Procesos Participativos con Enfoque de Género para el         Desarrollo Sustentable: proyecto GENDESU</i> .....	53

<b>3.3</b>	<b>Campo y habitus de las mujeres de la comunidad de Pulinguí.....</b>	<b>60</b>
3.3.1	Historia colectiva y <i>campo</i> social .....	61
3.3.2	<i>Habitus</i> y prácticas de reproducción social .....	69
<b>3.4</b>	<b>Relación dialéctica entre el <i>campo</i> social de desarrollo sustentable y el <i>habitus</i> de las mujeres de la comunidad de Pulinguí.....</b>	<b>80</b>
3.4.1	Aciertos del proyecto.....	81
3.4.2	Limitaciones del proyecto.....	87
<b>4.</b>	<b>Conclusiones .....</b>	<b>106</b>
<b>5.</b>	<b>Bibliografía .....</b>	<b>110</b>
<b>6.</b>	<b>Anexos.....</b>	<b>114</b>
6.1	Anexos testimoniales.....	114
6.2	Anexos fotográficos .....	138

## Listado de siglas presentes en el texto

ASEC:	Asociación Ecuatoriana de Ecoturismo
CEPAL:	Comisión económica para América Latina
CGRR:	Corporación Grupo Randi Randi
CIDA:	Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola
CODENPE:	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CONAIE:	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
DRI:	Desarrollo Rural Integrado
ECV:	Encuesta de Condiciones de Vida
ERPBB:	Embajada Real de los Países Bajos
ESPOCH:	Escuela Politécnica del Chimborazo
FLACSO:	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FOCIFCH:	Federación de Organizaciones y Comunidades Indígenas de las Faldas del Chimborazo
GENDESU:	Conceptos y Procesos Participativos con Enfoque de Género para el Desarrollo Sustentable
INEFAN:	Instituto Ecuatoriano Forestal y de Áreas Naturales y Vida Silvestre
MERGE:	Manejo de Ecosistemas y Recursos con Énfasis en Género
ONG:	Organización No Gubernamental
OSG:	Organizaciones de Segundo Grado
PANE:	Patrimonio Nacional de Áreas Naturales del Estado
PRODEPINE:	Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador
RPFCH:	Reserva de Producción Faunística de Chimborazo
SIISE:	Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador
UICN:	Unión Mundial para la Naturaleza

“El campo científico es, como otros campos, el lugar de lógicas prácticas, pero con la diferencia de que el habitus científico es una teoría realizada, incorporada” (Bourdieu; 2002).

## 1. Introducción

Durante las tres últimas décadas la idea de desarrollo, por su condición ontológica y epistemológica, ha delineado gran parte del pensamiento social y las teorías críticas y propositivas de las Ciencias Sociales en América Latina y el mundo. La reflexión sobre el desarrollo es amplia y compleja puesto que abarca todas las ramas de las Ciencias Sociales, la Filosofía, las Ciencias Políticas, las Ciencias Geográficas e Históricas; pero además, debido a que las problemáticas que se plantean en torno a esta idea, que en la actualidad ha pasado a ser más bien una práctica institucionalizada, comparten dimensiones de alcance global y local en permanente retroalimentación.

Esta amplitud y complejidad del desarrollo ha dado lugar en el mundo académico a la construcción y divulgación de teorías del desarrollo, unas más economicistas, otras más sociales, y a la elaboración de metodologías para el análisis de los problemas del desarrollo. Pero también, desde enfoques más pragmáticos, en el ámbito de las políticas públicas e intervenciones sociales, ha consolidado un importante entramado de conceptos y metodologías, unas más asistencialistas otras más “técnicas”, para la elaboración de proyectos sociales que generen desarrollo, principalmente dirigidos a poblaciones que han sido estructuralmente excluidas.

Evidentemente, tomando en cuenta la relación entre lo académico y los espacios de generación de políticas, así como a los proyectos sociales, los distintos enfoques del desarrollo han generado también intensos debates sobre su origen, conceptos y aprehensiones, sobre todo en las regiones (ex – colonias), llamadas subdesarrolladas (Asia, África y América Latina), donde los niveles de pobreza se revelan elevados.

El alcance global y local de la problemática del desarrollo, nos permite entender la selección del caso para el estudio que proponemos. En el desarrollo, las dimensiones de lo global y lo

local marcan la dinámica interrelacionada de los actores que la componen. Por un lado están los organismos supranacionales junto a los Estados Nacionales encargados de dar los lineamientos del desarrollo, los mismos que se plasman en declaraciones y documentos internacionales, y en las constituciones y documentos de planificación nacional, respectivamente; por otro lado están también los Estados, a través de sus instancias medias (ministerios, secretarías), las ONG, las Agencias de Cooperación Internacional, y demás instituciones del desarrollo, que se encargan de diseñar e implementar proyectos de desarrollo en distintas localidades que los requieren; y por último están los agentes sociales intervenidos. El mapeo y el ámbito de acción de estos actores muestran que los lineamientos macro del desarrollo se plasman en acciones concretas a nivel micro. Es decir, los parámetros del desarrollo, en última instancia, aterrizan en los proyectos de desarrollo impulsados por el gobierno o por instancias no gubernamentales en ciertas comunidades, pero, ¿cómo se da el paso de la teoría a la práctica en un tema tan sensible como es la intervención social para el desarrollo?, ¿qué negociaciones sociales implica esta dialéctica?

Estas preguntas, creemos, se las puede responder a partir de un estudio de caso, en donde se evidencia la puesta en juego de conceptos del desarrollo y metodologías de intervención, capaces de arrojar experiencias y resultados que responden a la realidad. La riqueza de un estudio de estas características, desde la sociología, es que facilita que se muestren las minuciosidades de la aplicación de los marcos conceptuales del desarrollo en realidades locales, a la vez que se evalúen y midan las reacciones de las poblaciones intervenidas. El alcance del análisis institucional que proporciona la sociología para este tipo de estudios, evita la investigación de un caso por la simple relevancia del mismo, sino que permite entender la realidad de un caso en el contexto y amplitud de la dinámica social del desarrollo. El estudio, planteado de esta manera, da lectura a realidades específicas desde grandes categorías sociológicas, del cual se pueden obtener conclusiones teórico - metodológicas pertinentes al debate de las intervenciones sociales. Para el efecto, se ha seleccionado la sociología de Pierre Bourdieu, la misma que permite superar la frontera tradicional entre la sociología y la etnología, además de justificar la necesidad de institucionalizar un diálogo entre la academia, y los promotores y gestores de las políticas del desarrollo.

Las dimensiones, perspectivas y enfoques del desarrollo anunciadas, que serán profundizadas a lo largo de este estudio, nos llevan a pensar, desde la sociología de Bourdieu, en la existencia de dos modos de lo social en el desarrollo: las estructuras sociales externas y las estructuras sociales internalizadas. Estos dos modos, para nosotros, se corresponden al *campo* social del desarrollo articulado por la acción interventiva de las instituciones del desarrollo (Estado, Organizaciones No Gubernamentales (ONG), Agencias de Cooperación) y el *habitus* de los agentes sociales articulado por sus disposiciones prácticas en el *campo* del desarrollo.

A esto, es necesario acotar que, muy apegados a un marco teórico metodológico basado en lo que Bourdieu (2007) llama estructuralismo constructivista o constructivismo estructuralista, se entienden a estos dos modos de lo social, *campo* y *habitus*, como dos estructuras estructurantes que al relacionarse dialécticamente dan origen al sentido práctico de los agentes sociales, superando, como lo explica Alicia Gutiérrez (2006), la absurda fragmentación entre el individuo y la sociedad.

Sin embargo, no siempre en el encuentro entre el *campo* social y las prácticas de los agentes sociales se produce un *habitus* concordante, pues muchas veces, más bien, se producen desencuentros dialécticos, donde la responsabilidad recae en procesos de violencia simbólica ejercida por una acción pedagógica liderada por las estructuras del *campo*. Intuimos que este es el caso del desarrollo, tomando en cuenta que se trata de una idea institucionalizada capaz de orientar y coaccionar a las comunidades en las que interviene hacia formas reconocidas como convenientes y universales.

Este es el caso concreto de muchos proyectos de desarrollo que se han implementando en comunidades llamadas “subdesarrolladas”, donde al no reconocer las formas locales de reproducción social, se ha pretendido introducir lógicas externas, desde una matriz homogeneizante y hegemónica de la cultura dominante, que responden al desarrollo en tanto paradigma social.

Para analizar el desarrollo, a partir de las categorías sociológicas de Bourdieu (2007), pero también desde una perspectiva crítica, hemos buscado ponerlas en diálogo con las lecturas

deconstructivas del desarrollo de Arturo Escobar (1996) y Fernando Mires (2003), cuidando los posibles desencuentros metodológicos, epistemológicos y teóricos. Este riesgo lo hemos asumido, lúcidos de que existen matrices teóricas diferentes entre estos autores, Bourdieu desde el estructuralismo constructivista, Escobar desde el posestructuralismo y Mires desde la sociología de la acción. Para evitar posibles contradicciones, debido a este poco usual marco teórico, hemos optado por enmarcar todo el análisis desde la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, en diálogo con elementos puntuales de los estudios del desarrollo de Escobar y Mires.

De Escobar se ha rescatado gran parte de su esfuerzo por mostrar lo que ha llamado la *Invencción del Tercer Mundo*, en donde se argumenta la construcción de la idea del desarrollo desde una perspectiva global, y se pretende deconstruirla desde experiencias locales; análisis basado en la teoría del discurso de Michel Foucault (1999).

Más adelante, veremos los puntos de encuentro, particularmente, entre la definición de discurso y sus alcances, trabajados por Foucault, y las definiciones de discurso, acción pedagógica y violencia simbólica de Bourdieu; análisis que valida, a nuestro entender, la pertinencia del diálogo que proponemos.

Sin embargo, es importante puntualizar que no compartimos con Escobar algunos de sus planteamientos más bien de carácter político, al posicionar lo siguiente:

“(...) el desarrollo y el mismo Tercer Mundo están en vías de desmoronarse (...) por el fracaso rotundo de desarrollo en términos de sus propios objetivos, y gracias a la creciente resistencia y oposición a él por parte de un número cada vez mayor de actores y movimientos sociales (...)”(Escobar; 1996: 14).

Consideramos lejanos de la realidad este tipo de anuncios, pues según el propio análisis de Escobar (1996) acerca de la perversidad del discurso del desarrollo, la vigencia del desarrollo se basa justamente en el fracaso de sus objetivos. Por otro lado, pensamos que si bien la resistencia y oposición de los actores y los movimientos sociales, es potente y clave en términos políticos, no es determinante para avizorar el desmoronamiento del desarrollo,

tomando en cuenta que el desarrollo, desde nuestra lectura, es una estructura social global que se encuentra en permanente relación con los agentes sociales.

Desde Bourdieu entendemos que los agentes “(...) tienen una captación activa del mundo (y) (...) construyen su visión del mundo. Pero esta construcción se opera bajo coacciones estructurales” (Bourdieu; 2000: 133), que constituyen las representaciones subjetivas de los agentes, las mismas que deben ser consideradas por la sociología, “(...) si se quiere dar cuenta especialmente de las luchas cotidianas, individuales y colectivas, que tienden a transformar o a conservar esas estructuras” (Ibíd.). En definitiva, lo que puede afectar al sistema no depende exclusivamente de la resistencia y oposición de los agentes y movimientos, sino de esta compleja interacción entre la estructura y los agentes, por lo cual prever con estos argumentos el fin del desarrollo responde más bien a motivaciones políticas, más que a una razón científica.

En referencia a las intervenciones del desarrollo, rescatamos también la propuesta metodológica de Escobar (1996; s.f), que nace de su crítica a las intervenciones sistemáticas de muchos profesionales del desarrollo (Escobar; 1996: 176). Para Escobar, es necesario que la implementación de proyectos contemple diagnósticos apegados al dictamen de la ciencia social, que busca tomar a los sujetos como agentes de autodefinición, cuyas prácticas están determinadas por su autocomprensión, la misma que puede ser captada por los formuladores de proyectos mediante métodos etnográficos (Ibíd.; 197; s.f.).

Al valorar esta propuesta reconocemos la potencialidad de poner en diálogo ciertos aspectos del análisis de Escobar sobre el desarrollo con la teoría del *habitus*, pues lo social es la respuesta a las disposiciones y prácticas de los agentes, las mismas que pueden ser captadas a partir de métodos etnográficos.

De Mires (2003) rescatamos tres elementos presentes en el *Discurso de la miseria*. En primer lugar, el claro vínculo que establece entre el desarrollo y el sistema capitalista de mercado; en segundo lugar, su crítica a la acción del desarrollo de la Comisión Económica Para América Latina (CEPAL) por sus políticas que buscaron adoptar modelos de desarrollo foráneos (industriales) a la realidad específica de América latina. Esta crítica lo llevó a

proponer, nuestro tercer elemento a saber, el reconocimiento profundo y necesario en la sociología del actor social latinoamericano (campesino, obrero de pequeña industria, informal) en cuanto a sus especificidades sociales, económicas, políticas y culturales.

Este enfoque nos permite, en complemento con Escobar, comprender y explicar el por qué entendemos al desarrollo como un *campo* social, pero también evidencia la necesidad de que el actor social sea tomado en cuenta como un agente actuante. Como lo explicamos, muchos de los procesos de desarrollo no han reconocido el alcance y capacidad de acción e incidencia en lo sociedad de los agentes, y esta propuesta permite reforzar esta necesidad para el “correcto” funcionamiento de los proyectos de desarrollo.

Sin embargo, es importante remarcar que estos elementos llevaron a Mires a poner en duda el vigor de la sociología en América Latina, pues según el autor, la sociología latinoamericana al configurarse en función de la idea del desarrollo termina por negar la especificidad de los actores sociales latinoamericanos, y por ende negar la realidad social de esta región. Este postulado parte de las reflexiones de Alain Touraine, acerca de la sociología clásica que, para el autor, ha hecho de su centro la sociedad, sin contemplar el importante rol de los actores sociales en ella, situación que conduce al autor a posicionar el riesgo de la desaparición de la noción de sociedad de la vida social (Touraine en Mires; 2003: 166).

Finalmente, este riesgo se ve resuelto por Touraine, quien propone la inauguración de una nueva sociología, la sociología del actor social y no de la sociedad, denominada la sociología de la acción (en *Ibíd.*).

En nuestro estudio no tomamos de Mires más allá de los tres elementos esbozados, pues justamente se busca evitar caer en un análisis exclusivo desde la sociología del actor social, tomando en cuenta que partimos del máximo aporte de Bourdieu a la sociología en el que, como se explicó, se entiende a lo social como el espacio dialéctico y de retroalimentación entre las estructuras sociales externas y las estructuras internas de la subjetividad del individuo.

Ahora bien, el propósito de este trabajo no responde únicamente a intereses teóricos, pues siguiendo el espíritu sociológico - etnográfico de Bourdieu, se busca aterrizar el marco teórico trabajado, en un estudio de caso en la provincia de Chimborazo – Ecuador. Esta tesis propone el análisis concreto de la relación dialéctica entre parte de un proyecto de desarrollo sustentable con enfoque participativo y de género implementado en comunidades indígenas de la provincia de Chimborazo, y las prácticas de reproducción social de las mujeres de una de las comunidades llamada Pulinguí. Específicamente analizaremos cómo la propuesta de proyectos productivos para microemprendimientos artesanales - ecoturísticos dirigidos a mujeres kichwas de la cultura puruhá se relaciona con las prácticas artesanales y agrícolas de las mujeres de Pulinguí.

Nuestra problemática gira alrededor de una pregunta central a saber: ¿a qué responde la ambigüedad, indefinición y aparente contradicción de las prácticas económicas, sociales, culturales y simbólicas de las mujeres de Pulinguí (*habitus*) en relación con las diferentes instituciones sociales tanto históricas, tradicionales, como de desarrollo sustentable con las que cotidianamente interactúan?

Esta pregunta genera otras tantas que, a través de las herramientas de investigación cualitativa, nos permitirán resolver la central: ¿en qué contextos políticos, institucionales y socioeconómicos se pretende implementar un proyecto de desarrollo sustentable?; ¿cuál es el *campo* social en el que se desenvuelven las mujeres de Pulinguí?; ¿el proyecto que busca implementarse, responde a ese *campo* social?; ¿en qué medida las propuestas del proyecto se corresponden a los *intereses* y *capitales* en juego de las mujeres “beneficiarias”?; ¿a partir de qué estructuras externas las prácticas de las mujeres se han orientado hacia actividades artesanales y agrícolas?; ¿a partir de qué estructuras internas de la subjetividad de las mujeres las mujeres orientan sus prácticas?; ¿cuál, cómo y qué resultados arroja el (des) encuentro dialéctico entre el proyecto y el *habitus* de las mujeres?; ¿el proyecto alcanza o no sus objetivos propuestos?; en el caso de que no ¿a qué se debe el posible fracaso, parcial o total del proyecto?

Probablemente, la idea de desarrollo (sustentable) ha sido aprehendida por las supuestas “beneficiarias” a nivel de sus demandas, por lo que podemos pensar que se ha instaurado en

sus imaginarios y se ha ido reproduciendo tanto en su discurso, como en parte de sus acciones cotidianas. Sin embargo, a nivel de sus prácticas económicas, culturales, sociales y políticas orientadas a su reproducción simbólica, el desarrollo se filtra y se articula de manera más compleja, muchas veces ambigua.

Presumimos que eventualmente, dadas las condiciones de exclusión, inequidad, marginalidad y pobreza, que han sufrido las mujeres de Pulinguí, como gran parte de los habitantes indígenas de la zona rural de Chimborazo, tanto su dirigencia, como sus bases, han adoptado y reproducido demandas de desarrollo. No obstante, sus prácticas evidencian formas de vida que no necesariamente corresponden al las propuestas de desarrollo promovidas por el proyecto, determinando un desencuentro de carácter cognitivo entre las dos partes.

Antes de empezar con los aspectos metodológicos, es importante mencionar que los conceptos y las herramientas metodológicos utilizados para esta investigación, mantienen una armonía epistemológica con el marco teórico. Siguiendo a Bourdieu (en Gutiérrez 2006), se ha buscado conciliar a dos puntos de vista aparentemente incompatibles: objetivismo y subjetivismo<sup>1</sup>.

Como se ha dilucidado en lo presentado anteriormente, esta investigación propone aportar a los estudios sociológicos tanto a nivel teórico como a nivel empírico, además de realizar un análisis sobre la dialéctica entre el desarrollo (estructuras sociales externas) y las prácticas y disposiciones de los agentes sociales (interacciones sociales).

A continuación, la metodología será explicada en relación a la investigación empírica, puesto que los argumentos para la selección del marco teórico ya han sido previamente explicitados.

---

<sup>1</sup> Alicia Gutiérrez señala, en pie de página, que Bourdieu es partidario de “una “ciencia social total”, que pretende comprender y explicar las prácticas sociales, supone la ruptura con falsas dicotomías: teoría vs. empiria, individuo vs. sociedad, objetivismo vs. subjetivismo, reproducción vs. cambio, lo económico vs. lo no económico, métodos cuantitativos vs. métodos cualitativos, etc.” (Gutiérrez; 2006: 12,13).

El estudio de caso busca descubrir sentidos relacionales, institucionales y cognitivos de la acción social. Para la información sobre la comunidad se recurrirá a estudios y datos cuantitativos que permitan contextualizar geográfica, ecológica, histórica, institucional, social y económicamente la comunidad; para recabar información sobre el proyecto, implementado entre el año 2001 y el año 2004, utilizaremos publicaciones y documentos que den cuenta del marco conceptual – metodológico y las acciones del proyecto llevadas a cabo por la Corporación Grupo Randi Randi (CGRR) en convenio con la Federación de Organizaciones y Comunidades Indígenas de las Faldas del Chimborazo (FOCIFCH) y otras ONG ; para el análisis acerca de las prácticas sociales artesanales y agrícolas de las mujeres de Pulinguí nos serviremos de la información recogida en campo, entre septiembre 2008 y enero 2009, a partir de herramientas cualitativas de la investigación social: entrevistas a profundidad, grupos focales, historias de vida y observación participante. Las/os informantes corresponden a aproximadamente ochenta mujeres campesinas y artesanas kichwas, entre los 30 y 50 años, y dos hombres tejedores kichwas de la comunidad.

Para entender lo trazado en esta introducción proponemos en primer lugar presentar el marco teórico en los términos detallados y justificados en este apartado; en segundo lugar entraremos de lleno al estudio de caso con la ubicación geográfica y situación ecológica de la comunidad de Pulinguí, seguidas de una contextualización histórica, socioeconómica e institucional política de la comunidad. Para continuar con la exposición del proyecto en cuestión; y las prácticas de reproducción simbólica de las mujeres. Finalizaremos con el análisis de la relación dialéctica entre el *campo* social de desarrollo sustentable y el *habitus* de las mujeres de la comunidad de Pulinguí.

“Las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse  
en las relaciones de poder simbólico”  
(Bourdieu; 2000: 138)

## 2. Marco teórico

Para el marco teórico de nuestro estudio, al igual que para los principios metodológicos, hemos seguido a Bourdieu, tomando en cuenta que nuestra investigación pretende explicar la dinámica de acción entre los actores del desarrollo desde “(...) la relación construida entre los dos modos de existencia de lo social: las estructuras sociales externas, lo social hecho cosas, plasmado en condiciones objetivas, y las estructuras sociales internalizadas, lo social hecho cuerpo, incorporado al agente” (Gutiérrez; 2006: 16). Es decir, buscamos explicar la relación entre el aparato del desarrollo y las prácticas de los agentes sociales, a partir de la teoría de la práctica de Bourdieu, definida como estructuralismo constructivista o constructivismo estructuralista.

“Por estructuralismo o estructuralista, quiero decir que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. Por constructivismo, quiero decir que hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo habitus (...)” (Bourdieu; 2000: 127).

Si bien, generalmente, desde la teoría de Bourdieu, la estructura social externa corresponde a la clase social (Gutiérrez; 2006: 21), es importante anotar que en nuestro estudio trataremos de leer al aparato del desarrollo como esta estructura; y a las prácticas y disposiciones de los agentes sociales para su reproducción económica, social y cultural, como la estructura social internalizada. En donde la primera corresponde al concepto de *campo*<sup>2</sup> social, definido por Bourdieu como el *campo* de posiciones sociales históricamente

---

<sup>2</sup> En nuestro trabajo el concepto de *campo* trabajado por Bourdieu lo pondremos en *cursiva* para distinguirlo del concepto de campo común.

constituido; y la segunda corresponde al concepto de *habitus*, definido como sistemas de disposiciones incorporados por los agentes a lo largo de su trayectoria social (Ibíd.: 16).

Ahora bien, al poner al desarrollo en relación dialéctica con los agentes sociales, se evidencian prácticas y disposiciones específicas que muestran un comportamiento complejo y muchas veces ambiguo. Este comportamiento se ha constituido a partir del *habitus* de los agentes sociales, es decir, a partir de sus esquemas de percepción, de pensamiento y de acción (Ibíd.), en diálogo con el *campo* del desarrollo, tomando en cuenta la capacidad de orientación y coacción del *campo*, y la capacidad de invención y creación de los agentes.

Para explicar de mejor manera lo anunciado, en primer lugar, se realizará una exposición analítica de la lectura crítica y deconstructiva del desarrollo desde los trabajos de Escobar y Mires, con el fin sustentar, conceptualmente, la lectura del desarrollo como una estructura social objetiva (*campo*). En segundo lugar, se buscará develar las herramientas conceptuales que nos permitan entender las prácticas y disposiciones de los agentes sociales, su dinámica y cómo éstas orientan la reproducción social de los agentes en el *campo* del desarrollo (*habitus*). Esto, para finalmente pasar al estudio de caso, en donde se pondrán en diálogo estas dos dimensiones de lo social, con el objetivo de comprobar la existencia o la inexistencia del desencuentro cognitivo entre el desarrollo y las prácticas de reproducción social, hipótesis de nuestro trabajo.

Es importante puntualizar que nuestro estudio sigue también la perspectiva analítica de Bourdieu, quién distingue dos dimensiones de los estudios sociales: la construcción de conceptos, y la elaboración de una lógica para explicar y comprender fenómenos sociales. Esto, sin dejar de lado el compromiso ético y político de develar los mecanismos de dominación (Ibíd.: 7), de ahí que se pretenda también explicar y comprender la relación de poder entre la estructura social externa y el *habitus* de los agentes en el caso del desarrollo. Además, señalar que no es objeto de este trabajo contraponer el análisis de Escobar sobre el discurso del desarrollo y la lectura del desarrollo desde las categorías de Bourdieu, sino más bien poner en diálogo éstos, a fin de desentrañar la problemática de nuestro estudio, cuidando las posibles contradicciones y respetando la matriz epistemológica y metodológica de cada autor, como se justificó en la introducción.

## 2.1 *Campo social del desarrollo*

### 2.1.1 *Discurso de poder y campo social*

Escobar, desde Michel Foucault, en su lectura del desarrollo como discurso, no entiende al discurso como la expresión del pensamiento, es decir, como una idea, sino como una práctica con condiciones, reglas y transformaciones históricas (Escobar; 1996: 404). Esta comprensión del discurso, nos posibilita sugerir una correspondencia con el concepto de *campo* de Bourdieu, definido como el espacio de juego históricamente constituido con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias (Bourdieu en Gutiérrez; 2006:31).

Profundizando un poco, Foucault (1999), en *El Orden del Discurso*, puntualiza que en toda sociedad la producción del discurso está controlada, seleccionada y redistribuida por procedimientos que están orientados hacia la exclusión y la prohibición, además de establecer sus poderes, dominar los acontecimientos que se presentan y esquivar su terrible materialidad. Aquí la exclusión implica la separación y el rechazo, mientras que la prohibición en realidad corresponde a una tríada, a saber: tabú del objeto, ritual de la circunstancia y el derecho exclusivo del sujeto que habla; dinámica de poder que se da específicamente en los espacios de la sexualidad y de la política, de ahí que para el autor el discurso se vincula con el deseo y el poder.

Conceptual e históricamente, el discurso ha sido la forma de expresar la voluntad de verdad; en el siglo VI, éste era pronunciado por el que tenía derecho de hacerlo y no solo anunciaba lo que iba a suceder sino que era una conspiración a su realización. En el siglo VII, pasó de la enunciación al enunciado mismo, lo que implicó la materialización del discurso; mientras que en el siglo XIX, el discurso se convierte en el nivel técnico (científico) del conocimiento, es decir, lo verificable y útil, por lo tanto, la voluntad del saber.

La voluntad de verdad, es decir el discurso, impone y devela la verdad que quiere mostrar como respuesta a la voluntad de saber, mediante lo que Foucault identificó como *la máquina de exclusión*. Esta máquina funciona en base a principios de clasificación, ordenación y

distribución que se canalizan a su vez por la disciplina, definida por un ámbito de objetos de control que contiene: un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones vistas como verdaderas y un juego de reglas, definiciones, técnicas e instrumentos. La ciencia en la disciplina es necesaria para la construcción de nuevos enunciados, que no precisamente son veraces, puesto que las disciplinas se construyen en base a verdades y errores dependiendo de la exigencia de la ciencia. Verdades y falsedades que, según Canguihen (en Foucault, 1999), deben estar *en la verdad* de acuerdo a las reglas del discurso y de acuerdo al discurso de cada disciplina según su época; es decir, *en la verdad* no se está más que obedeciendo a las reglas de una policía discursiva, que se debe reproducir y reactivar en cada uno de sus discursos con valor coactivo. Otras formas de control implican determinar las condiciones de utilización del discurso, imponer a los individuos que reproducen el discurso un cierto número de reglas y no permitir el acceso al discurso de cualquier sujeto para que lo reproduzca. Todo lo expuesto otorga al discurso su característica de ritual, y es al momento de *la mise en scène* que se define la cualificación de los individuos que hablan, a través de las posiciones que adoptan y la formulación de ciertos enunciados, especialmente al dialogar, interrogar y recitar, además de los signos que acompañan estos enunciados, es decir: los gestos, el comportamiento y la circunstancia.

La adecuación social del discurso llega al los sujetos por medio de la educación, que legalmente es el instrumento a través del cual los individuos pueden acceder a cualquier tipo de discurso; siendo la educación un instrumento que corresponde a una forma política de mantener o de modificar los discursos con los saberes y poderes que implican. Para Foucault, la enseñanza se sirve de los ritos del habla, de la escritura y de la institución, en donde la primera implica distribución y adecuación del discurso con sus poderes y saberes, y las segunda y tercera, la consolidación de un sistema de sumisión (Foucault; 1999).

El análisis de Foucault acerca del orden del discurso dio lugar más adelante a su enfoque crítico y genealógico del discurso, y a nosotros nos permite retomar y comprender con mayor claridad la lectura de Escobar del desarrollo como un discurso de poder, basada en la teoría foucaultiana. Para Escobar, "(...) desde una perspectiva posestructuralista, no puede existir un análisis materialista que no sea al mismo tiempo un análisis discursivo (...) las representaciones no son un reflejo de la realidad alguna que no está mediatizada por el

discurso, y no existe discurso que carezca de relación con la materialidad (...)” (Escobar; 1996: 251 – 252). Esto quiere decir simplemente que la representación crea la realidad (la verdad) por lo tanto, el discurso es creador.

Paralelo a lo expuesto, encontramos puntos de encuentro entre el discurso y el *campo* social de Bourdieu. El *campo* social, al tener la capacidad de orientar y coaccionar las disposiciones de los agentes sociales, se sirve de lo que Bourdieu denomina violencia simbólica, definida a continuación,

“La violencia simbólica, cuya realización por excelencia es sin duda el derecho, es una violencia que se ejerce, si puede decirse, **en las formas**, poniendo formas. **Poner formas**, es **dar a una acción o a un discurso la forma que es reconocida como conveniente, legítima, aprobada** (...). La fuerza de la forma, esta *vis formae* de la que hablan los antiguos, es esta fuerza propiamente simbólica que permite a la fuerza ejercerse plenamente al hacerse **desconocer en tanto que fuerza y al hacerse reconocer, aprobar, aceptar, por el hecho de presentarse bajo la apariencias de la universalidad** - la de la razón o la de la moral-“ (Bourdieu 2000: 91 – subrayado mío).

Donde el discurso cumple tres funciones:

“(...) en primer lugar, opera un diagnóstico, es decir un acto de conocimiento que obtiene el reconocimiento y que, muy a menudo, tiende a afirmar lo que una persona o una cosa es y lo que es universalmente (...) un discurso casi divino, que asigna a cada uno una identidad. En segundo lugar, el discurso administrativo, a través de las directivas, de las órdenes, de las prescripciones, etc., dice lo que la persona tiene que hacer, siendo quienes son. En tercer lugar, dice lo que las personas han hecho realmente, como en los informes autorizados (...) (Bourdieu; 2000: 139).

El paralelismo presentado nos permite sostener la pertinencia del diálogo conceptual que establecemos, a lo largo de este trabajo, entre Escobar y Bourdieu en relación al discurso y *campo* social.

No obstante es importante distinguir al sujeto social del desarrollo de Escobar del agente social del desarrollo entendido desde la teoría bourdiana. El primero se desenvuelve en una

relación donde el poder es ejercido por el aparato del desarrollo, mientras que el segundo establece una relación dialéctica, consciente o inconsciente, con las estructuras externas de la sociedad, en nuestro caso el desarrollo. Como lo explica Fortunato Mallimaci en referencia a *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica* de Alicia Martínez,

“(…) aprehender lo que pasa objetivamente constituye sólo el primer paso de una investigación, que permanecerá inconclusa en tanto no se llegue a discernir la manera como la objetividad se transforma en subjetividad, es decir, cómo y con qué resultado la estructura social es interiorizada – reproducida y creada – por los agentes. Esta “exigencia de método fundada en teoría” impone la ruptura con dos versiones: el subjetivismo que esencializa (y a veces romantiza o estigmatiza según el humor dominante) los agentes haciéndolos devenir fuentes originarias de toda creación (el artista, el estudiante precoz, el militante, el espíritu capaz de disfrutar de una obra consagrada), y el objetivismo que los minimiza a favor de estructuras anónimas que se transforman en la sola realidad actuante (las reglas matrimoniales, el sistema escolar, la estructura económica, las iglesias, los partidos políticos)” (en Martínez; 2007: 18).

### **2.1.2 Desarrollo y subdesarrollo**

Al igual que Escobar, Mires entiende al desarrollo, no únicamente como un ensamble de ideas, sino como “(…) un pensamiento institucionalizado en relaciones económicas y políticas de poder (...)” (Mires; 1993: 23). En otras palabras, para el autor, se trata de una idea hegemónica del *deber ser* de la sociedad, materializada en sus estructuras, mediante estrategias y herramientas concretas.

La institucionalización de este pensamiento, para los autores, se fundamenta en la correspondencia entre capitalismo y desarrollo. Mires aduce que la noción de desarrollo en la sociología es inseparable de la noción de crecimiento en la economía (Ibíd: 34), como bien lo evidencia la paradójica definición de desarrollo sostenible, *que busca satisfacer las necesidades del presente, sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones* (Brundtland, 1987), pero ¿quién define las necesidades de los grupos sociales?

Al respecto, durante el siglo XX hasta la actualidad, la economía del desarrollo se ha constituido, a *grosso modo*, desde una perspectiva economicista y por lo tanto homogeneizadora, es decir, sus postulados no han distinguido las especificidades socioeconómicas y culturales de los diferentes grupos sociales, sino que han tomado como parámetro las formas de reproducción social de la sociedad occidental, para entender las realidades de los otros grupos. Esto ha dado lugar a una división socioeconómica del mundo en sociedades desarrolladas y sociedades subdesarrolladas, las primeras correspondientes a las sociedades que se ajustan a los parámetros occidentales y las segundas a las que no.

Para explicar lo expuesto, siguiendo a Escobar, revisaremos el trabajo de Rahnema acerca de la arqueología de la pobreza, en donde se identifican dos momentos que configuran las concepciones y la administración de la pobreza, a saber: el surgimiento del capitalismo en Europa y el advenimiento del desarrollo del Tercer Mundo.

Según Rahnema (en Escobar; 1996) durante el siglo XIX, el tratamiento a los pobres estaba basado en la asistencia y la filantropía, es decir, era reconocido como un problema social que requería de intervención social. Es así como en parte, los pobres empiezan a ser construidos como sujetos/objetos de conocimiento y administración; construcción que tuvo dos efectos: ruptura de las relaciones tradicionales y establecimiento de mecanismos de control.

Alrededor de la pobreza se fundamentan nuevas formas de aprehensión de los significados de la vida, la economía, los derechos y la administración social. Pues si bien, el objetivo del capitalismo era provocar el aumento de los consumidores en el mercado, este objetivo le llevaba, necesariamente, a formular una política de la pobreza basada en el conocimiento y control. Por el lado del conocimiento, esta política se servía de un instrumento técnico-discursivo que asociaba la pobreza con rasgos como: la movilidad, la vagancia, la independencia, la frugalidad, la promiscuidad, la ignorancia y la negativa de aceptar los deberes sociales, en el marco de la expansión de las "necesidades". Mientras que por el lado de la administración de la pobreza, esta política exigía: la intervención en educación, salud, higiene, moralidad, empleo, la enseñanza de buenos hábitos de asociación, ahorro, crianza de los hijos, etc. (Rahnema en Escobar; 1996).

La política de la pobreza dio lugar a una multiplicidad de intervenciones que significaron la creación de un campo definido como “lo social”. Este campo de conocimiento e intervención, para Rahnema, culminó en la consolidación del Estado Benefactor y el trabajo social (Ibíd.). El enfoque presentado es paralelo al diagnóstico estipulado por el Banco Mundial en la década de los 40, donde según parámetros comparativos entre los países del Norte y del Sur, dos tercios de la población mundial fueron categorizados como pobres (de los cuales la mayoría correspondía a los habitantes del llamado Tercer Mundo), diagnóstico que, para Escobar, significó la globalización de la pobreza (Escobar; 1996: 53-56). Sin olvidar que la erradicación de la pobreza era indispensable para el orden mundial, en el sentido de la necesidad de convertir, en lo posible, a todos los habitantes en participantes activos del mercado. En palabras del autor,

El tipo de pobreza actual es una invención de la modernidad, las sociedades tradicionales definían y trataban a la pobreza desde conceptos de comunidad, frugalidad y suficiencia. Y “(...) como quiera que fueran tales formas tradicionales, y sin idealizarlas, es cierto que la pobreza masiva en el sentido moderno solamente apareció cuando la difusión de la economía de mercado rompió los lazos comunitarios y privó a millones de personas del acceso a la tierra, al agua, y a otros recursos. Con la consolidación del capitalismo, la pauperización sistémica resultó inevitable” (Escobar; 1996: 53).

Lo explicado, nos permite localizar cómo el *campo* del desarrollo, a través de la coacción de su discurso, se instaura en el imaginario social como un valor positivo del devenir, pasando de ser una idea a una realidad material. Es decir, los “elegidos” como interlocutores del desarrollo, difunden esta verdad que, durante toda la segunda mitad del siglo pasado y principios de éste, se institucionaliza en base a sus saberes y por lo tanto a sus poderes y se convierte en la herramienta articuladora (y excluyente, pues produce unos modos permisibles de ser y pensar, al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros (Foucault en Escobar; 1996:22)) del sistema, sin importar la tendencia política de los Estados Nación. Como bien lo señala Mires, “(...) las izquierdas jamás intentaron romper con el dogma desarrollista sino que lo radicalizaron en una perspectiva antiimperialista y anticapitalista” (Mires; 1993: 23).

El par desarrollo y subdesarrollo, más que provenir de posturas políticas, es el resultado de las representaciones históricas, sociológicas, políticas, ideológicas y epistemológicas de occidente sobre *lo Otro*. Este par es leído por Escobar de forma funcional, es decir el desarrollo, como discurso, es una formación histórica real proferida alrededor de una construcción artificial: el subdesarrollo (Escobar; 1996: 109) lectura que fundamenta su obra, *La Invención del Tercer Mundo*.

### **2.1.3 Estructura organizacional del desarrollo**

La relación entre el desarrollo y el sistema capitalista de mercado se refleja claramente en la estructura organizacional de los proyectos, en donde las relaciones de poder se institucionalizan en proyectos de desarrollo manejados por especialistas y profesionales del mismo.

Según Escobar, esta forma organizacional del desarrollo se basa en dos pilares: la institucionalización y la profesionalización. Para el autor el discurso del desarrollo se difunde mediante prácticas interventoras (proyectos) que organizan los tipos de conocimiento, y que a su vez, terminan por (re) producir formas sociales arquetípicas, por ejemplo, la individualización y especialización del trabajo. En este esquema de funcionamiento se identifican claramente dos actores del desarrollo, a saber las instituciones y profesionales expertos, es decir el lado poseedor de conocimiento, y los beneficiarios, el lado visto como desposeído de conocimiento (Escobar; 1996:89-90):

“El desarrollo avanzó creando “anormalidades” (como “iletrados”, “subdesarrollados”, “malnutridos”, “pequeños agricultores” o “campesinos sin tierra”), para tratarlas y reformarlas luego. Estos enfoques habrían podido tener efectos positivos como alivio de las restricciones materiales, pero ligados a la racionalidad desarrollista se convirtieron, dentro de esa racionalidad en instrumento de poder y control” (Ibíd.: 90).

A pesar de que muchas de las prácticas institucionales del desarrollo se encargan de formalizar relaciones, promover la división del trabajo e incidir en la reproducción de formas culturales hegemónicas, mediante herramientas metodológicas como: fichas a ser llenadas por los supuestos beneficiarios y procedimientos de estructuración (Ibíd.: 204-207), otras

prácticas de desarrollo han partido desde otros enfoques de intervención basados en procesos participativos, dando resultados más alentadores.

La profesionalización se contiene en el grupo de expertos del desarrollo que, a distintos niveles técnicos y políticos, se encargan de gestionar los proyectos de desarrollo y de (re) crear y mantener una política de verdad, mediante la proliferación de ciencias y subdisciplinas del desarrollo (Ibíd.: 95).

Las características de la profesionalización del desarrollo se ven activadas por su capacidad para desplazar los problemas políticos y culturales al campo, aparentemente más neutral, de la ciencia que permite “verificar científicamente los requerimientos sociales, la clasificación de problemas, la formulación de políticas y la emisión de juicios acerca de grupos sociales enteros (...) (Escobar; 1996: 96-97), sin registrar las propias formas locales de reproducción social. En definitiva, como lo expresa Mires,

“El pensamiento sociológico latinoamericano ha sido construido siguiendo los dictados del discurso de la modernidad. Por eso la sociología latinoamericana ha sido una sociología del desarrollo. Su principal objetivo ha sido buscar – y a veces ha creído encontrar- al actor social de un tipo de desarrollo prefijado de acuerdo a relaciones económicas y de poder (...). No obstante, muchas veces el observador sociológico ha debido describir realidades que no se ajustaban al plan prescrito (...). El objetivo de esa operación no se puede analizar separadamente de la crisis de los proyectos de desarrollo (...) (Mires; 1993: 119).

#### **2.1.4 Proyectos de desarrollo**

El análisis del aparato del desarrollo, desde Mires y Escobar, nos lleva a comprender el modelo y enfoque generalmente aplicados en el diseño de los proyectos de desarrollo que son implementados por las instituciones y los profesionales especializados. La mayoría de proyectos de desarrollo, en mayor o menor medida, son formulados desde una perspectiva economicista, a pesar de los intentos por multidisciplinalizarlos.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Considero que estos intentos si bien enriquecen al proyecto puesto que recogen distintas perspectivas disciplinarias, no resuelven el problema central, pues a mi parecer, el problema no se

Según Gutiérrez, para Bourdieu, en las sociedades actuales, por efectos de la globalización, el *capital* económico constituye la especie dominante, en relación con las otras variedades de *capital*, y por ello el *campo* económico tiende a imponer su estructura sobre los otros campos (Gutiérrez; 2006).

En el caso de la sociología en América Latina determinada, para Mires, por el desarrollo, se evidencia que,

“(…) la sociología, en tanto que ciencia de las estructuras y de los cambios sociales, estaba condenada desde un principio a ser lo que siempre ha sido: una ciencia determinada por el supuesto desarrollo material de la sociedad, campo que se suponía debía ser dominado por otra ciencia, la economía. La sociología, en consecuencia, quedaba limitada a servir de ciencia subsidiaria de la economía, pues el desarrollo era, casi por definición, el desarrollo económico, entendiéndose por ello el desarrollo de la producción y de la técnica (…) (Mires; 1993: 37).

Determinismo que delineó el enfoque general de los proyectos de desarrollo, como bien se evidenció en el primer capítulo. Por ejemplo, en el caso de la gestión cepalina, según Mires, los actores sociales eran definidos “(…) a partir de las condiciones económicas “objetivas” que se suponía determinaban los cambios sociales” (Ibíd.) en lugar de hacerlo desde ellos mismos, sus propias acciones, su propia historicidad (Ibíd.), o más apegados a nuestro enfoque, desde su *habitus*.

Al revisar el estudio realizado por Escobar acerca del proyecto de *Desarrollo Rural Integrado* (DRI) del Estado colombiano, constatamos que en general para el diseño y formulación de proyectos de desarrollo - ya sean provenientes del Estado, organismos multilaterales y supranacionales, u ONG - los profesionales del desarrollo siguen un procedimiento sistemático compuesto por prácticas como: evaluaciones técnicas, esquemas institucionales, formatos de asesoría, generación, transmisión y difusión de conocimientos, capacitación de

---

encuentra a nivel teórico – conceptual, sino más bien a nivel metodológico – empírico. Consideración que será ampliada en las conclusiones.

personal (...) (Escobar; 1996: 176). Lista en donde no caben diagnósticos apegados al dictamen de la ciencia social, que busca tomar a los sujetos como agentes de autodefinición, cuyas prácticas están determinadas por su autocomprensión, la misma que puede ser captada por los formuladores de proyectos mediante métodos etnográficos (Ibíd.; 197). Esta forma de proceder para Escobar es parte de "(...) una práctica discursiva más o menos estándar, una especie de lenguaje y pensamiento codificados" (Ibíd.; 280), que como estructura objetiva hegemónica tiende a estandarizar a grupos sociales, en los que el *capital* económico no es el predominante. Sobre todo cuando resulta en proyectos fundamentados en criterios de individualización y especialización del comportamiento social, en definitiva proyectos de carácter microempresarial.

Lo explicado, no quiere decir de ninguna manera que el *campo* económico no exista en sociedades donde el *rational choice* no es determinante, ni tampoco que en un mundo cada vez más globalizado no se requiera de las herramientas propias del desarrollo, que han constituido, en parte, las propias demandas de desarrollo de los agentes sociales intervenidos. Significa que, el *espacio social* al estar compuesto por *campo* y *habitus*, es necesario que los proyectos de desarrollo apunten a disminuir esa brecha dialéctica entre sus postulados y las prácticas sociales, para evitar profundizar una problemática *violencia simbólica* al momento de intervenir.

Consideramos que probablemente los proyectos de desarrollo, a través de un predominante enfoque economicista y una *acción pedagógica* materializados en los diferentes talleres de capacitación en las comunidades, podrían llegar a ejercer *violencia simbólica* en los agentes intervenidos.

Eventualmente el problema radica en una falta de correspondencia entre los *intereses* y *capitales* que están en juego para los proyectos de desarrollo, y los *intereses* y *capitales* que están en juego para los agentes sociales intervenidos, tomando en cuenta que la mayoría de proyectos de desarrollo parten de un enfoque economicista y las prácticas de los agentes sociales, no solo se orientan hacia la acumulación de *capital* económico, sino también hacia la acumulación de los *capitales* social y cultural.

## 2.2 Mercado del desarrollo

### 2.2.1 Oferta y demanda del desarrollo

La relación dialéctica entre *campo* y *habitus* se la puede comprender desde el ejemplo de las prácticas deportivas, presentado por Bourdieu, en donde “(...) la distribución diferencial (de éstas) resulta de la puesta en relación de dos espacios homólogos, un espacio de prácticas posibles, la oferta, y un espacio de disposiciones a practicar, la demanda” (Bourdieu en Gutiérrez; 2006: 57), dando lugar a un mercado donde se produce, se distribuye y se consume el *capital* en juego, de ahí su correspondencia con el concepto de *campo* social (Ibíd.: 35).

Sin duda, el concepto de mercado, desde Bourdieu, ha sido liberado de la sola connotación económica y extendido a cualquier tipo de bien susceptible de acumulación, a saber, (Ibíd: 34) social, cultural, simbólico. Para Gutiérrez, la dinámica de este mercado es resultado de una suerte de (des)<sup>4</sup> ajuste dialéctico entre la *oferta* y la *demanda* (Ibíd.: 57), mediado por el *interés* y *capital* en juego.

La noción de interés, en el lenguaje de las Ciencias Sociales, vinculada a la teoría de juegos y a la teoría del *Rational Choice*, parte del supuesto común a toda la teoría económica, que consiste en que los agentes actúan en función de sus preferencias, es decir, tratan de maximizar su utilidad (Sánchez - Cuenca; 2009; 9), instaurando de esta manera la competencia económica entre los agentes sociales. Se considera que, “el valor añadido de la teoría de juegos radica en que especifica en qué consiste actuar en función de sus preferencias en situaciones estratégicas. Establece qué estrategias son racionales dado que cada agente sabe que todas las demás están también tratando de maximizar su utilidad” (Ibíd. 9-10), empero, para Sánchez – Cuenca, esta teoría ha sido largamente criticada en Ciencias Sociales “(...) por estar más preocupada por la elegancia formal de los modelos que por su relevancia empírica” (Ibíd.).

---

<sup>4</sup> El prefijo (des) fue incorporado por la autora de este trabajo.

En relación a la falta de relevancia empírica de la teoría de juegos a la que hace alusión Sánchez – Cuenca y complementando esta crítica, vemos que para Bourdieu, el *interés* de los agentes por el juego no necesariamente se ve orientado por principios o beneficios económicos - comportamiento que desde la perspectiva economicista se lee, según Gutiérrez, como ‘desinteresado’, ‘gratuito’, etc. (Gutiérrez; 2006: 44) – debido a que los bienes simbólicos también producen *interés (illusio)*, se desenvuelven igualmente en el juego social y dan vida al *campo*, al posibilitar la acumulación del *capital* específico en juego. En el juego social, el *interés* se explica en el“(…) hecho de estar involucrado, de estar atrapado en el juego y por el juego (...)” (Bourdieu y Wacquant en Ibíd.: 44-45), lo que posibilita la acumulación del *capital* en juego.

Por otro lado, el *interés* de los agentes por el juego no es precisamente consciente, pues se trata de una relación de creencia, en palabras de Gutiérrez, “no se fundamenta pues, en un contrato explícito entre un individuo y un espacio de juego, sino en una suerte de complicidad ontológica entre un *campo* y un *habitus*” (Gutiérrez; 2006: 46).

En este sentido, podemos plantear para el caso del desarrollo, un mercado del desarrollo, donde los proyectos de desarrollo ocupan el espacio de las práctica posibles, por lo tanto la *oferta de desarrollo*, y las prácticas de reproducción de los agentes sociales ocupan el espacio de las disposiciones a practicar, por lo tanto la *demanda de desarrollo*. Sin olvidar, que oferta y demanda del desarrollo son el resultado de una relación dialéctica entre el *campo* del desarrollo y el *habitus* de los agentes sociales intervenidos.

### **2.2.2 Capitales en juego**

Como lo anunciamos anteriormente en el *campo* es en donde se pone en juego un *capital* específico. Es decir en el *campo* se produce, consume y distribuye el *capital* que está en juego entre los diferentes agentes sociales. Según Costa el *capital* se puede definir como “conjunto de bienes (materiales o simbólicos) acumulados que se producen, se distribuyen, se consumen, se invierten, se pierden” (en Gutiérrez; 2006: 34) “(…) a condición de que esos bienes “se presenten como raros (escasos) y dignos de ser buscados en una formación social determinada”” (Ibíd: 36), de ahí la facilidad para comprender al *campo* como un

mercado, insistimos, no exclusivamente económico, puesto que el *capital* puede también ser cultural, social y simbólico. Lo expuesto desde lo que Bourdieu denomina la economía de las prácticas que busca generar una ruptura con la perspectiva economicista de análisis, en palabras de Gutiérrez pretende

“(…) quitar al economicismo de las economías precapitalistas y aquellos sectores de las economías llamadas capitalistas que no funcionan totalmente según la ley del interés como la búsqueda de la maximización del beneficio monetario. Implica también encontrar elementos explicativos de esos universos sociales, rechazando al mismo tiempo la tentación de otorgarles un status de gratuidad, de excepción, de extraterritorialidad, de no explicación (…)” (Ibíd: 30).

El *capital* cultural, parafraseando a Gutiérrez en su *Introducción a Pierre Bourdieu*, se encuentra ligado a conocimientos, ciencia y arte. Se trata de un concepto indispensable para la comprensión de las desigualdades escolares; para Bourdieu y Passeron (1970) la escuela es la principal “(…) instancia legítima de legitimación de lo “arbitrario cultural”, que contribuye a la reproducción de la estructura de la distribución del capital cultural entre las clases, y con ello, a la reproducción de las relaciones de clase existentes” (Ibíd; 36).

Según Bourdieu (1979), el *capital* cultural puede existir bajo tres formas: en estado incorporado (*habitus*) en donde las disposiciones se encuentran relacionadas con cierto tipo de conocimientos, ideas, valores, habilidades etc.; en estado objetivado, bajo la forma de bienes culturales (cuadros, libros, diccionarios, instrumentos); y en estado institucionalizado, en donde a las instituciones implicadas se les reconoce de manera legítima la capacidad de administrar ese bien puesto que su aparición y permanencia en el espacio social están estrechamente relacionadas con la existencia misma del *campo* (títulos escolares) (Bourdieu en Gutiérrez; 2006: 36 – 37).

El *capital* social se define como,

“(…) conjunto de los recursos actuales o potenciales que están ligados a la posesión de una *red duradera de relaciones* más o menos institucionalizadas de interconocimiento y de inter – reconocimiento; o, en otros términos, a la pertenencia a un grupo, como conjunto de agentes

que no sólo están dotados de propiedades comunes (susceptibles de ser percibidas por el observador, por los otros o por ellos mismos), sino que también están unidos por lazos permanentes y útiles” (Bourdieu en ibíd: 37-38).

Lo que se puede complementar con la siguiente cita:

“La red de relaciones es el producto de estrategias de inversión social consciente o inconscientemente orientadas hacia la institución o la reproducción de relaciones sociales directamente utilizables, a corto o a largo plazo, es decir hacia la transformación de relaciones contingentes, como las relaciones de vecinazgo, de trabajo o incluso de parentesco, en relaciones a la vez necesarias y electivas, que implican obligaciones duraderas subjetivamente reconocidas (...) o institucionalmente garantizadas (...); todo ello gracias a la alquimia del intercambio (...) como comunicación que supone y que produce el conocimiento y reconocimiento mutuos” (Bourdieu en ibíd: 38).

Y finalmente la noción de *capital* simbólico, según Costa (1976) es utilizada para distinguir la acumulación de ciertos bienes no estrictamente económicos como el honor, prestigio, salvación, relaciones y conocimientos (en Gutiérrez; 2006: 39). Según la definición de Bourdieu:

“El *capital* simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que percibida por agentes sociales dotados de las categorías de percepción que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, deviene eficiente simbólicamente, semejante a una verdadera *fuerza mágica*: una propiedad que, porque responde a ‘expectativas colectivas’, socialmente constituidas, a creencias, ejerce una suerte de acción a distancia, sin contacto físico (Bourdieu en Gutiérrez; 2006: 40).

Gutiérrez al respecto explica que el *capital* simbólico es poder simbólico aduciendo que,

“(...) es la particular fuerza de la que disponen ciertos agentes que ejercen lo que el autor (Bourdieu) llama violencia simbólica, esa forma de violencia que se pone en marcha sobre un agente o grupo de agentes con su complicidad. Se trata de una violencia eufemizada, y por ello socialmente aceptable, desconocida como arbitraria y con ello *reconocida*, en la medida en que se fundamenta en el desconocimiento de los mecanismos de su ejercicio (...)” (Gutiérrez; 2006: 40).

Como lo hemos expuesto, en el *campo* social los diferentes *capitales* se encuentran en juego, por lo tanto, a decir de Gutiérrez, los agentes comprometidos en tal juego pueden estar interesados en luchar para aumentar o conservar su *capital* conforme a las reglas tácitas del juego, pero también pueden trabajar para modificar total o parcialmente las reglas del juego (Ibíd: 43).

De ahí que consideramos pertinente preguntarnos, ¿cuáles son los *intereses* y los *capitales* en juego en el *campo* del desarrollo? ¿Cuáles son los *intereses* y los *capitales* en el juego de la reproducción simbólica de los agentes intervenidos? ¿En qué medida los *intereses* y *capitales* en juego del desarrollo se corresponden con los *intereses* y *capitales* en juego de la reproducción simbólica de los agentes intervenidos? ¿Existe un ajuste dialéctico entre la oferta y la demanda de desarrollo? O, en otras palabras, ¿se da una complicidad ontológica entre el *campo* del desarrollo y el *habitus* de los agentes sociales intervenidos?

### **2.3 *Habitus* del desarrollo**

A partir de lo expuesto, buscaremos a continuación profundizar sobre las disposiciones prácticas de desarrollo. Precisamente, se explicarán los conceptos de la acción social de Bourdieu en el desarrollo, tomando en cuenta el accionar de los agentes en el *campo* del desarrollo en función de su *habitus* y en relación con el *campo*. Esto, a fin de tener las herramientas conceptuales para comprender lo planteado en la problemática de nuestro estudio, ¿cómo opera la relación dialéctica entre el *campo* del desarrollo (proyectos de desarrollo) las prácticas y disposiciones de desarrollo de los agentes sociales - propias del *habitus*, por lo tanto conscientes o inconscientes - que se reflejan en las dinámicas de reproducción económica, social y cultural de los actores sociales intervenidos?

Siguiendo la estructura del concepto de *habitus*, "(...) sistema de esquemas de producción de prácticas y un sistema de esquemas de percepción y de apreciación de las prácticas" (Bourdieu; 2000:134), en esta parte buscamos explicar el sentido práctico de los agentes sociales, es decir, a partir de qué esquemas de percepción, pensamiento y acción los agentes sociales se reproducen socialmente en el *campo* del desarrollo.

Recordemos que el *habitus*, como concepto, tiende a sobrepasar la oposición absurda entre individuo y sociedad (Ibíd.: 41) puesto que,

“... permite articular lo individual y lo social, las estructuras internas de la subjetividad y las estructuras sociales externas, y comprender que tanto éstas como aquéllas, lejos de ser extrañas por naturaleza y de excluirse recíprocamente, son, al contrario, dos estados de la misma realidad, de la misma historia colectiva que se deposita y se inscribe a la vez e indisolublemente en los cuerpos y en las cosas” (Accardo y Corcuff en Gutiérrez; 2006: 67).

Y por lo tanto origina,

“(...) prácticas, individuales y colectivas, y por ende historia, de acuerdo con los esquemas engendrados por la historia; es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo” (Bourdieu; 2007: 88).

Esta relación dialéctica entre lo individual y lo social, adquiere vida en el *habitus* que, para Bourdieu, es el principio generador de respuestas más o menos adaptadas a las exigencias de un *campo*, de la historia colectiva, pero también, es el resultado de la experiencias formadoras de la primera infancia, de la historia individual, de la familia y de la clase (Ibíd.; 2000: 112).

Todo esto implica un proceso de inculcación. Por el lado de lo social, este proceso se da en parte desde la acción pedagógica, en tanto violencia simbólica (Gutiérrez; 2006: 67) que, parafraseando a Bourdieu y Passeron (en Ibíd.), tiende a producir un *habitus* capaz de perpetuarse, dada la interiorización de los principios de arbitrariedad cultural. Para los autores, el trabajo de inculcación de la acción pedagógica es irreversible puesto que produce “(...) una disposición irreversible, o sea una disposición que sólo puede ser reprimida o transformada por un proceso irreversible que produce a su vez una nueva disposición irreversible” (Bourdieu y Passeron en Gutiérrez; 2006: 67).

El funcionamiento de la acción pedagógica, nos permite corroborar lo que quedó abierto al final de la segunda parte de este capítulo en relación a las demandas del desarrollo. Las demandas se mantienen no solo por la necesidad de clase de mejorar sus condiciones materiales o por la satisfacción simbólica y discursiva de ver los proyectos implementados, si no también porque es el resultado histórico de la acción pedagógica realizada en parte por las instituciones educativas y en otra, por los procesos de formación y capacitación de las iniciativas de desarrollo, en los que se inculca la forma “legítima” o, “correcta” de desarrollarse, es decir de reproducirse social, material, cultural y simbólicamente.

Sin embargo, como lo explicamos al inicio, el *habitus* no solo es el resultado adaptado de las exigencias y la acción pedagógica del *campo*, sino también es el resultado de la historia de clase y la historia individual. Esto nos lleva a definir el concepto de *clase objetiva* para Bourdieu, con el fin de comprender cómo la situación de clase influye en el comportamiento de los agentes sociales,

“...conjunto de agentes que se encuentran situados en unas condiciones de existencia homogéneas que imponen unos condicionamientos homogéneos y producen unos sistemas de disposiciones homogéneas, apropiadas para engendrar unas prácticas semejantes (...)” (Bourdieu en *Ibíd.*: 84).

La situación de clase, según Bourdieu, se comprende a partir de dos conceptos: la condición de clase y la posición de clase; en donde el primero se refiere a las condiciones materiales y profesionales de existencia, y el segundo al lugar ocupado en la estructura de las clases. Más en detalle, la condición de clase se encuentra determinada por categorías de posesión y desposesión de bienes o manejo de bienes (no necesariamente económicos); mientras que la posición de clase, por la posesión relativa de los bienes en términos de mayor o menor, y a las relaciones simbólicas: maneras de usar y de consumir bienes y estilos de vida estructurados en términos de inclusión - exclusión, divulgación - distinción (*Ibíd.*: 84-87). Tanto la condición como la posición de clase influyen en el *interés* y el *capital* en juego de los agentes sociales.

Después de haber presentado cómo el *campo* y la historia de clase inciden en el comportamiento de los agentes sociales, y tomando en cuenta que otra de las acepciones del *habitus* se refiere a este concepto como aglutinador de las “(...) disposiciones a actuar, percibir, valorar, sentir y pensar, de una cierta manera más que de otras, disposiciones que han sido interiorizadas por el individuo en el curso de su historia” (Gutiérrez; 2006: 68), nos preguntamos, ¿cómo el agente (re) produce disposiciones prácticas? Este cuestionamiento nos lleva a analizar la correspondencia entre el *habitus* y la práctica social, que se explica por Bourdieu, a continuación,

“Historia incorporada, hecha naturaleza, y de ese modo olvidada como tal, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del cual es el producto: por lo tanto, es el que confiere a las prácticas su *independencia relativa* en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato” (Bourdieu; 2007: 91).

Las prácticas sociales y las representaciones generadas por el *habitus* son el producto estratégico del sentido práctico, que implica un encuentro entre el *habitus* y el *campo* social, de ahí su lógica paradójica, puesto que contiene un sentido objetivo y subjetivo, producto de las estructuras objetivas del juego (*campo*) y de las experiencias de los agentes en ese juego (*habitus*), respectivamente (Gutiérrez; 2006: 71).

La correspondencia entre *habitus* y práctica social se dinamiza por medio de “(...) la dimensión activa e inventiva de la práctica y las capacidades generadoras del *habitus*, rescatando de ese modo la capacidad de invención y de improvisación del agente social” (Ibíd.: 67), y no de un sujeto trascendental en la tradición idealista, sino la de un agente actuante (Bourdieu; 2000: 25).

En cuanto a lo señalado, se puede complementar que dada la capacidad de invención e improvisación del agente social, las prácticas sociales dispuestas por el *habitus* necesariamente se encuentran en permanente construcción hacia ciertos fines, sin que esa disposición sea exclusivamente consciente o inconsciente (Ibíd.: 22-24), dimensiones que se explican a continuación.

Los agentes sociales al disponer de sus prácticas en función del *capital* e *interés* dominantes que estén en juego, pueden entrar en una lógica de cálculo estratégico en términos de costo – beneficio, correspondiente a la dimensión consciente de sus disposiciones. Es decir, el sentido práctico y la práctica como estrategia se corresponden con el concepto *habitus* que no necesariamente,

“(…) elimina **la elección estratégica racional** y la deliberación como modalidad posible de acción, lo que implica que las disposiciones pueden estar acompañadas de **cálculos estratégicos en términos de costo – beneficios**, mecanismos que tienden a llevar a un **nivel consciente** las operaciones que el *habitus* cumple según su propia lógica – la del sentido práctico” (Bourdieu y Wacquant en Gutiérrez.: 78).

No obstante, las disposiciones sociales pueden también partir de una dimensión inconsciente, que de igual forma se explica desde el mismo concepto de *habitus*,

“Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus* sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta **sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos**, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu; 2007: 86).

Es decir, las prácticas, más que ser el producto de la obediencia a reglas, se encuentran, en parte, objetivamente regladas y reguladas por una lógica sin reflexión consciente ni control lógico.

En definitiva, las disposiciones de prácticas sociales pueden ser el resultado de disposiciones que proviene de lógicas conscientes, como de disposiciones que provienen de lógicas inconscientes, pero que necesariamente se orientan hacia la defensa de los *intereses* y el *capital* en juego, tomando en cuenta que el sentido práctico es entendido como una estrategia de la acción social (Gutiérrez; 2006: 71-78).

Sentido práctico, que implica, como ya lo anunciamos, un encuentro entre un *habitus* y un *campo* social, es decir, entre la historia incorporada y la historia objetivada, producto de las estructuras objetivas del juego y de las experiencias de los agentes en ese juego, respectivamente (Gutiérrez; 2006: 71). Pero, ¿qué pasa cuando en lugar de producirse un encuentro se produce un desencuentro?

En nuestra hipótesis, sugerimos que para el caso del desarrollo, a nivel cognitivo, la apreciación y percepción de la práctica de desarrollo procesada por los agentes sociales, no necesariamente empata con el enfoque de desarrollo de los proyectos, dando lugar a formas conscientes e inconscientes de adaptación, pero también de resistencia al desarrollo.

Para explicar lo expuesto, nos servimos del concepto de los *habitus* discordantes, a los que hace referencia Bourdieu, al señalar que se dan cuando son "(...) producidos en condiciones diferentes de las condiciones en las cuales deben funcionar, como es el caso de los agentes salidos de las sociedades precapitalistas cuando son arrojados a la economía capitalista" (Bourdieu; 2000: 111), pues los *capitales* material, social, cultural y simbólico en juego, no son los mismos ni ocupan la misma prioridad.

El *habitus discordante*, nos permite presumir que el aparato de desarrollo reproducido por los proyectos deja de ser el ente articulador entre los diferentes ámbitos de ciertos grupos sociales, pues si bien el alcance del *campo* de desarrollo, desde su pretensión global y homogeneizadora, es enorme y transversaliza a todas las sociedades, algunos grupos sociales han adaptado, rechazado, interpelado y contestado, consciente o inconscientemente, este modelo, manifestando *otras* estrategias de reproducción social y económica, performando y reinventando *otras* maneras de *ser*, *estar* y *hacer* (Escobar; 1996: 33).

Esto pensamos que ha dado lugar a una compleja y ambigua convivencia entre el *campo* del desarrollo y el *habitus* del los agentes, donde la lógica práctica se manifiesta mediante lo impreciso, lo vago, lo espontáneo, lo improvisado (Bourdieu; 2000: 84), muy presente en las prácticas de desarrollo y muy discordante con la regla, para nuestro caso, el proyecto.

“(…) siempre mantuve una relación bastante ambivalente con la escuela de Frankfurt: las afinidades son evidentes, y sin embargo sentía un cierto enervamiento ante el aristocratismo de esta crítica globalizante que conservaba todos los rezagos de la gran teoría, sin duda por la inquietud de no ensuciarse las manos en las cocinas de la investigación empírica. Lo mismo con los althusserianos, y sus intervenciones a la vez simplistas y perentorias que autoriza la altura filosófica (Bourdieu 2000: 30).

### **3. El caso de la mujeres de la comunidad de Pulinguí – provincia de Chimborazo**

El caso de las mujeres de la comunidad de Pulinguí lo analizaremos a partir del marco teórico presentado en el anterior capítulo. Como lo vimos, el marco teórico presenta una lectura de la dinámica de acción de los actores del desarrollo, a partir de las categorías de *campo social*, *mercado* y *habitus* y otras subcategorías complementarias, correspondientes a la teoría social de la práctica de Bourdieu en diálogo con los estudios críticos del desarrollo, realizados por Arturo Escobar (1996) y Fernando Mires (2003).

Para ésto, en primer lugar describiremos rápidamente la ubicación geográfica y la situación ecológica, seguidas de una breve contextualización histórica, política - institucional y socioeconómica de la comunidad. En segundo lugar, presentaremos el marco conceptual – metodológico del proyecto de desarrollo sustentable con enfoque de género y ambiente implementado en las comunidades de la FOCIFCH (*campo*); en tercer lugar, estudiaremos la incidencia de las estructuras sociales externas y las estructuras internas en las prácticas de reproducción social, material y cultural de las mujeres, enfatizando en las actividades artesanales y agrícolas (*habitus*). Y Por último, pondremos en diálogo estas dos estructuras de lo social, con el fin de desentrañar la hipótesis de este trabajo, es decir, un posible desencuentro dialéctico entre los proyectos de desarrollo sustentable y las prácticas de reproducción social de las mujeres de esta comunidad.

#### **3.1 Ubicación geográfica, situación ecológica y breve contexto histórico, socio - económico y político- institucional.**

### 3.1.1 Ubicación geográfica

La comunidad de Pulinguí (3200 – 3300 msnm) se encuentra ubicada en la parroquia San Andrés del Cantón Guano en las faldas del nevado Chimborazo (6310 msnm), al Sur - Occidente de la ciudad Riobamba, capital de la provincia Chimborazo - Ecuador. Por su ubicación, la comunidad “(...) se caracteriza por un clima frío, con una temperatura que oscila entre 6 y 15 grados centígrados. Las precipitaciones pluviales, de entre 500 a 1000 mm anuales, se extienden de noviembre a mayo, época considerada como lluviosa. Los meses siguientes la zona permanece casi seca siendo común la neblina en la parte alta, además de las heladas y el viento fuerte” (Ati en Burbano et. al.; 2006: 213).

El territorio de Pulinguí es parte la Reserva de Producción Faunística de Chimborazo (RPFCH) área protegida por el Estado desde 1987, en donde “(...) se originan los ríos que alimentan las subcuencas de los ríos Ambato y Chambo, y luego conforman la cuenca alta del río Pastaza; y la subcuenca del río Chimbo” (Noboa y Pacheco; 2000: 65).



[http://www.guiarte.com/mapas-destinos/satelite\\_region\\_chimborazo.html](http://www.guiarte.com/mapas-destinos/satelite_region_chimborazo.html)

### 3.1.2 Situación ecológica

Según Burbano, en referencia a otros estudios, explica que la vegetación de la zona es de tipo xerofítico donde se encuentran arenales extensos y abundantes pajonales (*Stipa*), arbustos de piquil, pacha pacha y plantas herbáceas como chuquiragua, valeriana, oreja de conejo, chocho del páramo y taracsaco, además de las almohadillas de páramo (Burbano et. al.; 2006: 213).

En las áreas donde se están asentadas las comunidades predominan los cultivos de papa, habas, cebada, cebolla, mashua, melloco, oca, arveja y maíz. Además, en estas zonas se pueden observar especies de árboles nativos como quishuar, piquil, yagual, retama y especies de árboles foráneas como pino, eucalipto y ciprés (Ibíd.).

La fauna silvestre de la zona cuenta con zorros, zorrillos, vicuñas, venados, conejos, lagartijas y roedores. Entre las aves silvestres preponderan curiquingues, búhos y colibríes. Con respecto a la presencia de animales domésticos, la zona cuenta con ganado vacuno, caballar, ovino, y animales menores como gallinas, cuyes, conejos, chanchos y patos, y en el 2000, se introdujeron alpacas y llamas (Ibíd. 213-214).

Ecosistema y biodiversidad que se han visto amenazados en las últimas décadas por presiones ambientales, a saber: aumento de la frontera agrícola hacia zonas de páramo, sobrepastoreo de ganado bovino y ovino, quema de pajonales realizada por las comunidades, lo que ha ocasionado procesos de erosión eólica – desaparición de la cubierta vegetal –, erosión de los páramos y pérdida del bosque andino (Ibíd.:214; Noboa y Pacheco; 2000: 66).

### 3.1.3 Contexto histórico<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Parte de la información que se presenta en esta sección, corresponde a los estudios de los historiadores Galo Ramón Valarezo y José María Vargas resumidos en la página oficial de la FOCIFCH ( <http://www.redindigena.net/cci/focifch/historia.html#1>); y presentes en el estudio de Viviana Baptista, 2009.

Para ampliar, se puede revisar la siguiente bibliografía: Ramón Galo, 1995, **La construcción de un Proyecto de Desarrollo Regional, Equitativo, Democrático, Pluriétnico y Sustentable en Chimborazo**, COMUNIDEC, Quito;

Como es conocido, durante el periodo preincaico, la provincia Chimborazo perteneció a los señoríos Puruháes. La estructura social se conformaba por los señoríos étnicos o *llactacuna*, que complementaban su autoabastecimiento con redes de intercambio local y regional. Además existían redes a cargo de mercaderes especializados llamados *mindaloes* adscritos a los señoríos y que también cumplían funciones políticas, de alianza, penetración y difusión (Baptista; 2009). Para González et al. (en Ibíd.) la sociedad de la época mantenía una estructuración jerárquica, donde se reconocían tres castas: la gobernante, la sacerdotal y la guerrera.

“Cada señor principal tenía población sujeta a él, la cual se encargaba de construir sus casas, cultivar sus campos y que en general le daban servicio (...). Se considera que en el marco de las relaciones existentes, la reciprocidad se deterioraba y que el trabajo agrícola fue repartido de manera desigual privilegiando a las castas dominantes, mientras el grueso del pueblo se veía obligada a pagar tributo en forma de trabajo colectivo,...que podría ser el origen de la minga y de la mita”.

Los Puruháes administraban un modelo de producción agrícola intensiva que consistía en el uso simultáneo de tres pisos ecológicos, con el apoyo de camellones, terrazas y canales de riego; además criaban cuyes y llamas de las que obtenían lana y carne (Ibíd.: 40).

Después de este periodo, según el historiador Galo Ramón Valarezo, el pueblo Puruhá estuvo subordinado a tres modelos de producción que incidieron en su estructura social: el modelo incaico, el modelo obrajero (San Juan y San Andrés) y el modelo hacendatario. Actualmente, después de revueltas y levantamientos del movimiento indígena, se alcanza el modelo vigente, apelado el modelo comercial diversificado.

---

Ramón Galo, 1994, **Tierras y manos indias**, COMUNIDEC, Quito; Vargas José María, s.f., **La economía política del Ecuador durante la Colonia**, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, Quito; Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA), 1965, **Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola, Ecuador**, OEA, Washington

El primero, fue un modelo organizado por los incas a partir de la conquista al pueblo Puruhá (1470), que actualmente habita la Sierra Centro. Este modelo, en su búsqueda por alcanzar el autoabastecimiento total, dividió el territorio en tres sistemas de producción intensiva. El primero correspondía a la zona caliente o de yumbos (1200 y 2400 msnm), dedicada a la producción de algodón, coca, ají, calabazas y fruta; el segundo a la zona de los llanos (2600 y 3200 msnm), dedicado a la producción de maíz y legumbres; y el tercero a la zona alta (más de 3200 msnm), dedicado a la producción de papas, legumbres y crianza de auquénidos andinos (llamas y alpacas). Este modelo de producción agrícola contaba con tecnologías y prácticas para el mantenimiento y mejoramiento del suelo: como el uso de abono orgánico vegetal, asociaciones y rotaciones complejas de cultivos, producción de abono con desperdicios domésticos y material fecal de los cuyes, terrazas y curvas de nivel para la optimización del agua, chambas, muros y zanjas como linderos, y canales y barreras contra la erosión.

El acceso a las zonas de producción, durante el modelo incaico, también denominado modelo de archipiélagos cerrados, por Ramón, era controlado por los camayos y yanacuna, que eran instituciones centralizadas que permitían o no el acceso de cada señorío a estas zonas, mientras que los pueblos conquistados contribuían con mano de obra y a cambio recibían artículos de otros pisos ecológicos, protección y previsión social (Ramón, 1994).

El segundo modelo corresponde a la etapa de la colonia (s. XVI), donde, por mandato e incentivo de la Corona española, se privilegió la crianza de ganado ovino a gran escala en las comunidades indígenas, para la creación de obrajes textiles, dejando de lado la producción agrícola del modelo incaico. Viviana Baptista, en referencia a Ramón, señala que este cambio provocó la pérdida de la organización y de los territorios ancestrales, pues los obrajes utilizaron "(...) la mayor parte de la fuerza de trabajo masculina, abandonando las labores culturales como las terrazas, las obras de drenaje de aguas y las cercas vivas" (Baptista; 2006; 44). El pueblo Puruhá, mediante sus veintidós obrajes, llegó a abastecer los mercados de Lima y Potosí; en la década entre 1630 y 1640 existían aproximadamente un millón de cabezas ovinas en las tierras de pastoreo, dato a partir del cual se calcula que estas tierras soportaron una carga promedio de cuatro ovejas por hectárea durante el siglo XVII (Ibíd.).

El cambio de prácticas socioeconómicas repercutió también en una transformación del medio ambiente de la región y, paralelamente, de las prácticas culturales, ocasionando: pérdida agresiva de los matorrales andinos, erosión, sustitución del abono verde, abandono de las obras físicas necesarias para la agricultura, fuerte disminución de la fuerza de trabajo agrícola, ruptura de la complementariedad entre pisos ecológicos y de la autosubsistencia, imposición de monocultivos de trigo, maíz y cabuya, abandono de los sistemas de asociación y rotación de cultivos, bosques arrasados y abandono de los sistemas de manejo forestal e, introducción del modo de vida "urbano" y de sus correspondientes necesidades.

El historiador José María Vargas al referirse a "los principales centros industriales" del país durante la colonia menciona a los obrajes de las parroquias de San Andrés y San Juan de la Provincia de Chimborazo. Según un testimonio recogido por Vargas,

"El Corregimiento de Riobamba era prácticamente un emporio de obrajes, por la abundancia de indios y manadas de ovejas. Los de Licto y Chambo rentaban al erario 1.200 patacones anuales. Los de San Andrés, Punín, Macaje, Taruquíes, Penipe, Cubijíes y Guasi rentaban cada año 1.50 pesos. Hace regulado que en cada año se fabricaban en esta villa más de mil piezas de paños contando cada una de ellas de cincuenta y cinco varas" (Vargas; s.f.: 303-321).

A partir de la crisis mundial de los obrajes (s. XVIII), se consolida el tercer modelo de producción. La economía y la población de Chimborazo, bajo el liderazgo de los terratenientes, se orientan hacia la producción agrícola a mayor escala, en donde se sustituyen algunos productos por otros, como la cebada por el trigo, con el fin de abastecer la demanda de Quito y Guayaquil, mientras que la crianza de ovejas continuó pero a menor escala. En lo social, según el Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA), este modelo se sostuvo en una estructura piramidal y de castas: los terratenientes "blancos" en la parte superior, representaban el 0,96% de la población de la provincia y poseían el 63% de las tierras; los cholos y mestizos en la parte media se encargaron de la comercialización y crédito de los productos y la venta de aguardiente; ocuparon cargos medios de poder que les permitieron someter a los indígenas a los intereses de los terratenientes; y los indígenas, en su mayoría puruháes, en la parte inferior, se desarrollaron en la producción agropecuaria,

la construcción y el servicio doméstico, bajo relaciones laborales precapitalistas (CIDA; 1965).

Acosta califica a las relaciones entre terratenientes e indígenas como precarias, puesto que se basaban en mecanismos de explotación laboral como lo fueron: el concertaje (sistema de deudas indefinidas), huasipungos, huasicamas, yanaperos, aparceros, arrendatarios, y partidarios (Ibíd.). Según Acosta, en la Sierra, los indígenas sin tierra terminaron por establecer relaciones prácticamente vitalicias, que involucraron a toda su familia en las faenas agrícolas o en servicios domésticos en casa de los terratenientes (Acosta; 1999: 25). Barsky et al., al explicar las condiciones socioeconómicas de los indígenas durante este periodo, aduce que,

“(…) vivían de una agricultura precaria debido a la falta de tierras disponibles, el anacrónico sistema de producción de haciendas y fincas, el lento crecimiento de la producción agropecuaria en relación al veloz crecimiento demográfico, la inexistencia de una orientación de la producción en relación a las demandas nacionales e internacionales, la desarticulación entre el crecimiento de la agricultura y el conjunto de la economía, y la falta de divisas para el desarrollo de la industrialización.” (Barsky et. al. en Baptista; 2009: 46).

A partir de esta cita, los autores argumentan la razón por lo cual, años más tarde, las demandas de los indígenas se centraron en la posesión de tierras (Ibíd.:46).

El cuarto modelo inicia en 1964 con la emisión de la Ley de la Reforma Agraria y el Decreto 1001 del Estado ecuatoriano. Las condiciones de desigualdad en la época eran agudas,

“En la provincia de Chimborazo (...) en 1954 eran 320 propietarios terratenientes que poseían el 64% de las tierras de la provincia y que no querían ceder sus tierras. Fue el movimiento campesino que presionó por la tierra y la activa intervención del Estado, los que lograron que entre 1964 y 1990 se entregaran un total de 12.277,5 ha” (Ramón en Ibíd.: 47).

Esta ley fomentó cambios como la repartición de grandes y medianas haciendas a las poblaciones campesinas e indígenas, y la eliminación, progresiva pero no total, de “(...) las

condiciones pre capitalistas imperantes, basadas en relaciones de servidumbre, *huasipungo*<sup>6</sup> y *yanapa*<sup>7</sup> –ayuda gratuita en trabajos– aún existentes” (Ayala y Rosat en Ibíd.: 45).

Sin embargo, como lo evidencian estudios recientes, las tierras que se entregaron no fueron las mejores, pues tan solo “(...) el 20% de las tierras transferidas a los indígenas campesinos (...) tienen aptitud agrícola o ganadera. El resto son tierras improductivas: pedregosas, empinadas o erosionadas” (Bebbington et al. en Ibíd.: 47).

Por otro lado, para la FOCIFCH, el proceso de Reforma Agraria dio lugar aun cambio en la estructura social, muchos de los ex terratenientes abandonaron la ciudad de Riobamba, la clase social intermedia, asentada anteriormente en las cabeceras parroquiales y cantónales del sector rural, migró a la ciudad de Riobamba, y el pueblo Puruhá, en los últimos años, ha ido ocupando cargos administrativos en las cabeceras parroquiales y cantonales del sector rural, bajo sus propias formas organizativas<sup>8</sup>.

Estas nuevas formas organizativas se reflejan en la división geopolítica del sector rural de Chimborazo, que si bien obedece a la división formal, cantones y parroquias, también se encuentra organizado territorialmente en comunidades indígenas.

Según la FOCIFCH, estos procesos territoriales y sociales, han significado para el pueblo indígena la posibilidad reivindicar sus condiciones étnicas y culturales, aunque todavía se observen rezagos de la exclusión estructural que este pueblo ha sufrido, reflejados en en sus condiciones socio - económicas.

### **3.1.3 Contexto político – institucional**

---

<sup>6</sup> Huasipungu, n. Porcioncilla de tierra que cultiva el indio en derredor de su choza (Cordero; 2003: 42), generalmente asignada por el propietario de la tierra.

<sup>7</sup> Yanapana, v. a. Ayudar; auxiliar. Socorrer; amparar (Cordero; 2003: 42).

<sup>8</sup> Consultado en: <http://www.redindigena.net/cci/focifch/historia.html#1>, 17 febrero 2011.

## **FOCIFCH**

La comunidad de Pulinguí pertenece a la FOCIFCH<sup>9</sup>, que se encuentra integrada por más de 403 familias (alrededor de 1900 habitantes). Se trata de una organización de segundo grado (OSG), afiliada a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Según el estudio de Baptista en referencia a los estudios de Cueva y Bebbington,

“las organizaciones de segundo grado (OSG) son organizaciones de base con representatividad local que buscan concretar las demandas de sus bases. La mayoría de estas organizaciones tiene su origen en los procesos de lucha por conseguir tierra para las comunidades a nivel provincial. La fragmentación de las grandes haciendas facilitó la compra de tierras por las comunidades” (Baptista; 2009: 73).

La FOCIFCH abarca “los territorios de las parroquias de San Andrés y San Juan, que pertenecen a los cantones Guano y Riobamba respectivamente. La Federación agrupa a cinco comunidades: Pulinguí, Cuatro Esquinas, Sanjapamba, Tambuhasha, Gamquis Cuicuiloma; a cinco asociaciones agrícolas de trabajadores: Pulinguí San Pablo, Chorrera Mirador Alto, 24 de Mayo, Pulinguí Anexos, Santa Anita; a la Cooperativa "Santa Anita"; y a ocho organizaciones de mujeres, de las cuales cuatro cuentan ya con reconocimiento legal: María de Lourdes, Intipakari, Chavikakamachi y Autónomas Pulinguí<sup>10</sup>.

Según Ramón (en Ibíd.),

“La comunidad de hoy en día es la combinación tradiciones organizativas antiguas y adaptaciones a la modernización. Tiene diferentes orígenes, algunas proceden de familias de campesinos pequeños propietarios, mestizas e indígenas, sin vínculos con haciendas, que aprovecharon la Ley de Comunas para obtener su personería jurídica. Otras de las ventas de

---

<sup>9</sup> Federación reconocida oficialmente por el Ministerio de Bienestar Social, acuerdo 00560, el 23 de diciembre de 1998.

<sup>10</sup> Consultado en: <http://www.redindigena.net/cci/focifch/presentacion.html>, 21 febrero 2011.

tierras a los *huasipungueros*, anteriores a la reforma agraria. Hay las que proceden de la repartición de las haciendas por la reforma agraria. Y las que proceden del fraccionamiento de comunidades formadas” (Ramón en Ibíd.: 47).

La FOCIFCH se consolida y toma fuerza política a raíz de un problema territorial entre las comunidades mencionadas y el Estado ecuatoriano. En 1987, el Estado declaró RPFCH a los territorios que se encontraban sobre los 3500 msnm - declaración amparada en la Ley Forestal de 1981 que norma la creación de áreas protegidas y las agrupa dentro del Patrimonio Nacional de Áreas Naturales del Estado (PANE) -. Esta ley dispone que la propiedad privada al interior de las áreas del PANE, debe ser expropiada y las actividades permitidas se reducen al turismo, investigación y otras especificadas para cada caso (Ibíd.: 52), lo que afectó directamente a las comunidades de la zona. Pues, según la investigación de Baptista, en el 80% de la RPFCH se encuentran asentadas algunas comunidades puruháes que utilizan sus tierras para cultivos de subsistencia y los páramos comunales para el pastoreo de ovinos (Ibíd.). Estas comunidades al ver que sus territorios podían ser expropiados, se agrupan en la FOCIFCH, con el objetivo de negociar con el Estado el manejo de estas tierras.

Esta negociación tuvo como resultado,

“(…) la firma de un convenio mediante el cual el Estado asume el compromiso de respetar las propiedades indígenas y de planificar el desarrollo con la participación de las organizaciones locales. Por su parte, las organizaciones locales reconocen la función del INEFAN como responsable de orientar las actividades humanas en el área de la reserva, con el propósito de mitigar el impacto ambiental que éstas causan. Como alternativa dentro de esta problemática socioambiental surge la necesidad de trabajar en el turismo (…)” (Noboa y Pacheco; 2000: 68).

### **Organización de Mujeres de Pulinguí<sup>11</sup>**

---

<sup>11</sup> La información de este apartado proviene de la Entrevista 2 y de la Entrevista 4.

La Organización de Mujeres de Pulinguí se constituye el 1ero de abril de 1996 mediante el acuerdo ministerial 093, a través de la gestión de un dirigente “capacitado” que, durante la época del movimiento indígena, se da cuenta de que las mujeres no eran perseguidas (políticamente) a pesar de que participaban en las marchas y protestas, puesto que mientras protestaban estaban cargando y cuidando a los niños; esta situación lo lleva a reconocerla importancia y la necesidad de impulsar la organización de mujeres en el movimiento. A pesar de haber sido una iniciativa apoyada por un hombre y conveniente para el movimiento fue cuestionada y recibió la oposición de los hombres de la comunidad. Según una de sus integrantes esta oposición se debía a dos factores: “siempre la mujer indígena o la mujer del campo era de menos, era discriminada terriblemente” y los hombres tenían miedo de que la nueva ley del código de la mujer promueva que las mujeres se conviertan en las nuevas lideresas de la comunidad, esto significaba un “choque” para los hombres.

La iniciativa de conformar una Organización de Mujeres estuvo acompañada de un constante maltrato psicológico a las mujeres por parte de los hombres, quienes no permitían que las mujeres se capaciten, lideren procesos y menos aún tengan ingresos; los hombres quería que las mujeres se queden en la casa. Para una de las dirigentes de la organización, en el mundo indígena todavía existe machismo aunque se diga que no; según su percepción el machismo proviene de la escolarización, de la ciudad y de lo mestizo.

La creación de la Organización de Mujeres también respondió a una necesidad de la comunidad. Pulinguí, como ya lo explicamos, es una comunidad mayoritariamente femenina debido a la migración temporal de los hombres, lo que explica que las mujeres participen más en las reuniones de la comunidad y de las OSG, en mingas y sesiones. Incluso se afirma que la mayoría de hombres que habitan en la comunidad no se involucran en la labor comunitaria, más bien se dedican a la albañilería y a la construcción en comunidades o ciudades cercanas.

Finalmente, según sus testimonios, su consolidación y materialización se logran gracias al respaldo de la Constitución de 1998 en la que se reconocieron los derechos de las mujeres. Al inicio, la Organización estuvo compuesta por treinta y cinco mujeres puruháes, las mismas que convencieron a otras hasta llegar en el 2008 a ser ochenta. Estas mujeres se

encuentran organizadas en cuatro grupos que participan en la resolución de problemas y toma de decisiones de las diferentes actividades y problemáticas de la comunidad, a saber: créditos; artesanías, tejidos y turismo (actividad nueva e introducida); agricultura de autoconsumo (cultivos orgánicos y lumbricultura) y salud; y educación; además de cumplir con las actividades generales como la minga los días lunes.

Para la realización de estas actividades han recibido apoyo financiero (créditos individuales), técnico (talleres, capacitación, semillas) y asistencia social de diferentes organizaciones gubernamentales, no gubernamentales y de segundo grado, ya mencionadas anteriormente. Según los testimonios de sus integrantes, los talleres y capacitaciones han partido desde un enfoque de género (“liderazgo de mujeres”),

“Esto en el mundo indígena es muy duro porque parecía que las mujeres no hacían nada pero las ONG han capacitado en equidad de género y la constitución del 98 promovió la participación de las mujeres” (Mujer adulta).

Además, también han recibido talleres sobre salud, nutrición, cursos para elaborar pomadas y cosméticos, etc., pero se ven permanentemente confrontadas a la insuficiencia de recursos económicos para poder emprender en estas actividades y reconocen una dependencia económica.

### **3.1.4 Contexto socio – económico<sup>12</sup>**

#### **Condiciones de vida**

Según datos tomados del SIISE, la parroquia San Andrés, de la que es parte la comunidad de Pulinguí (280 a 300 familias) cuenta con 10 984 habitantes, de los cuales el 52% son mujeres (107, índice de feminidad) y el 38, 35% se considera indígena. La mayoría

---

<sup>12</sup> Los datos cuantitativos de esta sección, salvo previa especificación, fueron tomados del Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador (SIISE, versión 2010) correspondientes al último Censo, 2001 y a la Encuesta de Hogares, 2006 (Encuesta de Condiciones de Vida (ECV)).

de la población es joven, representando el 62,25% de la población total (2565 tienen de 1 a 9 años, 1484 tienen de 10 a 14 años; y 2789 tienen de 15 a 30 años).

Con respecto a las condiciones de vida de la población de San Andrés, se estima que el 91% corresponde a la población en condiciones de pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI). En relación a salud, la parroquia cuenta con un subcentro de salud y las proyecciones de desnutrición crónica para niños de 1 a 5 años alcanza el 72%; en educación se constata que el 33 % de la población es analfabeta funcional, 50% terminó la primaria y el promedio de años de escolaridad es 4 años. Finalmente vemos que el acceso a vivienda es elevado, pues el 89% tiene vivienda propia y 72% habita casas, villas o departamentos, no obstante, si bien la mayoría de viviendas cuentan con energía eléctrica (88,51%), otros servicios como agua entubada, alcantarillado, servicio higiénico y ducha exclusivos son precarios. Un dato complementario, revela que el 22,2% de la población recibe el Bono de Desarrollo Humano (BDH), del cual el 68,8% son madres.

Los datos cuantitativos presentados, nos son útiles exclusivamente para dar un contexto socio - económico; en el análisis del estudio de caso haremos más bien referencia a la información cualitativa como bien lo señala la metodología. Sin embargo, es interesante puntualizar que los datos del SIISE no contemplan información valiosa sobre medios alternativos; por ejemplo en salud se registra para toda la parroquia un subcentro y no se toma en cuenta que muchos de sus pobladores para curar sus enfermedades acuden al conocimiento de plantas medicinales, a los yachaks<sup>13</sup> y parteras de la región.

### **Actividades socio – económicas**

En la comunidad de Pulinguí, según los testimonios de las mujeres que entrevistamos, las principales actividades económicas que se practican para el autoconsumo son: el cultivo de habas, alverja, papas, melloco, cebada, mashua, melloco, oca y cebolla, el pastoreo de llamas, alpacas y ovejas, y la crianza de animales menores como los cuyes, los conejos y las gallinas.

---

<sup>13</sup> “Yachag, adj. Sabedor; instruido” (Cordero; 2003: 109)

En el estudio de Baptista encontramos coincidencias con los testimonios de nuestras informantes, específicamente en relación la actividad económica del piso ecológico que va de 3200 – a 3650 correspondiente a la Comunidad de Pulinguí:

“Los campesinos identifican tres estratificaciones del páramo, la parte alta como la zona silvestre, la media y la baja como la zona cultural (Ramón, 2009:40). De acuerdo al piso ecológico en que los comuneros tienen sus tierras han desarrollado diferentes estrategias de uso que corresponden a los tres pisos ecológicos (Bebbington et al., 1992:126-130): 1. Los minifundios hortícolas, localizados en los valles pequeños a alturas que van de los 2800 a los 3200 msnm, con suelo de buena calidad y suficiente riego, donde se obtienen dos cosechas al año. La producción de hortalizas se complementa con la presencia de ganado lechero. Ambas actividades son orientadas al mercado. **2. Los minifundios con producción de subsistencia, ubicados en alturas que van de los 3200 a los 3650 msnm, con variaciones microregionales. Son terrenos en ladera con problemas de erosión y sin riego, destinados a la producción de maíz, tubérculos y cereales de autoconsumo. La principal fuente de ingresos para esas familias proviene de la migración a las ciudades para la venta de fuerza de trabajo.** 3. Los minifundios en la parte alta con una estrategia intermedia entre los dos anteriores. Están ubicados sobre los 3650 msnm, aprovechan la humedad y el riego en algunas partes para la producción de tubérculos y cereales, y algunas variedades de hortalizas. Producen una sola cosecha al año, y utilizan los pajonales para la crianza de vacunos para lechería y ovinos como caja de ahorros” (Baptista; 2006: 48 - subrayado mío).

Otras de las actividades que se realiza, pero en menor medida, es el turismo ecológico y comunitario, pues cerca de Pulinguí se encuentran dos de los atractivos turísticos más visitados de la provincia: el volcán Chimborazo (6310 msnm, inactivo) y el volcán Carihuairazo (5116 msnm, inactivo) con sus senderos, quebradas, lagunas y especies nativas de flora y fauna. Las visitas a estos dos nevados, se potencia con el circuito turístico de la zona que incluye visitas al templo Machay, Yanarumi, el Cuartel de los Incas, Trago

Ñan, vía Talagua, el Árbol Solitario, el Cañón de Chorrera, la lagunas de Liriococha, Yanacocha, Curicocha y Yanasaccha<sup>14</sup>.

Particularmente, una de las actividades que ha llamado la atención en los últimos años es la de los hieleros del Chimborazo o *ztarcus*<sup>15</sup>, quienes sacaban grandes bloques de las minas de hielo del Chimborazo, para venderlos en los mercados de Riobamba, sin embargo esta actividad con el paso del tiempo y la modernización ha perdido su sentido inicial, convirtiéndose en otro de los atractivos turísticos (Burbano; 2002: 673).

Estas actividades, se han visto complementadas por otras de carácter más bien cultural, pues muchas de las comunidades de la zona continúan realizando algunos rituales religiosos, fiestas tradicionales, costumbres de reciprocidad, la elaboración de artesanías y producción musical andina, que han pasado a ser parte de la actividad turística de la RPFCH (Ibíd.).

En estas actividades económicas participan principalmente las mujeres y sus hijos, tanto niños como jóvenes, puesto que, como ya se mencionó, la mayoría de los hombres adultos han salido a trabajar a las ciudades de Riobamba, Ambato, Quito, Guayaquil y Cuenca como obreros y albañiles, como lo evidencia el siguiente testimonio,

---

<sup>14</sup> “El templo Machay es lugar sagrado de oración para las cosechas, Yanarumi es una piedra sagrada; El Cuartel de los Incas son los restos de una antigua fortaleza militar al parecer Inca; Trago Ñan, es el camino utilizado época colonial para la salida de productos a las ciudades de Guaranda y Riobamba; Vía Talagua es la vía principal de conexión entre las comunidades de la FOCIFCH; El Cañón de Chorrera es una formación de rocas volcánicas de singular belleza; El árbol solitario es el único árbol de Quishuar (*Buddleja spp*) situado en los arenales del páramo” (Burbano et. al.; 2006: 244; en pie de página).

<sup>15</sup> “En el lenguaje popular del indígena puruhá, *ztarku* hace referencia a las personas albinas. Cuando en las comunidades se presentan niños albinos inmediatamente se consideran hijos del Chimborazo”, Tuaza Luís, 2008, **Igor Guayasamín y Gustavo Guayasamín, Baltazar Ushka: El último hielero del Chimborazo**, Género documental, duración 22 minutos, Fundación Guayasamín – Banco Central del Ecuador, 1976 – 1980, Revista Iconos 28, pp. 159 -175, Quito – Ecuador. Consultado en: <http://www.flacso.org.ec/docs/i28tuaza.pdf>, 21 marzo 2011

“Esta comunidad es más de mujeres antes que de hombres. Hay hombres que viven aquí, pero no hace la labor comunitaria. Los hombres se dedican a la albañilería, a la construcción, a eso se dedican, van a Quito, Cuenca, Guayaquil, Riobamba” (Mujer adulta casada).

De acuerdo a Yucta (en *Ibíd.*), ingresan aproximadamente 2500 visitantes, entre nacionales y extranjeros, a la Reserva, siendo julio, agosto, octubre y noviembre las de mayor arribo como de mayor afluencia de turistas extranjeros. No obstante, de acuerdo al análisis de este autor, la mayor afluencia es de los visitantes nacionales por su interés en conocer el nevado Chimborazo (*Ibíd.*).

### **3.2 Ecoturismo y desarrollo sustentable con enfoque de género**

#### **3.2.1 Ecoturismo y desarrollo sustentable**

Antes de empezar con la presentación y el análisis del proyecto en cuestión, explicaremos a manera de contexto, la relación entre el ecoturismo y el desarrollo sustentable, sus alcances y debilidades.

El ecoturismo es considerado uno de los principales servicios ambientales del ecosistema páramo, debido a que se trata de una actividad que tiene la capacidad de generar ingresos, sin la necesidad de extraer los recursos naturales de la zona. Además de la conservación, el ecoturismo busca integrar a las comunidades involucradas mediante convenios y proyectos participativos, así como desarrollar programas de educación ambiental para los habitantes y los visitantes de la localidad. Todo esto con el objetivo primordial de precautelar la integridad de los ecosistemas y de la cultura local, fuentes de generación económica y desarrollo para las comunidades anfitrionas (Mena y Ortiz (eds.); 2001: 4, 14, 23; Burbano; 2002: 677).

Sin embargo, muchas veces, la conservación de los ecosistemas entra en contradicción con la conservación de la cultura local. Para el caso de la RPFCH, la problemática se torna evidente, pues el ecosistema de la Reserva requiere de importantes cuidados ambientales, pero más de la mitad de la población que la habita tiene por *habitus* la agricultura y el

pastoreo. Al respecto, Antonio Perrone señala que, justamente, una de las principales limitaciones del ecoturismo en el páramo es su confrontación con otras modalidades productivas como la agricultura y la ganadería (Perrone; 2000: 24).

En este contexto nos preguntamos, ¿qué tan posible es que proyectos de desarrollo logren cambiar las actitudes y prácticas de un grupo social? Es decir, un proyecto de desarrollo al intervenir en un grupo social mediante talleres participativos y de capacitación, ¿tiene el alcance para transformar el *habitus* de las sus agentes sociales? ¿Hasta dónde la estructura social de los proyectos ecoturísticos puede llegar a incidir en las prácticas originales de los agentes? ¿Cuál es el *interés* de los actores que buscan promover ecoturismo en la RPFH, y cuál es el *interés* de los agentes de las comunidades que se encuentran en la Reserva?<sup>16</sup>

### **3.2.2 Conceptos y Procesos Participativos con Enfoque de Género para el Desarrollo Sustentable: proyecto GENDESU<sup>17</sup>**

Para nuestro caso analizaremos parte del proyecto denominado *Conceptos y Procesos Participativos con Enfoque de Género para el Desarrollo Sustentable* (GENDESU)<sup>18</sup>, correspondiente, específicamente, a los talleres de capacitación para la elaboración de artesanías dirigidos a mujeres de las comunidades de Cuatro Esquinas, Tambohuasha y Pulinguí Centro, pertenecientes a la FOCIFCH.

Antes de entrar a la descripción y análisis de los talleres en cuestión, presentaremos los lineamientos conceptuales – metodológicos del proyecto.

#### **GENDESU y MERGE**

---

<sup>16</sup> Estos cuestionamientos serán resueltos más adelante.

<sup>17</sup> El enfoque conceptual – metodológico del proyecto GENDESU contempla y asume la importancia de un abordaje basado en la investigación – acción para la implementación del proyecto de desarrollo sustentable en las comunidades seleccionadas.

<sup>18</sup> El proyecto GENDESU, de alcance nacional “(...) se desarrolló en tres ecosistemas y contextos geográficos, social, cultural y étnico diversos del Ecuador, correspondientes a las provincias de Chimborazo (sierra centro), Cañar (sierra sur) y Napo (Amazonía norte)” (Burbano et. al.; 2006: 209).

GENDESU fue el resultado de una invitación de la Embajada Real de los Países Bajos (ERPB) a la CGRR para la formulación de una propuesta que integre género y ambiente en espacios, proyectos o experiencias de desarrollo rural en funcionamiento, para el periodo 2001-2004. Después de aprobada la propuesta en noviembre del 2001, se inicia la implementación del proyecto en tres localidades de las provincias de Chimborazo, Cañar y Napo (Burbano et. al.; 2006: 209 y 220).

Por el lado conceptual, el proyecto optó por no desarrollar un marco teórico propio, sino por adoptar el marco de Manejo de Ecosistemas y recursos con Énfasis en Género<sup>19</sup> (MERGE), en el que se definían los tres componentes que configuraron el proyecto, a saber: género, participación y conservación comunitaria; enmarcados en la concepción del desarrollo sustentable y articulados a las iniciativas de ecoturismo (Ibíd; 222).

Por *género*, MERGE entiende la revelación de “las diferencias y las relaciones construidas socialmente entre mujeres y hombres que varían por situación, contexto y tiempo. El enfoque de género facilita el entendimiento de otras variables sociales interrelacionadas sobre las que se basan las desigualdades de género, permitiendo identificar los obstáculos culturales e institucionales que impiden la participación plena de las mujeres o de los hombres” (Schmink en Ibíd.). Para vincular el concepto de género con el de ambiente, Burbano et. al. explican que el proyecto se basó en el supuesto cuarto del marco MERGE, que decía: “Género

---

<sup>19</sup> “(...) MERGE es una iniciativa interinstitucional, liderada por el Centro de Estudios Latinoamericanas de la Universidad de Florida, Gainesville (UF). Empezó en 1994, con un esfuerzo colectivo de UF, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Ecuador, The Nature Conservancy y su socio Fundación Antisana en Ecuador, y Conservación Internacional en Perú. Este enlace entre dos universidades y dos ONGs internacionales de conservación resultó en cuatro proyectos hermanos financiados por la Fundación MacArthur, los cuales promovieron entre 1995 y 1998 una serie de cursos, talleres, y encuentros internacionales que lograron capacitar a una masa crítica de especialistas en la conservación y el manejo de recursos naturales desde un enfoque de género (...). Una de las estrategias de MERGE fue de empezar con los logros, resultados y materiales producidos anteriormente sobre género dentro de los campos de la forestería social y de la investigación y extensión en sistemas productivos (IESA o FSRE en inglés), y adecuarlos a los contextos de conservación. Esto facilitó un salto directo a talleres participativos donde se pudo captar experiencias locales en el manejo de recursos desde la óptica de género” (Poats; 2000: 22-23).

diferencia las relaciones que la gente establece con los recursos naturales y los ecosistemas, con respecto al conocimiento, uso, acceso, control, e impacto sobre los recursos naturales, y las actitudes en relación con los recursos y la conservación” (Ibíd). Definiciones que, para las responsables del proyecto, reforzarían la fortaleza didáctica en los procesos de capacitación (tomado y adaptado de Burbano et. al.; 2006).

MERGE define, según las referencias de Burbano et. al., al concepto de *conservación*, como ““el mantenimiento a largo plazo de la biodiversidad de ecosistemas a través del manejo de usos múltiples y la preservación de recursos”, desarrollada en un contexto de “interacciones sociales y ecológicas donde los intereses de la gente y de la naturaleza tienen que ser negociados en su conjunto”” (Schmink en Poats et. al. en Burbano et. al.; 2006: 222-223).

La *participación comunitaria* es un componente clave en el proyecto, ya que permite la consolidación de la conservación con enfoque de género (Ibíd.; 224). Para Susan Poats, la *participación* es el mecanismo que posibilita “(...) el conocimiento de la realidad que viven las poblaciones humanas y contribuye al reconocimiento de sus relaciones diferenciadas con los recursos naturales y sus conocimientos propios de la biodiversidad” (Poats et. al. en Ibíd.: 224).

Para las realizadoras del proyecto, la riqueza de este marco consistía en que vincular participación y género conduciría a que la comunidad local se empoderara, - desde un enfoque de género - y como resultado, las iniciativas de conservación se fortalecerían y canalizarían. Concretamente, los tres componentes del marco permitirían que grupos sociales con menor poder puedan llegar a tomar decisiones en torno a la gestión comunitaria de los recursos naturales (Ibíd; 224). A este proceso, se reconoce la siguiente progresión interrelacionada entre: conservación biológica, conservación socioambiental, participación comunitaria, mujer y conservación, conservación participativa de la biodiversidad con enfoque de género (Poats et. al.; en Ibíd).

A partir de este marco, según Burbano et. al., el proyecto buscaba generar un impacto a dos niveles:

“(...) a nivel local, apoyando procesos participativos en los que mujeres y hombres reflexionasen sobre sus diferentes formas de relacionarse en un contexto socioambiental

determinado, su influencia sobre las actividades productivas y reproductivas y el acceso a los recursos naturales. (...) y en el ámbito nacional, las lecciones de estas experiencias serían compartidas con decisores para influir en la formulación de políticas” (Ibíd.: 221).

Donde, en relación al impacto a nivel local,

“(...) la CGRR procuraría establecer un puente entre la reflexión y la acción. Su rol sería el de visibilizar las necesidades estratégicas, principalmente de las mujeres y promover su autoestima y desarrollo personales, la valorización de sus conocimientos ambientales y el fortalecimiento de sus capacidades en el desarrollo de sus actividades” (Ibíd.).

También, pero de forma indirecta, el proyecto buscaba dar insumos a los debates sobre cómo aliviar la pobreza de las mujeres rurales. Para esto, el proyecto consideraba que era necesario entrar “(...) en procesos de cambio social que incluyesen la generación de ingresos monetarios, para, de esa manera, contribuir a reducir las presiones que las poblaciones pobres ejercen sobre el uso de los recursos naturales. Paralelamente, debían iniciarse procesos de empoderamiento para que accediesen con mayores ventajas a los procesos de desarrollo y ambientales en los que se encontraban inmersos/as” (Ibíd.).

Para alcanzar lo propuesto se diseñaron las siguientes estrategias metodológicas:

Estrategia <sup>20</sup>	Objetivo
Reflexión analítica	Retroalimentar la propuesta conceptual y metodológica y su aplicación en el campo.
Capacitación	Valorar el desarrollo de habilidades, conocimientos y técnicas por parte de los equipos y de las mujeres y hombres de las comunidades.
Acompañamiento	Garantizar un continúa asistencia a las instituciones participantes, al personal de extensión y a las personas.
Evaluación participativa	Analizar los resultados de la aplicación, tendiente a enriquecer la propuesta conceptual y metodológica.
Sistematización	Recolectar la información de manera metódica a fin de analizarla críticamente y generar nuevos conocimientos en torno a género y ambiente;
Alianzas institucionales	Garantizar el funcionamiento del proyecto, mediante el contacto permanente de la CGRR con las instituciones y organizaciones cooperantes

### **Género y desarrollo sustentable en la FOCIFCH**

Desde el enfoque conceptual – metodológico y los objetivos del proyecto GENDESU, se realizan acercamientos con ciertas instituciones o grupos sociales que ya se encontraban trabajando en proyectos de conservación en las tres localidades seleccionadas de Cañar, Napo y Chimborazo. Para el caso de Chimborazo, la entidad elegida fue la FOCIFCH, en donde se llevó a cabo un amplio proceso, sobre el cual profundizaremos, en parte, a continuación, siendo éste de nuestro exclusivo interés.

La vinculación del proyecto con la FOCIFCH se da con el aval de las dos partes. Por un lado, las instancias aportantes buscaban implementar el proyecto de género y ambiente en comunidades donde se estuviesen llevando a cabo procesos de desarrollo sustentable,

---

<sup>20</sup> Tabla elaborada a partir de la información obtenida en (Burbano et. al.; 2006: 220).

como era el caso de la FOCIFCH; y por otro lado, la FOCIFCH estaba interesada en un proyecto que fortalezca la participación de la comunidad en las actividades de ecoturismo (oferta de servicios turísticos) que se estaban promoviendo en la zona para la conservación de los páramos y la mejora de sus ingresos económicos (Ibíd.; 227; Burbano; 2002: 674).

Después de un acercamiento inicial y dadas las coincidencias interinstitucionales, se firma en enero del 2002, un convenio tripartito entre la CGRR, la FOCIFCH y el Proyecto Páramo, este último se encontraba, desde 1998, elaborando planes de manejo participativos del páramo con enfoque de género en dos de las comunidades de la Reserva (Burbano et. al.; 2006: 228).

El convenio tenía como objetivo general, fortalecer a la federación mediante la cooperación interinstitucional, y como objetivos específicos: coordinar las actividades a realizarse dentro del convenio tripartito con el jefe de la RPFCH; dar cumplimiento a la elaboración del Plan de Manejo de los Páramos de las comunidades Tambo Huasha y Chorrera Mirador; e **incorporar el enfoque de género a las actividades del Plan de Manejo de los Páramos al Proyecto GENDESU** (tomado y adaptado de Ibíd.).

Un primer acercamiento a través de un taller coordinado por la CGRR, con el apoyo del Proyecto Páramo, llevado a cabo en marzo 2002, permitió delinear las siguientes acciones: “seguimiento e implementación de investigación participativa para el uso y manejo sustentable de los recursos naturales del páramo; talleres de elaboración de proyectos en las comunidades; gira de observación de carácter técnico (para) conocer experiencias existentes en otras zonas para el desarrollo comunitario; ejecución de dos pequeños proyectos que contemple el plan de manejo; talleres de construcción del reglamento interno del plan de manejo comunitario del páramo; sistematización del plan de manejo comunitario del páramo; talleres de socialización del plan de manejo comunitario del páramo; y Presentación del plan de manejo a las instituciones” (Memoria reunión de trabajo entre CGRR, AMUPAKIN Y FSC febrero del 2002 en Ibíd.; 229; pie de página).

En este escenario se inicia el proyecto. Para nuestro estudio nos centraremos en ahondar en los pequeños proyectos que sugerían la realización de talleres y capacitaciones relacionados

con el ecoturismo comunitario como una alternativa sustentable de manejo del páramo, dirigidos tanto a la directiva de la FOCIFCH, como a las comunidades y a los grupos de mujeres, realizados en el Centro de Capacitación Santa Anita ubicado en la comunidad de Pulinguí Centro.

En estos talleres, como lo explica Burbano, se intentó colocar al ecoturismo como una posible alternativa para la conservación del páramo de las comunidades, presentando "(...) las "oportunidades" de desarrollo que esta actividad podía brindarles, pero también las posibles "amenazas" que representaba para su vida social, en tanto podía ocasionar conflictos inter e intra comunidades" (Burbano et. al.; 2006: 244).

Además de los talleres que trabajaban evaluativamente la introducción del ecoturismo en la zona, se facilitaron talleres para la capacitación socio-organizativa y productiva, como ya lo mencionamos anteriormente, dirigidos principalmente a los grupos de mujeres de las comunidades Cuatro Esquinas, Tambohuasha y Pulinguí Centro, con la coordinación del Centro de Capacitación Santa Anita y un especialista económico de la CGRR. Estos talleres tenían por objetivo presentar una alternativa económica orientada al mercado que permita el uso sustentable del ecosistema, al mismo tiempo que incidir en la mejora de la calidad de vida de las comunidades kichwas en situación de pobreza (Ibíd.: 273). El proyecto GENDESU accedió a llevar a cabo estas actividades puesto que respondía a sus principios de promover la participación y el empoderamiento de las mujeres de las comunidades, y su posible incorporación en el "(...) proceso de reflexión participativa en torno a las actividades de ecoturismo comunitario" (tomado y adaptado de Ibíd; 247; Burbano; 2002).

Las actividades que se llevaron a cabo correspondieron a la elaboración de artesanías de paja, hojas de maíz y cuero, así como de pintura en piezas de madera de pino. Según Burbano, "la capacitación fue un proceso muy importante para las mujeres, pues contribuyó a su empoderamiento, tanto en los espacios de la casa, cuanto en los de la organización. Fue en ese proceso de adquisición de poder interior, de reconocimiento de sus potencialidades, que los grupos de mujeres irían definiendo las actividades turísticas que realizarían en cada comunidad" (Ibíd; 245-246).

A partir de los talleres socio-organizativos y productivos, para el caso de la comunidad de Pulinguí, la actividad ecoturística - artesanal en la que buscan incurrir las mujeres es la elaboración de prendas y artículos artesanales tejidos con el objetivo de ser vendidos a los turistas que visitan la zona.

### **3.3 Campo y *habitus* de las mujeres de la comunidad de Pulinguí**

Las mujeres de Pulinguí, como lo explicamos en el contexto socioeconómico, se dedican y están organizadas alrededor de múltiples actividades, que van desde el cuidado de la familia, crianza de animales menores, trabajo en la agricultura, hasta participación en decisiones políticas. Sin embargo, a través de sus testimonios, constatamos que existe una actividad que atraviesa a todas las mencionadas y que no necesariamente proporciona réditos para su economía familiar, el tejido.

“La artesanía (el tejido) se hace en el camino; siempre estamos ocupadas; siempre estamos haciendo artesanía” (Mujer adulta casada). “Es una habilidad, mientras se teje se hacen otras cosas” (Mujer adulta casada). “En la mañana aseguro a los animales y siempre andamos, así, jalados (con los instrumentos para tejer), cuando tenemos hilo. A reuniones, a mingas. Yo tengo ganaditos, cuyes, conejos, gallinas, borreguitos y chanco. Después cuando tengo tiempo voy tejiendo cuando tengo reuniones, reuniones de padres, cuando no estoy cansada, cuando tengo tiempo paso tejiendo. Cuando no hay hilo, ahí si ya descanso. Ahorita ya no tengo hilo, pero tengo wanko vuelta, que es la lana de borrego para hilar. Vuelta cuando de repente tengo tiempo y me voy a pastar a los animales, ahí paso hilando” (Mujer adulta separada). “En la casa sé tejer cuando ya no estoy haciendo alguna cosa, cojo la costura y hago y ahí sigo acabando. A veces tejemos hasta de noche cuando nos vamos a trabajar por ahí (al campo). A veces a reuniones o a mingas, hasta llegar o al regreso se teje (Mujer adulta soltera). “Así mismo yo también trabajo en la agricultura, tejo bufanda sweater y shigra con crochet con agujones. Si así mismo tenemos un poco animalitos nos dedicamos a sembrar” (Mujer adulta casada).



Imagen 1<sup>21</sup>: Mujeres campesinas y artesanas de las comunidades de la FOCIFCH

Es importante señalar que, a lo largo de esta sección y la siguiente, haremos énfasis en la práctica del tejido, no solo porque ésta atraviesa a todas las demás, sino, principalmente, porque los proyectos de desarrollo sustentable (ecoturísticos) dirigidos a mujeres, en su mayoría, tienen por objetivo incentivar a las “beneficiarias” a que se dediquen a la elaboración y venta de artesanías, como actividad complementaria al resto de actividades turísticas de la zona, como lo veremos más adelante.

Para analizar la práctica del tejido, nos preguntamos, ¿qué *estructuras sociales externas* y qué *estructuras internas de la subjetividad* han originado esta práctica? Es decir, el *habitus* de las mujeres de Pulinguí es la respuesta a, ¿qué historia colectiva y a qué *campo social* (estructura social externa)?, ¿a qué experiencias de la infancia, y a qué historias individual y de clase (estructura interna)?.

### 3.3.1 Historia colectiva y *campo social*

**La historia colectiva** de las mujeres y los hombres puruháes que habitan la comunidad de Pulinguí ha delimitado, en parte, sus prácticas de reproducción social como es el caso del tejido.

---

<sup>21</sup> Todas las imágenes que aparecen en este trabajo fueron proporcionadas por Elvira Miñarcaja, dirigente de la comunidad de Pulinguí Centro, año 2008.

A lo largo del contexto histórico, presentado en la primera sección de este capítulo, se identifican tres modelos socioeconómicos a los que fueron subordinados los originarios de esta región: el modelo incaico, el modelo obrajero y el modelo hacendatario. Estos modelos, a partir de diferentes técnicas y motivados por distintos intereses, estuvieron sustentados en actividades agropecuarias, lo que podría explicar, parcialmente, la vigencia de muchas de las prácticas agrarias de los habitantes de las comunidades de la RPFCH para su reproducción social. Naturalmente, las costumbres y prácticas de estos modelos no se encuentran impregnadas de manera intacta en las prácticas actuales de los habitantes de Pulinguí, pero al ser parte de su historia, las han constituido garantizando su presencia en el tiempo.

Para nuestro caso de estudio, como ya lo hemos advertido, nos interesa analizar puntualmente las prácticas de las mujeres de Pulinguí en torno a la elaboración de artesanías, donde consta la actividad del tejido. Sin embargo, tomando en cuenta que las mujeres no se dedican exclusivamente a esta actividad, haremos referencia de forma indirecta a la actividad agrícola, siendo ésta su actividad primordial.

Por lo tanto, para comprender desde la historia colectiva de las mujeres, la práctica en cuestión, haremos referencia a los dos primeros modelos, incaico y obrajero.

En relación al modelo incaico, al cual estuvo subordinado el pueblo puruhá (1470), es importante anotar que las dos obligaciones económicas principales que tenían el individuo y la unidad doméstica del Estado Inca, según John Murra, eran:

<b>Obligación de trabajar las tierras del Estado y del culto</b>	Derecho de seguir sembrando y cosechando sus propios cultivos en tierras del ayllu. Se mantienen las pautas de reciprocidad.
<b>Obligación de confeccionar los tejidos para las necesidades del Estado y del culto</b>	Derecho a lana o algodón de los depósitos comunales, y quizá, inclusive de los del Estado, para hacer su propio vestido.

Sobre lo cual puntualiza que, en general, para todas las sociedades la agricultura siempre fue una prioridad, empero, el considerar de igual importancia al tejido, no lo fue; esta especificidad le permite al autor aseverar que esta práctica era particularmente andina (Murra; 1999: 114 y 115).

Profundizando en la práctica del tejido, Murra, en su estudio, hace referencia al papel de la mujer y la importancia simbólica - cultural de los tejidos en el Estado Inca,

“Existe la imagen, muy citada, de la campesina inca siempre hacendosa, hilando incesantemente, de pie, sentada y hasta caminando. Hilaba y tejía la tela de que se vestían ella y su familia, y se llevaba el huso a la tumba como símbolo de laboriosidad femenina; pero en la vida sociopolítica andina los textiles desempeñaban un papel especial, que iba mucho más allá de sus usos meramente utilitarios y ornamentales. Ofrenda común en los sacrificios, servía también (...) como símbolo de elevada posición social o como señal de ciudadanía (...); se lo empleaba como equipo funerario, como ajuar de la novia o para sellar un armisticio” (Ibíd: 107).

A pesar de que el tejido era considerado una práctica esencialmente femenina y doméstica, en lo que a la tela ordinaria se refiere, “(...) tanto los niños como las niñas aprendían a hilar y tejer en la infancia (...)” (Ibíd.: 112). Además, según el autor,

“en la práctica, la división sexual del trabajo no era tan rígida. Si bien se esperaba que la madre y la esposa vistieran a su familia, de hecho todos aquellos exentos de servicios rotativos, los ancianos, los lisiados, y los niños, ayudaban hilando y haciendo cuerda, tejiendo costales y “telas burdas” según sus fuerzas y destrezas (Ibíd. 112).

Más adelante veremos cómo, actualmente, la relevancia de la práctica del tejido continúa vigente para las mujeres de Pulinguí, probablemente ya no desde los mismas representaciones simbólicas del modelo incaico, pero vigente en cuanto a las formas de practicarlo.

El testimonio que sigue da cuenta de la transmisión generacional de las prácticas de la agricultura y del tejido.

“Mi misma familia, mis padres me han capacitado, por ejemplo, en qué momentos sembrar, en qué momentos cosechar, hasta incluso para elaborar la prenda, en qué momentos tengo que trasquilar la lana de borrego, en qué momentos tengo que hacer la lavada de la ropa, porque no hay que lavar no más, en eso, eso es desarrollo. Y acogiendo eso por lo mínimo nos ha orientado ¿cómo coger un azadón? Si a mi no me hubieran enseñado yo ni siquiera hubiera podido hacer las cosas” (Mujer adulta casada).

El modelo obrajero, correspondiente a la etapa de la colonia (s. XVI), al que también se vio subordinado el pueblo puruhá, dejó de lado el modelo agrícola de los incas y dio prioridad a la elaboración de textiles a gran escala, como lo discernimos en el contexto histórico.

Esto implicó la introducción masiva de ganado ovino, del cual se obtenía la lana para los tejidos. La fuerza de trabajo utilizada para la elaboración de textiles era masculina indígena, bajo relaciones de dependencia, precapitalistas o precarias, como las califica Acosta, las mismas que se mantuvieron hasta mediados del siglo XX (Acosta: 1999: 24).

Como lo veremos más adelante, hasta la actualidad, los habitantes de las comunidades crían borregos para consumir su carne y para utilizar su lana en la elaboración de sus vestimentas y artesanías. Además, hasta hace poco, los hombres eran los encargados de tejer la vestimenta tradicional para la familia.

Muchas de las prácticas de autoconsumo descritas corresponden, sin duda, a lógicas precapitalistas que aún persisten en la comunidad, y que conviven con actividades propias del mercado como el trabajo asalariado, la comercialización de productos agrícolas y actividades microempresariales relacionadas con el turismo.

**El campo social** en el se desenvuelven las mujeres de Pulinguí actualmente, es el resultado de luchas y levantamientos por parte del movimiento indígena, con el fin de alcanzar la repartición de tierras y terminar con las condiciones “laborales” de corte esclavista, como también las distingue Acosta (Ibíd.), propias de los modelos colonial y hacendatario, a continuación un testimonio al respecto:

“Nuestros antepasados vivían discriminados, incluso en tiempo de haciendas, esta parte era hacienda. En la hacienda y trabajaban solo para mayordomos, eran huasipungueros. Y trabajaban un día por una comida y otros día para cambiar o intercambiar en ese tiempo no había dinero” (Mujer adulta casada).

El proceso de lucha del movimiento indígena obtiene resultados en 1964, con la intervención del Estado, mediante la Ley de la Reforma Agraria que, en la Sierra, no solo permite la repartición de tierras, aunque no las más productivas en Chimborazo, sino que también posibilita la organización indígena - campesina conforme a sus instituciones, saberes y conocimientos, como es la comunidad. En este sentido explica una de las dirigentes de la Organización de Mujeres de Pulingú:

“El desarrollo de la comunidad se entiende a los inicios de los años 70 aquí la comunidad era dispersa, diferente. Había dirigentes o cabecillas en ese entonces, había poca (infraestructura). Pero de ahí vinieron organizando más por el camino que este camino no había, solo había la quebrada que vemos, por la quebrada tenían que andar caminando, ahora por lo menos ya está bajándose con tanto relleno que hay, solo este puente había. Y de ahí donde está el parque había tierra, algo así. Para el desarrollo hablaríamos de diferentes etapas, tanto lo económico, lo social, lo cultural. En desarrollo social ha sido una de las comunidades pioneras. (La comunidad) era desde arriba, (abarcaba) desde la Silberia hasta abajo, a Tunsolagua. Se dividió en cuatro comunidades, eso es desarrollo, porque esa casa comunal todita llenaba (de personas), en ese entonces. Al desarrollo en lo social se lo puede entender como en la organización. Hoy día tenemos tres reuniones, casi cuatro, no ve que es sobre la vivienda, sobre de beca, en Cuatro Esquinas dos, aquí en el cerro” (Mujer adulta casada).

No obstante, a pesar de estos importantes avances, la historia de explotación y exclusión estructural que han vivido las poblaciones indígenas, evidentemente, las coloca en una posición socioeconómica desventajada, con respecto a otros grupos sociales del país. Estas poblaciones, aún en la actualidad, se encuentran en condiciones de pobreza y extrema pobreza, como lo revelan los datos en referencia a las condiciones de vida de los habitantes de las comunidades de la Reserva, por lo que han demandado y siguen demandando la intervención social y económica por parte del Estado.

Con respecto a estas demandas, se constata que durante las décadas de los 80, 90 y principios del año 2000, correspondientes al periodo neoliberal en el Ecuador, la generación de políticas públicas para la inclusión socioeconómica de sectores poblacionales estructuralmente excluidos fue débil (Consenso de Washington, programas de ajuste estructural), dando lugar a la entrada de múltiples proyectos de desarrollo encabezados por la iglesia, ONG y de cooperación internacional. Para la provincia de Chimborazo, los proyectos han estado articulados alrededor de procesos de capacitación, asistencia en actividades, conocimientos para la superación de la pobreza, inserción en el desarrollo económico, y en el desarrollo sustentable, desarrollando actividades en las ramas de la salud y nutrición, producción agropecuaria, conservación de recursos naturales, turismo, revalorización cultural (Baptista; 2009: 74).

Como lo explica Burbano et. al., “desde 1995 el desarrollo de las comunidades de la FOCIFCH había estado ligado a la ejecución de proyectos financiados por agencias de cooperación técnica nacional e internacional que le habían apoyado en casi todos los campos (infraestructura de servicios básicos, conservación, desarrollo, etc.)”, se registraban “(...) algunos convenios y acuerdos de cooperación con instituciones públicas, organismos internacionales y ONGs locales<sup>22</sup>. Según la autora, una herencia de esas intervenciones serían las ocho asociaciones y grupos de mujeres, que se (registraron) en seis de las ocho comunidades en el 2002” (tomado y adaptado de Burbano; 2006: 227).

A esta dinámica entre instituciones de desarrollo y agentes sociales la entendemos desde nuestra lectura de Bourdieu, como *mercado*<sup>23</sup> de desarrollo, donde los agentes sociales que habitan las comunidades *demandan* desarrollo, mientras que el Estado y las instituciones no gubernamentales *ofertan* desarrollo. A continuación se ejemplifica lo dicho,

---

<sup>22</sup> “Contaba un convenio con el Ministerio de Ambiente y acuerdos con el Municipio de Riobamba y la Dirección Provincial de Turismo del Chimborazo orientados a promover sus iniciativas económicas con una perspectiva sostenible y en el marco de su cultura ancestral” ( Burbano et. al.; 2006: 227; en pie de página).

<sup>23</sup> Con el fin de visualizar la dinámica del desarrollo como un espacio de negociación entre los diferentes actores involucrados, utilizamos el concepto de *mercado* que se corresponde al de *campo*, como se explicó en el segundo capítulo.

“Aquí en Santa Anita disque es curso de la llama (camélido). O sea es un proyecto (de ONG) que va a dar llamas a cada socio, para dos personas una llama. Por otra parte, se está queriendo recibir vivienda de la casa con Ecocampo Ecuador, no ve que el gobierno está haciendo casa. De eso vuelta para arriba en otra comunidad vuelta le habían llamado, y los que quieren mismo están cogiendo. No sé cómo estarán aprobando y se va para allá, arriba en Cuatro Esquinas. Así mismo, como salieron las becas del gobierno para los estudiantes para los niños pobres y estando a nosotras ahí mismo nos dio antojo de presentar los papeles, presentamos y nos salió gracias a Dios favorecido. Por eso tenemos que estar presentes en esta reunión, por la necesidad” (Mujer adulta casada).

Este ejemplo de la cotidianeidad evidencia la institucionalización del mencionado *mercado*, donde aparentemente están en juego *capitales* económicos y sociales: las llamas, la vivienda y la educación. En este *mercado* las ONG ofrecen mediante un proyecto de desarrollo sustentable la entrega de llamas, el Estado ofrece planes de vivienda y becas educacionales, y los habitantes demandan cubrir sus “necesidades” económicas y sociales. Pero, ¿quién define y cuáles son las necesidades de los agentes sociales?, ¿son éstos los *capitales* concretos que realmente están en juego para las dos partes?<sup>24</sup>

A nuestro entender, para el caso de las comunidades de la RPFCH, no solo la debilidad de políticas determinó la llegada de proyectos de desarrollo a la zona, y con éstos nuevas lógicas de mercado, sino también el convenio al que llegaron el Estado ecuatoriano y la FOCIFCH, a principios de los años noventa, esbozado en el contexto político - institucional. Inclusive se podría considerar que este convenio marcó la llegada masiva, principalmente, de proyectos de desarrollo sustentable, puesto que los objetivos de la Federación se centraban en: “(...) mejorar la calidad de vida de las organizaciones socias de la federación, conservar los recursos naturales del territorio de influencia de la federación, y fomentar alternativas productivas y económicas” (Cueva en Baptista; 2009: 73).

Para alcanzar los objetivos de desarrollo sustentable, como ya se anunció en la sección anterior, tanto organismos Estatales, como no gubernamentales han encontrado la respuesta

---

<sup>24</sup> Estos cuestionamientos se resolverán más adelante.

en proyectos de ecoturismo. Entre los más relevantes encontramos la capacitación a través del Curso de Guías Nativos y el Curso de Guías Naturalistas (50 hombres y mujeres), proyecto apoyado financieramente por la Fundación Desarrollo y Paz, y técnicamente por la Escuela Politécnica del Chimborazo (ESPOCH). Además, con la colaboración de la Fundación Ñan Paz, se constituyeron grupos de jóvenes llamados “Cuerpos de Conservación” (100 hombres y mujeres) para que trabajen en actividades de forestación, construcción de senderos de interpretación ambiental y se capaciten en prácticas de conservación (proyectos implementados en la comunidades de Pulinguí San Pablo, Chorrera Mirador y Tambohuasha) (Burbano; 2002: 672).

Otra de las actividades alternativas, sobre la que concentraremos nuestro interés como ya lo anunciamos en el apartado anterior, fue la capacitación en elaboración de artesanías dirigida a los grupos de mujeres de las comunidades de Cuatro Esquinas, Tambohuasha y Pulinguí Centro (parte del proyecto GENDESU), desarrollada técnicamente por la CGRR<sup>25</sup> en conjunto con el Proyecto Páramo de Ecociencia, y con el apoyo de la ERPB, como entidad proponente. Según Burbano, el interés de la FOCIFCH era articular este proyecto a las actividades de ecoturismo, tomando en cuenta su complementariedad (Ibíd.: 672, 674; Burbano et. al. 2006). En relación a este proyecto, una mujer testimonia lo siguiente,

“Nosotros cuando estuvimos en el taller, de aquí se hacen como unas dos horas caminando, durante dos años aprendiendo artesanías en Tambohuasha; nos enseñaron de Ecociencia. Ya sabíamos (tejer), sino que ellos decían que nos van a dar un certificado, para vender, siempre los proyectos, pero no nos dio ningún certificado (...). Nos enseñaron del Consejo Provincial,

---

<sup>25</sup> “La Corporación Randi Randi se conformó con los siguientes socios y socias: Susana Albán, Paulina Arroyo, Adriana Burbano, Mauricio Castillo, Segundo Fuentes, Carlos Jácome, Carmen Josse, Vinicio Mateus, Isabel Murillo, Osvaldo Paladines, Susan Poats, Mauricio Proaño, quienes tomaron la decisión de agruparse para promover y facilitar procesos de investigación y asistencia técnica a comunidades, organizaciones y gobiernos locales, principalmente en sitios críticos para el manejo de los recursos naturales, a través de la ejecución de proyectos de conservación y desarrollo sustentable con enfoque de género. Actualmente, algunos de ellos y ellas ya no forman parte de la Corporación pero mantienen lazos de colaboración profesional” (Burbano; 2006: 218).

de Ecociencia de Quito. Así venían a enseñar, ahí sabíamos así mismo vender en Macají” (Mujer adulta casada).

A partir de lo presentado consideramos que en la actualidad el *campo* social de Pulinguí se encuentra articulado por el convenio institucional entre el Estado y la FOCIFCH, es decir, el Estado, las ONG, y la Federación actúan en función de éste, que creemos, termina por instituir al *campo* de desarrollo sustentable como el *campo* social de las comunidades de la zona, y por lo tanto determinar los *capitales* en juego. Sin embargo, las prácticas de los agentes sociales, al menos para el caso del tejido, no siempre responden a esta dinámica, como lo veremos a continuación.

### **3.3.2 *Habitus* y prácticas de reproducción social**

A continuación, se evidenciará cómo las *estructuras sociales externas*, presentadas en el apartado anterior, en diálogo con las *estructuras internas de la subjetividad* de las mujeres de Pulinguí, se inscriben y originan la práctica del tejido.

Esto implica, desde la teoría de Bourdieu, pasar a realizar el análisis acerca de las experiencias individuales y colectivas de la infancia, la familia, y la clase de las mujeres de Pulinguí, en relación al tejido.

En la comunidad de Pulinguí, el tejido es una práctica colectiva que, a primera vista, parecería corresponder a un proceso exclusivamente económico, con dos fines: el autoconsumo de las vestimentas confeccionadas y la elaboración de productos artesanales para su venta a turistas que llegan a la zona. Presumimos que el primero, de carácter precapitalista, es resultado de la historia colectiva de quienes la practican; y el segundo, con lógica de mercado, es producto del *campo* de desarrollo en el que se desenvuelven las mujeres, puntualmente, de las capacitaciones para la elaboración y comercialización de artesanías, dos estructuras explicadas en la sección anterior.

### **Proceso del tejido**

La mayoría de mujeres de la comunidad trabaja mayoritariamente con lana de borrego y eventualmente con lana de alpaca, lana sintética<sup>26</sup> y cabuya (especialmente para el tejido de *shigras*). La lana de oveja es propia de la comunidad, pues la mayoría de familias tiene su pequeño o mediano rebaño de ovejas, y las que no tienen compran o intercambian con otros bienes con las familias que sí tienen. Mientras que las madejas de lana de alpaca y de lana sintética, las compran en Guano (observación participante y convivencia).

En el proceso del tejido<sup>27</sup> participan niños, hombres y mujeres; sin embargo, con el tiempo, esta práctica se ha ido feminizando ya que la mayoría de hombres trabajan fuera de la comunidad (testimonio de Delia Pacheco Guamán de la comunidad de Pulinguí en Cueva et. al. (eds.); 2010: 53)

Los pasos del tejido se muestran en el cuadro a continuación (para complementar, ver anexos fotográficos):

---

<sup>26</sup> La lana sintética también es llamada por las entrevistadas “orlón”.

<sup>27</sup> Cuando hablemos de tejido a lo largo de esta investigación, nos referiremos a cualquiera de los pasos que esta práctica contiene o al conglomerado de los mismos.

## Pasos del proceso de tejido

Paso	Género	Observación
1. Trasquilado de lana de oveja.	Actividad masculina y femenina	Los borregos son esquilados en la época de sequía o verano correspondiente a los meses de agosto, septiembre y octubre.
2. Limpieza y selección de la lana	Actividad masculina y femenina	La mejor lana para tejer es la lana del lomo del animal.
3. Lavado de la lana con “deja” <sup>28</sup> en la acequia <sup>29</sup> .	Actividad masculina y femenina	
4. Hilado de la lana	Actividad femenina	
5. Teñido de la lana en diferentes colores con tintura orgánica y tintura artificial, en el caso de que la prenda sea de varios colores.	Actividad masculina y femenina	Sobre todo para los artículos artesanales destinados a la venta a turistas nacionales y extranjeros.
6. Elaboración del tejido en telar	Actividad originalmente masculina	
Elaboración del tejido con crochet o agujetas	Actividad femenina	
7. Teñido de la prenda de vestir o el artículo con tintura orgánica y tintura artificial en el caso de que la prenda o el artículo tenga un solo color	Actividad masculina y femenina	Sobre todo para las prendas propias de la cultura Puruhá

<sup>28</sup> Las mujeres llaman “deja” al detergente; Deja es la marca de un detergente muy popular.

<sup>29</sup> Una técnica ancestral revela que la lana muchas veces continúa siendo lavada sin detergentes. María Rosa Paguay Charco de la comunidad de Tambohuasha explica que la lana se lava con “(...) ortiga blanca que se encuentra en las chagras, especialmente en los terrenos con bastante material orgánico. La ortiga sirve como detergente para quitar la suciedad y la grasa. Dentro de nuestros cultivos crece en abundancia, como maleza” (Cueva et. al. (eds.); 2010: 54). El procedimiento se lo puede encontrar en Cueva K. y Groten U. eds. (2010). **Saberes y prácticas andinas. Una muestra de los sistemas de conocimiento biocultural local**. Quito: Programa BioAndes, Ecociencia, ECOPAR.

Ahora bien, al profundizar, constatamos que esta actividad económica, sin importar su fin (autoconsumo o comercialización), esta sustentada en una relación sociocultural de las mujeres con el tejido, reflejada en el análisis que sigue a continuación.

### **Aprendizaje de la elaboración del tejido**

Para comprender cómo las mujeres aprenden a tejer es importante mencionar, a manera de contexto, que en nuestro estudio encontramos evidencias testimoniales, acerca de la división sexual de la práctica del tejido, que aducen que tradicionalmente las mujeres eran las encargadas de hilar y los hombres de tejer. Presentemente, esta costumbre está cambiando y más bien se marca una tendencia hacia la feminización de esta práctica, debido a la migración temporal de los hombres, ocasionando una notoria disminución de tejedores activos en la comunidad.

Con respecto al aprendizaje, la mayoría de mujeres, con las que tuvimos la oportunidad de conversar, aseveraron que sus madres y sus padres les enseñaron a tejer. Ellas aprendieron a hilar acompañando a sus madres al pastoreo y a tejer observando la labor de sus padres en el telar, pero ésta última, al ser una práctica masculina no fue perfeccionada. Primero aprendieron a tejer y después a hilar. Así nos cuentan recordando su niñez:

“Los padres, las madres enseñan a tejer” (Mujer adulta casada). “Ellos no enseñaban en aulas, enseñaban en la chakra, haciendo, eran más prácticos. Nosotros aprendimos en la agricultura viendo no más, en qué momento siembran, cómo, ahí le dan el conocimiento” (Mujer adulta casada). “Bueno la primera vez, yo veía a mi mamá que tejía, que hilaba, wankos, así pero a nosotros no nos daban no más, diciendo que no saben, que no pueden hacer cosas buenas, entonces no le dejaba tocar ni shigra, ni tampoco wanko. Decían que no pueden, que dañan cuando uno está haciendo, entonces no le dejaban a uno. Después bueno unos 8 o 10 años nos daban unas cabuyas diciendo que hagamos shigra, ahí no podía hacer, porque no sabía, pero ya sé algo, chiquita shigra, pero ya hice ya. No solo aprendí viendo, me enseñaba poco a poco. Y ya se dio la obligación de que hagamos, entonces como en esa época no había de vender las shigras, eran para nosotras; andábamos cargando esas shigras para ir a pastar” (Mujer adulta casada). “La hilada como nuestras mamitas habían sabido, nos han enseñado. Y eso nosotros hemos aprendido. Nosotras hilamos para nuestros bayetas,

anacos y para vender (el hilo). Antes hilaban y vendían, pero no en hilo sino en bayeta, en anaco vendían. Hilos también, según los hilos también vendían. Los mayores (nos decían) “ustedes también tienen que aprender”, y nos daban wanko, nos hacían amarcar y nos decían ya sabrán ustedes como hacen y si hacen o no hacen. Y nosotros viendo como quiera, aunque mal o bien hacíamos ya, sabíamos poco a poco y seguíamos aprendiendo. Después ya hacíamos cosas ya como para nosotros mismos. Sabíamos hacer poncho, bayeta, anaco, pero hilábamos para que después alguien teja” (Mujer adulta casada). “Después a los 13 o 14 años daban wanko vuelta, ahí bueno, viendo ahí poco, poco ya sabía como es. De ahí daba wanko, pero no hacía bien, un pedazo grueso, un pedazo delgado, así aprendía. Igual el wanko era para nosotros, para el pelo, para bayeta, para el anaco” (Mujer adulta casada). “Mi papá sabía tejer así, yo viendo, viendo aprendí a tejer. Tenía otra forma el telar de mi papacito, era de otro tipo, un poco más diferente es. Eran hechos a mano. Los saberes y conocimientos de ellos solo se enseñaban indicando por ejemplo el tejido yo solo viendo aprendía. Ellos no estaban enseñando de que “así tienes que hacer y así no”, todo dependía de la curiosidad de cada quién” (Hombre tejedor, 75 años).

Aprender a tejer implicaba conocer especialmente la técnica del hilado, pues dependiendo de la prenda y de si es prenda femenina o masculina, se elabora el hilo. Una mujer nos contaba:

“Por ejemplo a una mujer que está hilando a la izquierda, dicen ya está hilando para el marido y culturalmente saben las mujeres; por ejemplo está hilando al derecho así largo, dicen esa warmi<sup>30</sup> ya está hilando, anaco ha de ser. Por ejemplo en la lana negra, ya es para anaco, la lana blanca es para bayeta y ahí ya culturalmente ya se sabe sin que me diga para qué estás hilando. A la izquierda, parado, con hilo blanco es que está hilando para el marido con el zigze. Es que siempre el hilado al izquierdo es para los hombres y a la derecha es para las mujeres” (Mujer adulta casada). “Decían que era trama eso grueso, grueso, grueso (para poncho); vuelta para la bayeta, para el anaco vuelta tiene que ser normal” (Mujer adulta).

Otras mujeres, más jóvenes, cuentan que también se aprendía el tejido para vestimentas y artículos tradicionales en la escuela,

---

<sup>30</sup> “Huarmi, n. Mujer, animal hembra; esposa” (Ibíd; 41).

“Antes enseñaban en la escuela a tejer, a hacer canastas de paja con paja gruesa, *ugsha*<sup>31</sup> creo que le llamaban. Ahora ya no enseñan en la escuela, todas las maestras son mestizas, antes también eran, pero ahora ya no enseñan a la antigua” (Mujer adulta soltera).

### **Vestimenta y división sexual del tejido**

Tres son las principales vestimentas de la cultura Puruhá que continúan utilizándose: el poncho para los varones, el anaco<sup>32</sup> y la bayeta para las mujeres; observamos que las mujeres mantienen más que los hombres la vestimenta tradicional. Todas estas prendas, hasta hace poco, eran exclusivamente elaboradas en cada comunidad. Es decir las mujeres hilaban y después encomendaban las madejas de lana a los tejedores para que ellos tejan las prendas femeninas y masculinas. En la mayoría de los casos, cada familia tenía su propio tejedor - ya sea tío, abuelo, padre, hermano - quien además de trabajar en la agricultura y en la construcción se encargaba de tejer para la familia.

“Eso tejíamos en telar. A un señor sabíamos dejar como obra (anaco), ya cuando había un quintal de hilo, sabíamos ir a dejar donde el que teje, este señor daba tejiendo” (Mujer adulta casada). “Los que tejen, tejían a parte vuelta. Los hombres que sabían tejían. Mi finado padre sabía tejer poncho, no es como tejer poncho y bayeta no son lo mismo, poncho y bayeta es a parte. El telar del anaco y de la bayeta es grande, eso es para bayeta, para anaco; vuelta para el poncho es pequeñito, no es grande. El tejido de poncho es torcido, el hilo es torcido, y eso sabíamos hacer para el poncho, hacían blanco y después cuando se teje todo, sabían llevar a tinturar. Eso era para nosotros, para mamá, papá y los hijos” (Mujer adulta casada). “No he tejido hace unos 20 años. Sabía tejer bayetas, anacos, todo eso sabía tejer. No vendía, era para uso de mi mujer, para las hijas. Con lana de borrego nosotros tejíamos. Mujeres hilaban y nosotros tejiendo, así era”. (Hombre tejedor, 75 años). “Ahora compramos anacos, antes hilábamos y tejía mi tío; bayeta y anaco sabe tejer mi tío y nosotras hilamos. Por ociosas ahora no hilamos. El problema es que mi tío ya no puede coger telar, ya está viejito eso no más, entonces vendemos lanita y compramos anaco de orlón ahí. La faja también

---

<sup>31</sup> “Ugsha, n. paja. Urcu ugsha, paja montés. Páramo; pajón o pajonal” (Cordero; 2003: 123)

<sup>32</sup> “Anacu, n. manta que se arrolla en derredor de la parte baja del cuerpo; zagalejo” (Ibíd.: 6).

compramos, de gana voy a decir, malo es mentir. Faja siempre compramos, algunos, algunos hacen pero nosotros no" (Mujer adulta).

La costumbre de que el hombre teja se ha ido perdiendo a causa de la migración, como ya lo dijimos, pero también a causa de la introducción de nueva vestimenta: camisetas, jeans y gorras. Por otro lado, los anacos, las bayetas y los ponchos están siendo elaborados en pequeñas fábricas de Riobamba, las mismas que trabajan con lana sintética.

En este sentido, las mujeres afirman que por comodidad, por moda y pensando que "lo externo es mejor" compran la nueva vestimenta y vestidos tradicionales hechos en fábricas. Una mujer nos cuenta,

"Esta bayeta no es de borrego, es de orlón. El orlón es sintético, esto compramos en el mercado. Ahora, en estos tiempos hay bastante que ponen, hay muy poco bayetas de lana" (Mujer adulta casada).

### **Revalorización de la lana natural y del tejido tradicional**

Sin embargo, a pesar de las facilidades, en cuanto a labor, que significa la entrada de nueva vestimenta, de vestimenta tradicional elaborada en fábricas y de la lana sintética a Pulinguí, las mujeres reconocen que la lana de borrego es mejor, sobre todo porque es más caliente, es natural, es saludable y es de la localidad.

"Yo ahorita estoy puesta estas cosas (poncho sintético), estoy puesta más (ropa) adentro, así usted se ve que aquí hace mucho frío. En cambio este de lana de borrego es más caliente, una bayetita de estas es mas caliente en cambio ahorita estoy (con) tres, cuatro cosas puesta y todavía estoy con frío entonces eso a mi me viene a la mente y digo teniendo borrego, cosas propias, más calientes para comprar unas vanidades que vienen delgaditas para poner uno encima otro y no me protege" (Mujer adulta casada). "El hecho a mano es mejor porque es calentito por que el comprado ya cayendo niebla frío, frío no más da" (Mujer adulta).

Además, afirman que cuando ellas mismas hilan la prenda tiene un mejor terminado y es de superior calidad. Una mujer al respecto nos cuenta:

“Hilamos nosotros mismo lo que hacemos para consumo de nosotros no más y lo que quisiéramos ahorita mismo. Mi marido y mis dos hijos están puestos ese poncho yo hice, y porque no voy a hacer produciendo más, porque yo sé hilar también entonces ya hago, propio sale más mejor y bien hecho, como uno mismo va haciendo al gusto de uno ya nos sale más bonito, porque el poncho de mi chiquito es bien finito y como haber comprado pero cuando yo me voy a la plaza yo no consigo. Voy a comprar a veces por facilismo, yo ya no hago el hilo, guardo hasta acumular bastante y volver a tejer es poco tiempo más largo pero yo me voy al mercado compro regreso y a la tarde estoy comenzado a hacer” (Mujer adulta casada).

Otro aspecto interesante que constatamos es que las mujeres buscan revalorizar las técnicas de tejido antiguo<sup>33</sup>. En la organización, las veinte mujeres tejedoras se reúnen para tejer con la idea de recuperar el tejido antiguo tanto para la confección de sus vestimentas como para la elaboración de artículos artesanales. Se trata de un proyecto autogestionado y según ellas parte de su propia iniciativa. Algunos tejedores de la comunidad les han dado cursos de capacitación para recordar y reaprender el tejido en el telar, mientras que mujeres ancianas les han mostrado el arte de tejer *shigras* con cabuya, sobre todo en cuanto a diseños. En la casa de la Organización, en el segundo piso, tienen pensado instalar los telares para empezar a trabajar (observación participante).

---

<sup>33</sup> En nuestro caso, la generación de las mujeres entre 30 y 40 años está en la línea de recuperar lo propio y revalorizar la identidad cultural. Sin embargo, sus hijos adolescentes no, probablemente, causa de dos factores: la influencia de la tecnología, procesos de globalización como: escuchar reggaeton, no usar la vestimenta, no hablar kichwa, etc.; y la influencia de sus mismos padres y madres, quienes, en general, fueron criados con la idea de que salir a la ciudad es sinónimo de acenso social y “superación”, la prohibición de hablar Kichwa, no consumir los alimentos locales (quinua, mashwa, etc.) etc. Esto en relación a las condiciones de clase, pues, según Bourdieu, “(...) los intereses de la familia, los intereses de los padres que no quieren ver a caer a sus hijos desclasados, que sentirán el fracaso con más o menos resignación o rebelión según su origen, conducirán a estrategias extremadamente diversas, extraordinariamente inventivas, que tienen por fin mantener la posición” (Bourdieu 2000: 54) (Observación participante, convivencia, ver anexos).



Imagen 2: Mujeres de la comunidad de Pulinguí aprendiendo sobre las técnicas de tejido antiguo.

### **Relación social entre las mujeres en torno al tejido**

Las mujeres de Pulinguí cuando tejen juntas, no solo intercambian conocimiento, técnicas e insumos para tejer, pues también se relacionan afectivamente.

Pudimos observar que mientras ellas tejen, se cuentan sus problemas personales, familiares y económicos esperando consejos de las otras; en este sentido, se puede leer a esta práctica como una actividad que genera un espacio femenino. En uno de los grupos de discusión se evidenció este espacio, pues a pesar de la presencia masculina, los hombres no participaron, ni intervinieron.

“Lo que pasa es que el tejido en sí, no es en sentido de que yo voy a vender en ganar, eso están metidas ellas y yo también; por ejemplo un momento de que yo estoy tejiendo se hace un amiga, ¿qué estás tejiendo?, mientras está mirando ella está tejiendo algo en ese momento es una relación cultural, también familiar y social. A veces están tejiendo pero yo estoy comentando, a veces riendo, en la alegría, estoy contando la tristeza de la familia

contando, pero la amiga me va ayudando en algo, no en todo pero algo” (Mujer adulta casada).



Imagen 3: Mujeres de la comunidad de Pulinguí tejiendo y conversando.

A partir de lo expuesto, en cuanto a la historia colectiva y el *campo* social, se entiende el por qué las mujeres de Pulinguí siguen tejiendo. Consideramos que esta práctica, por cierto colectiva, no es exclusivamente el resultado de la inscripción de experiencias pasadas y tradiciones transmitidas generacionalmente en el *habitus* de las mujeres - donde constan la importancia del tejido para el Estado Inca, o el trabajo en los obrajes textiles de sus antepasados - reflejado en la elaboración de algunas de sus prendas de vestir, al menos las tradicionales. Sino también es el producto de una *acción pedagógica* ejercida en los últimos años por el *campo* de desarrollo. Esta *acción pedagógica*, a través de capacitaciones y talleres, busca incentivar a las mujeres para que además de confeccionar tejidos para su propia vestimenta, es decir, para su autoconsumo, elaboren artesanías para ser vendidas a los turistas que arriban a la comunidad, lo que implica, necesariamente, la introducción de un nuevo *interés* en juego, a saber, el *interés* económico con lógica de mercado.

En este marco, no hay que olvidar que la *acción pedagógica* tiende a producir, como lo sostienen Bourdieu y Passeron (en Gutiérrez; 2006), un *habitus* capaz de perpetuarse, por lo

tanto irreversible puesto que produce disposiciones irreversibles. Sobre esto regresaremos más adelante.

Es así, como se puede comprender que *estructuras sociales externas*, como lo son la historia colectiva y el *campo* social, de esta comunidad, y de las comunidades aledañas, se depositan e inscriben bajo esquemas de percepción, pensamientos y acción, en los cuerpos y en las cosas (Accardo et. al. en Gutiérrez; 2006), asegurando la conformidad de prácticas individuales y colectivas, y su constancia a través del tiempo, (Bourdieu; 2007), como es el caso del *habitus* de las mujeres de Pulinguí en relación al tejido.

Sin embargo, según Bourdieu (en Gutiérrez; 2006: 84), el *habitus* no solo es el resultado adaptado de las exigencias de las estructuras sociales externas, sino también de las experiencias de la infancia y las historias individual y de clase. Las mujeres desde niñas han mantenido una importante relación con el tejido, labor que ha sido inculcada por sus madres y padres, y que revela, indirectamente, también su relación con la crianza de ovejas y el pastoreo. Por otro lado, las mujeres a las que entrevistamos han migrado menos que los hombres, lo que puede ser un factor determinante en su relación sociocultural con el uso de vestimentas tradicionales, como con las prácticas y el conocimiento vinculados al tejido: crianza de ovejas, selección de lana, hilado, elaboración de vestimenta; valoración de la lana natural y técnicas de tejido antiguo, etc.

Estas relaciones se configuran en base al aprendizaje del tejido (quién les enseñó a tejer), los roles de género y generacionales (quiénes hilan, quienes tejen, a qué edad), la nostalgia y añoranza por recuperar el tejido antiguo, el tejido como: una actividad compañera, un espacio femenino de afectos y construcción de identidad, una fuente de revalorización femenina (autoestima) y de identidad cultural.

En referencia a lo presentado, en cuando a la estructura interna de la subjetividad de las mujeres, podemos agregar que, sin duda, las prácticas agrícolas y artesanales de las mujeres son el reflejo de su clase campesina indígena.

Quedando claro, el origen del *habitus* y de la disposición de las prácticas de las mujeres de Pulinguí, nos preguntamos, el tejido ¿es una práctica articulada por *capital* económico o *capital* sociocultural?

Después de lo expuesto y de la experiencia en campo, podríamos aseverar que las mujeres encuentran en la práctica agrícola, la crianza de animales menores y los salarios de sus parejas, las principales fuentes para su reproducción económica – material; mientras que la práctica artesanal revela principalmente una fuente para su reproducción socio- cultural, y de manera complementaria una fuente de reproducción económica. Esto nos permite sostener que los *capitales* en juego en torno a la práctica del tejido son primordialmente: cultural en el estado incorporado (identidad, conocimientos, valores y habilidades) y en el estado objetivado (bienes culturales); y social (relaciones de comunidad, intercambio, trabajo y parentesco donde se produce el interconocimiento e inter – reconocimiento social, el sentimiento de pertenencia a un grupo prestigioso y el reconocimiento de honorabilidad y respetabilidad entre los agentes sociales), categorías explicadas en el primer capítulo.

¿En qué medida podría afectar o favorecer al proyecto de capacitación en artesanías para conformación de una empresa artesanal ecoturística comunitaria de mujeres, el hecho de que los *capitales* en juego para las mujeres de Pulinguí en torno a la práctica del tejido, sean, predominantemente, culturales y sociales?

### **3.4 Relación dialéctica entre el *campo* social de desarrollo sustentable y el *habitus* de las mujeres de la comunidad de Pulinguí.**

En este apartado se buscará analizar la relación dialéctica entre los talleres de capacitación para la elaboración de artesanías<sup>34</sup>, del proyecto GENDESU, dirigidos a mujeres de las comunidades de la FOCIFCH, y las prácticas de reproducción social de las

---

<sup>34</sup> Para evitar cualquier confusión, aclaramos que es probable que en lo que sigue del estudio nos refiramos a los talleres y capacitaciones productivos del proyecto GENDESU, como “el proyecto”; como lo vimos en la segunda sección de este capítulo, estos talleres y capacitaciones correspondieron a pequeños proyectos del proyecto GENDESU que se implementaron en el caso de la FOCIFCH.

mujeres de la comunidad de Pulinguí en relación al tejido y a la agricultura; donde el primer elemento es parte de lo que hemos llamado *campo* social de desarrollo sustentable y el segundo corresponde al *habitus* de las mujeres en cuestión.

Este análisis nos permitirá responder a las preguntas que han surgido a lo largo de este trabajo, las mismas que parten de la problemática de estudio presentada en la introducción y evaluar la validez de nuestras hipótesis, en relación a un posible desencuentro dialéctico entre el *campo* de desarrollo sustentable y el *habitus* de las mujeres.

Para lo consiguiente, a partir relación dialéctica entre el *campo* social del desarrollo sustentable y las prácticas de las mujeres de la comunidad de Pulinguí, en primer lugar, examinaremos la pertinencia y aciertos de los talleres y capacitaciones productivos, y en segundo lugar las limitaciones del proyecto del proyecto, en cuanto a conservación, enfoque de género, actividad productiva y participación para el caso de la comunidad de Pulinguí.

Antes de empezar es importante recordar que los talleres fueron realizados entre los años 2001 y 2004, periodo que tuvo vigencia el proyecto GENDESU en las comunidades de la FOCIFCH; mientras que la investigación cualitativa, que devela las prácticas de las mujeres en relación a sus actividades de reproducción social (tejido y agricultura), se realiza entre septiembre del 2008 y enero del 2009. Esta atemporalidad entre la implementación del proyecto y nuestra investigación la consideramos como una ventaja, puesto que nos permite realizar justamente la lectura evaluativa que proponemos.

### **3.4.1 Aciertos del proyecto**

Como lo hemos observado, desde que se inicia el estudio de caso, los habitantes de las comunidades de la FOCIFCH, a causa de la fragilidad del ecosistema en el que viven, se han visto en la disyuntiva de cambiar sus prácticas históricas y tradicionales en relación a la agricultura y la crianza de animales, por otro tipo de actividades que permitan mitigar el impacto ambiental causadas por las primeras. Pero, que además permitan mejorar la calidad de vida de sus habitantes, en su mayoría kichwas de la cultura puruhá, que por razones estructurales, han vivido y continúan viviendo en condiciones de pobreza y pobreza extrema. Esto ha llevado a que los distintos actores del desarrollo, Estado, ONG, Iglesias y

Organizaciones Comunitarias locales, y habitantes de la zona, negocien un nuevo *campo* social en la zona, el *campo* social del desarrollo sustentable. Este nuevo *campo* social pone en juego a *capitales*, principalmente, sociales, económicos y culturales, que antes no estaban presentes. En esta línea, a través de proyectos de desarrollo se propone la introducción de una nueva actividad que se encuentre sintonizada con los dos principales objetivos del convenio entre el Estado y la FOCIFCH: mitigar el impacto ambiental y mejorar las condiciones socioeconómicas de la población; a saber, el ecoturismo comunitario.

### **Participación y empoderamiento**

Para el fortalecimiento de las actividades ecoturísticas en las que ya estaba inmersa la FOCIFCH, y tomando en cuenta las dificultades sociales e institucionales que implicaba una intervención de tal envergadura, el proyecto GENDESU adopta un marco teórico-metodológico basado en la participación, con el fin de generar el empoderamiento de los habitantes de la comunidad en relación a las iniciativas propuestas.

Este marco justamente pretende romper con las invasivas formas de los proyectos para el desarrollo, problematizadas en nuestro marco teórico. Si bien, el proyecto es diseñado y formulado por instituciones y profesionales expertos en las principales temáticas del desarrollo, su formación en Ciencias Sociales permite que se apliquen metodologías de intervención en donde los supuestos “beneficiarios” son reconocidos como agentes actuantes, de autodefinición, cuyas prácticas están determinadas por su autocomprensión, como lo sugiere Escobar (1996). Por lo tanto, el proyecto no utiliza herramientas metodológicas que tienden a homogeneizar una realidad local, en función del criterio socioeconómico hegemónico, sino que más bien busca identificar las especificidades sociales, culturales y económicas para en la posterioridad implementar el proyecto.

Como se expuso, el proyecto se sirve del marco MERGE que además de integrar los componentes de género y conservación comunitaria, busca mediante métodos de campo, técnicas analíticas y experiencias desde las bases, reunir las mejores prácticas de intervención con el propósito de identificar lo que funciona y lo que no (Poats et. al. (Ed.); 2007:3; Poats; 2000: 23). Este programa justamente visualiza el interés de los agentes

intervenidos mediante un mapeo cualitativo, para después diseñar, planificar, ejecutar y evaluar el proyecto de ecoturismo, proceso que es reforzado por un sistema de seguimiento, monitoreo y control que garantiza el funcionamiento y empoderamiento del proyecto (Burbano; 2005: 83 – 87; Burbano; 2002: 679).

Después de una revisión de los documentos que se han elaborado durante y después del proyecto, por parte del equipo profesional involucrado, se constata que la primera etapa del proyecto consistió en levantar una línea de base sobre las actividades que realiza la Federación, con el fin de implementar el proyecto en la segunda fase (Burbano; 2002: 674-675). Lo que fue reforzado en campo con la aplicación de estrategias metodológicas que se utilizaron como la reflexión crítica, la capacitación, el acompañamiento, la evaluación participativa, la sistematización y las alianzas institucionales, definidas precedentemente, las mismas que consideramos delinearon un puente de diálogo entre los componentes del proyecto y los intereses de los habitantes, permitiendo que el proyecto obtenga resultados positivos, como lo veremos más adelante.

A nuestro parecer, las dos estrategias axiomáticas fueron: la retroalimentación de la propuesta original y su aplicación en el campo (reflexión analítica), como el valorar, durante las capacitaciones, las habilidades, conocimientos y técnicas de las mujeres y hombres “beneficiarios”. Un ejemplo claro del éxito de esta metodología fue proponer a las mujeres, alternativas productivas en relación a sus habilidades artesanales, como lo veremos a continuación.

### **Enfoque de género**

Para Burbano, las comunidades de la FOCIFCH tenían las condiciones para justificar la necesidad de un proyecto con enfoque de género y ambiente. Asegura que a partir de los primeros acercamientos del proyecto a la comunidad, la mayoría de delegados que asistían a las reuniones eran hombres, lo que permitía sospechar que las decisiones tendrían un sesgo masculino y no reflejarían los intereses y necesidades de las mujeres. Además, aduce que las actividades que hombres y mujeres desempeñaban correspondían a los roles y estereotipos de género, en donde la mujer se encontraba subordinada al hombre, tanto en lo

doméstico, como en lo comunitario (Burbano; 2005: 86). En congruencia con lo expuesto por esta autora, constatamos en los relatos de las mujeres de Pulinguí, testimonios que explicaban dicha subordinación. Para ellas el problema de ser consideradas inferiores a los hombres en su comunidad, se debía al impedimento sociocultural que tenían las mujeres al acceso del conocimiento y la educación; las mujeres aducen que en el pasado solamente podían dedicarse a cuidar a los animales, a los niños y a estar confinadas en la casa (ver anexos testimoniales).

Por otro lado, Burbano confirma que las mujeres tenían una triple carga de trabajo, pues estaban involucradas en los ámbitos reproductivo (familia), comunitario (mingas) y productivo (agricultura y venta en el mercado); responsabilidades que a pesar de estar a su cargo, no las convertían en las administradoras de los recursos económicos generados, porque los hombres continuaban decidiendo sobre éstos, a pesar de su ausencia en la comunidad por migración temporal (Ibíd.).

El proyecto buscaba romper con roles y estereotipos de género (por ejemplo, el hombre guía y la mujer cocinera); develar la existencia de papeles, actividades y conocimientos tanto de hombres como de mujeres, tomando en cuenta que “(...) las actividades desarrolladas por los hombres son más valoradas porque los patrones culturales existentes las hacen visibles, mientras que las de las mujeres que, por ser supuestamente “naturales” son invisibilizadas” (Ibíd.). Y finalmente, también buscó que la mujer no solo tenga mayor participación numérica en los espacios de decisión comunitaria, sino que también exista una verdadera intervención en la toma de decisiones comunitarias.

Todo lo descrito se pretendía a partir de un dato interesante. Las mujeres eran las que más activamente participaban en las actividades cotidianas de la comunidad, debido a la migración masculina, además eran las que poseían y mantenían conocimientos ancestrales y tradicionales como el uso de plantas, la vestimenta y el idioma. De ahí que el proyecto también se enfocó en promover la recuperación de conocimientos ancestrales vinculados al ambiente para que, sumados a los nuevos conocimientos ofrecidos por el ecoturismo se generen beneficios económicos que complementen la gestión comunitaria de hombres y mujeres.

Después de cuatro años de implementado el proyecto, evaluamos su resultado en las prácticas de las mujeres de la comunidad de Pulinguí. Como lo anunciamos, las mujeres de esta comunidad reconocen e identifican, a partir de los talleres realizados por la CGRR en el Centro de Capacitación Santa Anita, que la elaboración y venta de prendas y artículos artesanales confeccionados con lana de borrego y otros materiales, además de llegar a representar un ingreso económico más, podía vincularlas a las actividades de ecoturismo de la Federación. La posibilidad de incurrir en esta nueva actividad - en el marco del nuevo *campo* social de desarrollo sustentable - responde a dos factores: los conocimientos y técnicas ancestrales de las mujeres con respecto al tejido, como la acción pedagógica de los talleres y capacitaciones en elaboración de artesanías.

El primer factor, es el resultado de su historia colectiva, las mujeres por costumbre y tradición generacional han sido parte del proceso del tejido (cuidado de ganado menor, hilado, tratamiento de la lana) destinado a la elaboración de prendas para el autoconsumo. El segundo factor, al reconocer las capacidades y destrezas de las mujeres en relación a la actividad artesanal, propone canalizar este conocimiento hacia la elaboración de artesanías para su venta a turistas, introduciendo nuevas lógicas de mercado (oferta de productos artesanales; elaboración de productos destinados a los turistas (gorras, bufandas, shigras, sacos)). Esto con el objetivo de despertar el interés de las mujeres en el ecoturismo para, además de mejorar sus condiciones socioeconómicas, se mejore su autoestima y su desarrollo personales, mediante la participación y el liderazgo en procesos productivos de sus comunidades, y de esta forma se aporte con el objetivo conservacionista del Estado y la FOCIFCH, de mitigar el impacto ambiental generado por las actividades agrícolas y de pastoreo. ¿En qué medida los objetivos del proyecto, en relación al enfoque de género se cumplen?

En primer lugar, observamos que las mujeres de la comunidad de Pulinguí continúan interesadas en coordinar y organizar una empresa comunitaria para la venta de artículos artesanales a turistas que llegan a la zona, en el seno de la Organización de Mujeres de la Comunidad de Pulinguí. A continuación el testimonio de una de las mujeres al respecto,

“Nos enseñaron solo en lana sintética, ahí hicimos: medias, guantes, gorras; enseñaban puntada con la idea para exportar pero lo que paso es que de varias comunidades no podían concentrar, no había coordinación, ellos solo para capacitar y del grupo de mujeres salió la idea, las que ya han vendido pero ahí hemos quedado nosotras (en referencia al proyecto)” (Mujer adulta soltera). “Nuestro sueño sería que de todas las que estamos agrupadas, sacar una que coordine y nosotras turnarnos para trabajar (en las artesanías) ya para dejar la agricultura. No todo, **la agricultura también**, pero para dedicarnos más tiempo a la artesanía. Es decir, escoger a una compañera para que ella pueda por turno vender o salir al mercado, ir a exposiciones, así pensamos nosotras” (Mujer adulta casada).

Por otro lado, se valida también que el proyecto ha incidido positivamente en la autoestima y el desarrollo personales, la valorización de conocimientos ambientales y el fortalecimiento de las capacidades en el desarrollo de las actividades de las mujeres de esta comunidad, tanto a nivel individual como social.

“Del tejido me gustaba como las mujeres hemos sido valorizadas, si quiera para apoyar a los hijos teniendo donde vender. Si quiera por lo menos para pasajes. Bueno hemos tejido pero no hemos tenido en donde vender, y así también seguimos tejiendo porque me ha gustado tejer” (Mujer adulta casada). “Aunque sea hago unito, unito, pero sigo haciendo, como el tejido no desperdicia, entonces sí me ha valorizado a mi la artesanía. Si quiera así ya podemos tener para un pancito, para nuestros hijos. Eso yo he pensado y me ha venido ese gusto, en los cursos me han enseñado diciendo que nunca me van a desvalorizar de la artesanía” (Mujer adulta casada). “O sea la tejida es para nosotros para el beneficio de alguna cosa, o sea para nuestros futuros, para nuestros hijos y para nosotros mismos y para no seguir olvidando y más que todo hay que seguir enseñando a nuestros hijos también, ojala que ellos también deseen aprender” (Mujer adulta casada).

En este mismo sentido, no solo la práctica del tejido con fines ecoturísticos las ha valorizado, sino también el tejido tradicional empieza a ser revalorizado por ellas, incluso para sus vestimentas y autoconsumo.

“Ahorita, ahorita, hemos tenido esa oportunidad de artesanías para uno mismo, para poncho y bayeta. Cuando yo hilaba, tinturábamos y hacíamos bufandas. Esa bufanda vendimos en Riobamba a través de exposición. Ahorita estamos valorizando la artesanía, pero antes no había esa oportunidad, solamente para uno hacíamos (Mujer adulta casada). “Yo de mi parte

lo que más me motiva, yo ahorita estoy puesta esta cosas (bayeta elaborada en lana sintética) estoy puesta más adentro, así usted se ve que aquí hace mucho frío, en cambio este de lana de borrego es mas caliente, una bayetita de estas es mas caliente en cambio ahorita estoy puesta tres, cuatro cosas y todavía estoy con frío; entonces eso a mi me viene a la mente y digo teniendo borrego cosas propias, más calientes para comprar unas vanidades que vienen delgaditas para poner uno encima otro y no me protege” (Mujer adulta casada). “No valoramos las cosas de nosotros lo que tenemos, mejor como dice la compañera como quien dice así de fantasía no más compramos y ponemos” (Mujer adulta casada).

A partir de lo presentado, vemos que, a primera vista, la iniciativa de crear una microempresa de artesanías ha tenido consecuencias favorables para las mujeres. Como decían sus testimonios la elaboración de artesanías las ha revalorizado en cuanto a su identidad femenina, lo que ha incidido en el mejoramiento de su autoestima. Esto consideramos se debe a dos elementos: por un lado el tejido es una actividad apreciada en la comunidad por su valor sociocultural; y por otro lado, tal vez el más influyente, el tejido al convertirse en una actividad que genera ingresos económicos se visibiliza, por lo tanto empieza a ser valorado por los habitantes de la comunidad, y por ende también las mujeres que se involucran en esta actividad. Y por último, se constata que el proyecto genera transformaciones en la división sexual del tejido, pues anteriormente, las mujeres eran las encargadas de hilar y los hombres de tejer, mientras que en la actualidad las mujeres empiezan a convertirse en tejedoras.

### **3.4.2 Limitaciones del proyecto**

El enfoque de género y la metodología participativa, sin duda evidencian importantes aciertos a nivel conceptual – metodológico del proyecto. Sin embargo, existen limitaciones que serán analizadas a continuación con respecto a los objetivos, asumidos por el proyecto como indirectos, pero de trascendental importancia para nuestro estudio.

El proyecto buscaba, indirectamente, aportar con insumos para tratar la problemática de cómo aliviar la pobreza de las mujeres en zonas rurales. Este objetivo, se refleja en el proyecto que, además de tener enfoques puntuales en cuanto al género, ambiente y participación, propone la necesidad de entrar en procesos de cambio social que incluyesen

la generación de ingresos monetarios, para contribuir a la reducción de las presiones que las prácticas de poblaciones pobres ejercen en sus ecosistemas (Burbano; 2006: 221). Es decir, el proyecto GENDESU para el caso de las comunidades de la FOCIFCH, si mal no entendemos, establece una correlación entre la pobreza de sus habitantes y su perjudicial uso del suelo, para lo cual sugiere el cambio de prácticas tradicionales por actividades alternativas como el ecoturismo. Esta propuesta, de gran sensibilidad en la intervención para el desarrollo, si bien en términos ambientales es totalmente válida, en términos sociales tiene sus restricciones.

En este contexto, ¿es posible que proyectos de desarrollo logren cambiar las costumbres y prácticas de un grupo social? Es decir, un proyecto de desarrollo al intervenir en un grupo social mediante talleres participativos y de capacitación, ¿tiene el alcance para transformar el *habitus* de las sus agentes sociales? ¿Hasta dónde la estructura social de los proyectos ecoturísticos puede llegar a incidir en las prácticas originales de los agentes? ¿Es posible que a través de proyectos, las prácticas originales de la comunidad sean sustituidas por el ecoturismo? ¿Cuál es el *interés* de los actores que buscan promover ecoturismo en la RPFCH? y ¿cuál es el *interés* de los agentes de las comunidades que se encuentran en la Reserva?

Como se evidenció en el acápite anterior, el proyecto GENDESU reconocía la existencia de prácticas y formas organizativas originarias en la comunidad como lo podemos ver en la siguiente cita,

“las personas de las comunidades son dueñas de los territorios con los atractivos naturales y culturales para ser visitados; hacer ecoturismo implica el manejo racional de los recursos a través de la planificación conjunta y convenida por las personas de la comunidad y de otros sectores interesados en esta actividad; la participación de las comunidades en los proyectos de ecoturismo les permite negociar el manejo de sus recursos al mismo nivel con las distintas entidades, tanto ambientalistas como de la empresa privada; **la participación contribuye al empoderamiento de las mujeres y hombres en las actividades de ecoturismo porque define claramente los roles e intereses de cada uno y les permite acceder a nuevas destrezas que los especializa en las diferentes áreas de trabajo y permite un funcionamiento empresarial eficiente**” (Burbano; 2002: 675 – subrayado mío).

Sin embargo, creemos que la propuesta tiene un sesgo que recae en las iniciativas de desarrollo clásicas, no en lo metodológico como se aclaró en un inicio, sino más bien en lo conceptual, contrariamente a lo que se había previsto en el marco teórico. El proyecto busca orientar a poblaciones que se reproducen y organizan bajo lógicas comunitarias, holísticas e integrales propias de la cultura kichwa de la Sierra Centro, hacia lógicas de mercado basadas en la especialización e individualización del trabajo (*capital* económico). En este sentido, el proyecto reincide en una definición de los actores sociales a partir de sus condiciones económicas “objetivas”, en lugar de hacerlo desde sus propias acciones y su historicidad, como lo explica el análisis de Mires (2003) (consultar marco teórico).

Concretamente, se constata que el proyecto no contempla dos aspectos de la práctica social en relación a la agricultura y a las prácticas artesanales que revelan lo anunciado. En primer lugar el proyecto no toma en cuenta que las poblaciones kichwas que habitan las comunidades de la FOCIFCH, mantienen una relación histórica y de clase con las actividades agrícolas, ganaderas, de pastoreo y cuidado de animales menores, las mismas que son aprehendidas como la fuente para su reproducción económica de autosustento; y en segundo lugar, no toma en cuenta que la práctica artesanal de las mujeres está motivada por *capitales* socioculturales, y de manera complementaria, por el *capital* económico, como se demostró para el caso puntual de la comunidad de Pulinguí –que no debe ser tan distante del caso de las demás comunidades intervenidas, tomando en cuenta su origen étnico – cultural.

Consideramos que estos dos elementos, afectan directamente a gran parte de los objetivos del proyecto en relación al enfoque de género, la conservación ambiental y la mejora de las condiciones socioeconómicas de los habitantes. Pues, fortalecer actividades ecoturísticas en la zona desde una lógica económica de mercado, donde sus habitantes están histórica y tradicionalmente articulados con otras formas económicas que les permiten obtener bienes para su autoconsumo y relacionarse socioculturalmente, implica, a nuestro entender, el ejercicio de una violencia simbólica materializado en los talleres y capacitaciones (*capital* cultural en estado institucionalizado) realizados hacia los agentes intervenidos.

A este desempate entre el proyecto y el *habitus* de las mujeres es a lo que hemos llamado en nuestra hipótesis, desencuentro dialéctico entre el espíritu de los proyectos (*campo* social del desarrollo sustentable) y las prácticas de los agentes (*habitus*). A pesar de las visitas, las líneas de base y los diagnósticos socioeconómicos y culturales, realizados por las coordinadoras del proyecto, se percibe una discordancia entre el *campo* y el *habitus*.

Probablemente, el enfoque de los esfuerzos investigativos del proyecto, no llega a identificar claramente el sentido práctico de las prácticas y representaciones de los agentes sociales, su forma de relacionarse socioculturalmente, sus estrategias de producción de conocimiento, su reproducción simbólica, en definitiva su *habitus*; información que al no ser registrada, termina por no arrojar elementos sustanciales de la investigación de la acción social, necesarios en la aplicación del proyecto.

### **Desencuentro dialéctico entre el *campo* social de desarrollo sustentable y el *habitus* de las mujeres de Pulinguí**

En primer lugar empezaremos por aclarar que el proyecto no plantea en **sentido estricto** el cambio de actividad económica es decir, el paso de una economía agraria hacia una economía sustentada en el ecoturismo, como equivocadamente lo presumimos al iniciar esta investigación en el 2008<sup>35</sup>. Recordemos que el proyecto con su objetivo central de fortalecer las actividades ecoturísticas de la FOCIFCH, mediante talleres y capacitaciones productivas, pretende aprovechar y potenciar el conocimiento artesanal de las mujeres para incentivarlas a que conformen microempresas de artesanías. Esta iniciativa, busca también consolidar los objetivos de género, participación y mejora de las condiciones socioeconómicas de las mujeres, con el fin de que puedan estar más empoderadas, ser más

---

<sup>35</sup> En avances de este estudio presentados en el artículo **Relación sociocultural de las mujeres de Pulinguí con el tejido como práctica de adaptación, resistencia y subversión al discurso del desarrollo**, publicado en Cuadernos Sociológicos 4, Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (2009) y la ponencia con el mismo título presentada en el IX Congreso Nacional de Sociología y Ciencias Sociales, Ecuador y América Latina en las Ciencias Sociales Quito (2010), se consideraba que la propuesta del proyecto era el cambio de economía **en sentido estricto**, consideración que en este estudio se evidencia su falsedad.

autónomas, tener mayor acceso y control de los recursos económicos, y participar en iniciativas del desarrollo conservacionista.

Para el caso de la comunidad de Pulinguí, como lo vimos, la propuesta se canaliza en la voluntad de las mujeres de conformar una microempresa comunitaria de artesanías, lo que evidencia, a primera vista, el acierto de la propuesta del proyecto. Sin embargo, al indagar cómo las mujeres se encuentran organizando y coordinando esta iniciativa, constatamos que existen prácticas que provocarían desfases y contradicciones con los objetivos de género y ambiente del proyecto. Es decir, las prácticas de las mujeres en relación a la organización de tal empresa, no se encuentran orientadas hacia la materialización de la actividad artesanal como una actividad económica alternativa, sino como una actividad más entre todas las que practican, lo que termina por poner en riesgo el alcance de objetivos puntuales como la mejora de sus condiciones de vida, autonomía, etc. En definitiva, se revelan prácticas y discursos ambiguos, inconsistentes e indefinidos, que muestran la confrontación entre dos matrices cognitivas opuestas; por un lado, incurren en el proyecto, demandan recursos técnicos y económicos, se muestran interesadas y motivadas por dedicarse a la artesanía, disposiciones correspondientes al *campo* de desarrollo sustentable, mientras que por otro lado reproducen, como habitualmente lo han hecho, prácticas orientadas hacia las actividades tradicionales como la agricultura y el pastoreo, correspondientes al *campo* social histórico tradicional<sup>36</sup>.

Este complejo y confuso comportamiento lo explicaremos más en detalle a continuación, a partir del análisis de sus prácticas de reproducción social.

Como vimos al inicio de este capítulo, las mujeres mantienen una fuerte relación histórica y tradicional con los sembríos y el cuidado de los animales, actividades que están permanentemente atravesadas por la práctica del tejido. Sin embargo el arte de hilar y de tejer en su imaginario cultural no es visto, **de manera primordial**, como una fuente de

---

<sup>36</sup> Este *campo* social no había sido mencionado en el estudio hasta entonces, en donde al establecer la relación dialéctica desde el marco teórico propuesto reconocemos su existencia; sin embargo, podría leerse paralelo a lo que hemos llamado en la tercera sección de este capítulo, historia colectiva.

ingresos. La fuente de ingresos para estas mujeres, según sus propios testimonios, es el salario de sus compañeros (albañiles, jornaleros) que les sirve para comprar “lo que la tierra no da”; y la agricultura y crianza de animales menores que les proporciona el alimento. Según los aportes de Escobar, este tipo de reproducción económica corresponde, en parte, a la economía de mercado capitalista articulada por el valor de cambio e inscrita dentro de la racionalidad cuantitativa (Escobar 1996; 319) (los hombres trabajan como obreros de la construcción en la ciudad); y en parte, a la economía de autosustento (agricultura y crianza de animales), articulada por el valor de uso, dirigida hacia la satisfacción de las necesidades cualitativamente definidas (Ibíd.). En definitiva como sugieren las investigaciones de Escobar sobre la economía campesina, ésta funciona en base a la coexistencia de dos economías diferentes: una basada en la subsistencia y otra en la adquisición, donde muchas veces ninguna de las dos se rigen por las leyes de racionalidad del sistema de mercado (Ibíd.), puesto que,

“(…) se da la paradoja de que las relaciones de mercado no son todas mercantiles. En este sentido, la existencia de transferencias que no están solo inspiradas en la maximización de las ganancias obliga (...) a reconsiderar el propio sentido de lo económico, como un conjunto de relaciones en donde las llamadas variables no económicas pueden tener, a la postre, una incidencia económica superior a las llamadas variables económicas” (Razetto en Mires; 1993: 128).

Este comportamiento, como lo mostramos a inicio de este capítulo, para nuestro caso es el producto del encuentro entre dos *campos* sociales, el *campo* social histórico tradicional y el *campo* social del desarrollo sustentable, que llega a las comunidades de la FOCIFCH por razones político – institucionales y territoriales posicionadas a lo largo de todo este estudio.

El encuentro entre estos dos *campos* ha dado lugar a las anunciadas prácticas ambiguas e indefinidas, en donde no se reconoce con precisión hacia donde exactamente se orientan las prácticas de las mujeres; es decir, no se vislumbra si las prácticas se orientan hacia actividades tradicionales de agricultura y pastoreo, o se orientan hacia prácticas de desarrollo sustentable como el ecoturismo. Esto, a diferencia de lo que sucedía hasta los años 90, en donde se identificaba claramente la orientación de las prácticas de los

campesinos que habitan el páramo en relación a las intervenciones de las agencias de desarrollo,

“existen diferencias ideológicas entre campesinos y agencias del desarrollo, pues para los autores los campesinos que habitan los páramos privilegian estrategias productivas destinadas al autoconsumo y no a la rentabilidad en el mercado. Esta visión, se mantiene hasta principios de los años 90, pues se afirma que no existe por parte de los campesinos una racionalidad costo-beneficio en las inversiones, se trata de una “(...) racionalidad distinta, que privilegia la redistribución de recursos más que la acumulación y que se orienta a los servicios más que a la rentabilidad” (Ramón en Eguiguren 1995: 10)

De ahí que el sentido práctico de las mujeres al momento de disponer acciones que responden al *campo* social histórico tradicional, entra en contradicción con el espíritu de los objetivos del proyecto de desarrollo sustentable y viceversa. Esta compleja dinámica social, nos permite reconocer la convivencia, aunque parezca paradójico, de prácticas de adaptación y prácticas de resistencia al desarrollo sustentable. Adaptación, porque de alguna manera las mujeres interiorizan y buscan reproducir la propuesta ecoturística; pero a su vez de resistencia, porque a través de sus propias prácticas - que a decir de Escobar, pretenden “cuidar la base”, lo que significa cuidar los recursos naturales (según su racionalidad), los objetos materiales, pero además las formas de actuar, la gente, los hábitos y el hábitat conocidos culturalmente (Ibíd.) – pareciese que se resisten a las propuestas del desarrollo sustentable, dando como resultado una acción social confusa y ambigua. Este comportamiento, desde nuestro marco teórico, puede ser el resultado de disposiciones que provienen tanto de lógicas conscientes, como de lógicas inconscientes, pero que necesariamente se orientan hacia la defensa de los *intereses* y *capitales* en juego, que para nuestro caso están definidos por dos *campos* sociales, el tradicional histórico y el desarrollo sustentable, como lo veremos más adelante.

A pesar de la indeterminación de lo que exponemos, podemos aseverar que para el caso puntual de las artesanías y el tejido, el peso del *capital* sociocultural está por encima del *capital* económico de mercado, como se ha sustentado a lo largo de este trabajo, evidenciando un desencuentro entre los fundamentos de la empresa, a saber, especialización, individualización, y maximización de la utilidad, y las prácticas

socioculturales y económicas de las mujeres. El *interés* de las mujeres de Pulinguí por el tejido no se ve orientado por principios o beneficios económicos, ellas se encuentran atrapadas en el *juego* del tejido por *intereses* socioculturales pues se trata de una actividad que se realiza en momentos de ocio, que genera un espacio femenino, que posibilita la revalorización de las identidades cultural y femenina, y que ha motivado a las mujeres a querer recuperar técnicas y materiales propios del tejido antiguo.

Un ejemplo de lo expuesto lo encontramos al analizar la producción y adquisición de vestimenta. Las mujeres cuentan que en los últimos años por influencia externa, la vestimenta en su comunidad ha cambiado, tanto a nivel de la elaboración, la proveniencia y los materiales (vestimenta tradicional elaborada en fábricas, con lana sintética) como la prenda en sí misma (llegada de jeans, camisetas y gorras). Esta nueva vestimenta ha sido valorada por los habitantes de la comunidad, según las mujeres, porque se cree que “lo de fuera es mejor”, pero con el tiempo ellas reconocen que estas prendas no abrigan, ni son de buena calidad. A partir de esto, se despierta el *interés* (sociocultural y económico (valor de uso)) de volver a elaborar sus propias prendas, al menos las que se siguen usando (poncho, bayeta y anaco), y recuperar el tejido antiguo, de forma más intensa y entusiasta que la misma elaboración y venta de artesanías (observación participante).

Regresando a lo anterior, al parecer, el desencuentro dialéctico se origina en la existencia de dos *campos* sociales que terminan finalmente por estructurar un *habitus* discordante (consultar marco teórico) que dispone una lógica práctica ambigua, imprecisa, espontánea, improvisada de la acción social de las mujeres como lo vemos a través de sus testimonios,

**“Yo sigo tejiendo aunque no venda**, claro, sigo tejiendo cuando tengo hilo, ahorita ya no tengo hilo, porque no me voy a comprar todavía. O sea una ya dependiendo de artesanía hay que buscar como ahora hay alguna oportunidad, **cuando no pasa nada está no más guardado y seguimos tejiendo**”(Mujer adulta casada). “Aunque sea hago unito, unito, pero sigo haciendo, **como el tejido no desperdicia**, entonces sí me ha valorizado a mi la artesanía. Si quiera así ya podemos tener para un pancito, para nuestros hijos” (Mujer adulta casada).

Las mujeres siguen tejiendo a pesar de no percibir un ingreso económico constante que provenga de las artesanías, ellas continúan sembrando y sus prácticas en sí mismas no responden al proyecto ecoturístico, a pesar de que quisieran discursivamente participar y reproducir el proyecto.

**“Habiendo donde vender si me podría solo trabajar en la artesanía. Bueno con los animalitos les seguiría dando yerbita, de repente cuando tenemos tiempo se le da yerba, tranquilamente, también se podría tener unos cuatrito o tresitos, no mucho ya. Eso sería ya viendo bien en la artesanía, ya dejaría a los animales. Ahorita estamos haciendo de todo: agricultura, animales, artesanía, de todo hago. Los animalitos que tengo no solo es para el auto consumo, yo vendo, vendemos borrego”** (Mujer adulta casada).

Esta intervención muestra la ambigüedad de la acción social y refleja la matriz cultural y holística de las mujeres. Ellas tienen un apego a la agricultura y una relación de afecto sobre todo con los animales (utiliza un exceso de diminutivos para referirse a éstos) que crían, comportamiento propio de su *habitus*, y que en el caso particular de esta informante también le significa ingresos. La ambigüedad se materializa en su discurso, en un inicio la mujer asegura que teniendo un mercado para vender las artesanías dejaría a sus animales, pero inmediatamente regresa a la posibilidad de practicar todas las actividades a las que está acostumbrada: agricultura, crianza de animales y elaboración del tejido.

Los testimonios que siguen a continuación expresan de forma más directa lo expuesto,

“Cuando está frío de repente o cuando estoy mal de salud, estoy tejiendo hasta siete de la mañana, siete y media. De ahí bueno, aseguro a los animales y siempre andamos así jalados, cuando tenemos tiempo, cuando tenemos hilo. A reuniones, a mingas. Yo tengo ganaditos, cuyes, conejos, gallinas, borreguitos y chancho. Después cuando tengo tiempo voy tejiendo cuando tengo reuniones, reuniones de padres, cuando no estoy cansada, cuando tengo tiempo paso tejiendo. Cuando no hay hilo, ahí si ya descanso. Ahorita ya no tengo hilo, pero tengo wanko vuelta, que es la lana de borrego para hilar. Vuelta cuando de repente tengo tiempo y me voy a pastar a los animales, ahí paso hilando. Mi mamá me enseñó a hilar, de 14 o 13 años aprendí” (Mujer adulta casada). “Me dedico al tejido a lo que me voy caminando, a lo que me voy descansando en esas horas, yo siempre a donde quiera que me vaya aunque no haga muchas cosas estoy tejiendo, en el trabajo no todas las veces estoy agachada con el

azadón, hay tiempos en los que paso horas (me) siento y me dedico, como descansar me dedico al tejido” (Mujer adulta casada).

Alberto Arce y Norman Long entienden a este comportamiento desde su concepto de contra – labor (*counterwork*), que define la actitud de un grupo social que en su propia dinámica transforma las intervenciones del desarrollo por reposicionamiento de la intervención misma en su propio universo cultural. Se trata por lo tanto de una recombinación de tradiciones sociales y culturales que terminan por transformar la misma intervención del desarrollo (Arce y Long: 2000).

La permanente contradicción que encontramos en los discursos de las mujeres entrevistadas es el resultado de una cierto “bricolage”, como lo llama Bourdieu (2000), entre lo que ellas buscan y practican y el discurso de desarrollo de intervención. Análisis que desde la antropología posestructuralista se sirve del concepto de hibridación cultural que expone“(…) el encuentro dinámico de prácticas distintas que provienen de muchas matices culturales y temporales, así como hasta qué punto los grupos locales, lejos de mostrarse sujetos pasivos de las condiciones impuestas por las transnacionales , moldean de un modo activo el proceso de construcción de identidades, relaciones sociales y prácticas económicas” (García Canclini, 1990; Escobar; s.f); funcionamiento social que para Fals Borda “determina la especificidad moderna de América latina” (en Escobar; 1996: 11).

### **Limitaciones de género y ambiente**

A pesar de que la metodología aplicada por el proyecto GENDESU posibilitó el registro de información de género como la división sexual del trabajo en relación con el ecoturismo; el conocimiento de las actividades productivas, reproductivas y de gestión comunitaria que revelan los roles, funciones y responsabilidades de hombres y mujeres. (Ibíd.; 2002: 677, 679), el no haber contemplado los dos aspectos de la práctica social en relación a la agricultura y la artesanía, analizados anteriormente, da lugar al incumplimiento de uno de los principales objetivos de género, a saber, la disminución de la triple carga de las mujeres. Es más, se podría decir que más bien ha contribuido, sin intencionalidad, al aumento de ésta.

Como ya sabemos el proyecto propone que las mujeres incurran en la actividad artesanal - ecoturística como fuente de reproducción económica alternativa a la que habitualmente practican, pero no contempla que esto finalmente termina significando una responsabilidad más para ellas. Esto debido a que el *habitus* de las mujeres, como lo vimos, está principalmente atravesado por prácticas agrícolas y de pastoreo, en lo que a la reproducción económica se refiere, además de las demás responsabilidades domésticas y comunitarios, como los testimonios lo demuestran.

“Algunos si son comprados (ovillos), pero algunos vuelta han sido hechos con nuestra mano, tanto hilamos y tinturamos; así hicimos como dice la compañera, hicimos un poco de curso (de artesanías). Nosotras, **más que todo a veces es cierto que no ponemos empeño para hacer (artesanía), siempre (estamos) en el campo, es que no avanzamos más que todo, siempre en el campo decimos ya he de hacer (tejer) por aquí, por allí, y a veces no se alcanza y por el descuido más, ahí no se alcanza” (Mujer adulta casada); “Bueno de mañanita mando a mis hijos haciendo café al colegio, después bueno cuando está frío de repente o cuando estoy mal de salud, estoy tejiendo hasta siete de la mañana, siete y media. De ahí bueno, aseguro a los animales y siempre andamos así jalados, cuando tenemos tiempo, cuando tenemos hilo. A reuniones, a mingas. Yo tengo ganaditos, cuyes, conejos, gallinas, borreguitos y chancho. Después cuando tengo tiempo voy tejiendo cuando tengo reuniones, reuniones de padres, **cuando no estoy cansada, cuando tengo tiempo paso tejiendo” (Mujer adulta); “De mi parte, como usted sabe, el trabajo de muestras mujeres es primerito en la casa. Cuidar a los hijos, cocinar, todo y después lavar. De ahí estar en la casa con los animales, hacer en el campo granitos o desherbar, sahumar o sembrar lo que sea, eso. De ahí vuelta algunos días como siempre los muchachos van al colegio o a la escuela a veces a la minga y a las reuniones y con eso pasamos tiempo. O de repente a sí, yo aunque haga o no haga cuando hay las sesiones, aunque para hacer o no hacer, siempre voy llevando el tejido, **cuando no me da pereza. De ahí igualmente, usted sabe que en el campo si es cansancio y ya en las tardes cuando llegamos a la casa ya cocinamos, merendamos a veces ya dormimos. Yo de mi parte las tardes ya no hago nada, más que todo. A veces ya se cansa en el campo ya, toca estar trabajando, andando de aquí para allá, que a las mingas, a las sesiones ya se cansa. Uno también tiene que descansar para el siguiente día levantarse breve para mandar a nuestros hijos a clases y al colegio y a la escuela. Mi marido ya no vive conmigo va a ser dos años en este diciembre, se fue con la otra. Como soy sola soy padre y madre y para mis hijos también” (Mujer adulta separada); “Ahí vienen las cosas, todo está relacionado en cadena, nada está******

separado, por ejemplo usted verá, **la gente no es que bueno me dedico, solo voy a hacer artesanía y ¿quién me da cocinando? Yo no me puedo dedicar solo en tejido, porque, ¿quién me da de comer?, ¿quién trabaja la chakra?** A veces yo viendo en otra palabra los de Imbabura, los de Peguche que usted dice, ellos no dedican a la tierra” (Mujer adulta casada).

Por otro lado, en el periodo en el que se levantó la información se veía a las mujeres presionadas por la idea de conformar una empresa ecoturística comunitaria de artesanías, angustiadas de no saber cómo hacerlo, de no poseer un capital económico para empezar, de no encontrar un mercado para vender sus artesanías; demandando más capacitaciones y talleres para entender la lógica del costo – beneficio. A continuación testimonios de sus demandas.

### ***Demanda de capacitación***

“Más que certificado, queremos el conocimiento, ¿cómo vender?, ¿cómo participar?, ¿cómo debemos cuidar artesanía?” (Mujer adulta casada); “Han recibido varios cursos de: liderazgo, salud, nutrición, para hacer pomadas y cosméticos pero no hay suficientes recursos, dependencia de recursos económicos” (observación participante).

### ***Demanda de insumos para la producción***

“No hay suficientes borregos en esta comunidad, de los que tienen más que todo, yo de mi parte no tengo” (Mujer adulta viuda); “Pero la gente tiene, cuando no hay suficiente son, cuatrito, tresito, doscito (borregos), pero la gente va a vender la lana. Lo que pasa es que la gente ya no hila, viendo a mi persona cuando no avanzo a hilar, me voy a vender. Esa lana cuesta treinta centavos la libra, entonces ahí la gente de lo que no saben pagan de un saco, cinco o cuatro dólares la lana” (Mujer adulta casada). “En esta comunidad no tenemos alpaca, los vecinos nos venden la lana de alpaca. Sí quisiéramos alpaca. Recientemente aquí abajo en Santa Anita (centro de capacitación) recibieron llama, en Tambohuasha y en Tansapamba, aquí no recibimos” (Mujer adulta casada); “Individualmente teniendo sería bueno tener los propios animales como insumos para la artesanía. Pero para pastar así como haciendo organización para eso no hay hierba” (Mujer adulta casada).

### ***Ausencia de mercado para la venta de artesanías***

“Bueno ahí no más nosotros tenemos coleccionado prendas, shigras guantes bufandas, otras artesanías el problema es que yo así mismo buscaba un mercado en donde entregar para el sustento de la familia o así como dicen las compañeras para nosotros era un anhelo para mi era un incentivo una vez yo aprendí a tejer y esos productos que no quede en la casa exportar o tener un mercado donde entregar mensualmente o semanalmente y eso nosotros no tenemos el mercado” (Mujer adulta casada); “Hay material pero nosotros compramos el material, hay suficiente pero nosotros compramos el material pero no tenemos como entregar, en donde entregar las prendas borrego tenemos aquí” (Mujer adulta casada); “Yo de mi parte así entre mí, aquí para vender no creo que sea de vender, ojalá los turistas nos lleven lo que estamos haciendo (más saludable) lo que es de antepasados” (Mujer adulta casada)

La idea de transformar a la actividad artesanal en una fuente de ingresos, empezó a significar una carga más en sus vidas en lugar de ser lo que había sido hasta el momento: una actividad compañera. Esto, tomando en cuenta que las mujeres, según este estudio, no abandonarían sus prácticas habituales por especializarse en una sola. Es decir, el proyecto termina agregando una responsabilidad más a las actividades de producción económica (agricultura y crianza de animales); a la vez que se mantienen las responsabilidades de reproducción (cuidado de la familia) y de la comunidad (organización de mujeres, mingas) intactas.

Además y para cerrar, los testimonios nos demuestran que las mujeres entre sus requerimientos, demandan cabezas de ganado ovino, debido a su experiencia en la crianza de éstos, como posibles insumos para su microemprendimiento<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Es necesario recalcar que ni el proyecto ni las instancias afines proponen la introducción de borregos, es una demanda de las mujeres, justamente por su relación histórica y tradicional con la crianza de estos animales. En las comunidades de la FOCIFCH se han llevado a cabo proyectos para la introducción de camélidos con el fin de entrar en proceso de sustitución del ganado vacuno y ovino por llamas y alpacas. Según Baptista, “el pastoreo de camélidos en el páramo tiene menor impacto sobre el suelo debido a características morfológicas y fisiológicas. Estos animales tienen un menor peso que las vacas, se apoyan sobre patas grandes sin pezuñas y con almohadillas, que evitan romper y compactar el suelo. Los camélidos están adaptados a comer paja seca y no arrancan la hierba sino la cortan sin destrozarse la cobertura vegetal. Por su metabolismo aprovechan mejor la

“No podríamos dejar los animales, unito o doscitos, siempre necesitamos, al borrego mismo para consumir la artesanía propia, siempre necesitamos la lana” (Mujer adulta casada).

En el caso de que las mujeres adquiriesen borregos, probablemente se podría solucionar parte de los problemas económicos, y por ende las condiciones de pobreza en las que viven, sin embargo, afectaría al objetivo ambiental, pues como lo explica Baptista, el sobrepastoreo de ganado ovino afecta a la cobertura vegetal.

“El peso, las características morfológicas y fisiológicas de estos animales ocasionan la compactación del suelo. Se pierde la porosidad y absorción de agua, ocasionando un aumento de la escorrentía de las aguas de lluvia y a la aceleración de la erosión hídrica, a la que se suma la erosión eólica, por los fuertes vientos. La degradación de los suelos conlleva a la disminución de la biodiversidad (Podwojewski, Poulenard y Hofstede en Baptista: 2009: 26).



Imagen 4: Mujeres de las comunidades de la FOCIFCH arreando borregos, vacas y burros.

---

comida. Su requerimiento alimenticio es menor que el de vacas, ovejas y caballos, y son más tolerantes a la privación de agua (Hofstede en Baptista; 2009: 26).

Por lo tanto, creemos que el proyecto en relación al la promoción de iniciativas ecoturísticas – artesanales con enfoque de género y la conservación ambiental, no toma en cuenta que las mujeres no se encuentran en condiciones cognitivas, ni económicas, ni socioculturales reales que les permitan reemplazar sus actividades tradicionales por una actividad artesanal, lo que afecta directamente a sus objetivos de disminuir la triple carga femenina y mitigar el impacto ambiental.

Los talleres y capacitaciones productivos con enfoque de género y conservacionista logran despertar a las mujeres el interés por emprender en la actividad artesanal, sin embargo esta iniciativa no llega a ser asumida como una alternativa económica, sino como una actividad económica complementaria. Esto debido a varios factores, además de los no contemplados por el proyecto ya explicados en la introducción a este apartado. En primer lugar las prácticas de las mujeres están dispuestas en función de otras actividades prioritarias, por lo que la elaboración de artesanías pasa a un segundo plano; y en segundo lugar las deficiencias en conocimiento, capital y mercado, no les permiten que el proyecto se consolide.

### **Observaciones finales**

Aparentemente, las demandas de: capital económico, insumos, mercado adecuado y conocimientos técnicos, nos podrían llevar a pensar que el *interés* económico, para el caso de las mujeres de la comunidad de Pulinguí, es el que en realidad articula la práctica del tejido, en lugar del *interés* sociocultural, como hemos intentado demostrar. Es decir, a partir de aquello se podría suponer que en el caso de que las demandas de las mujeres se satisficieran, las mujeres se volcarían al microemprendimiento artesanal como una práctica económica alternativa.

Este supuesto, superficialmente válido, no puede ser considerado, si tomamos en cuenta que el *habitus* de las mujeres corresponde a un *habitus* discordante, producido por la confrontación entre el *campo* social histórico tradicional y el *campo* de desarrollo sustentable. Tampoco se puede aducir, que el discurso y las prácticas de las mujeres por lo tanto son contradictorios, pues sus disposiciones discursivas y prácticas se ven perfectamente

orientadas hacia la defensa de los *intereses* y *capitales* en juego que los *campos* sociales, histórico tradicional y de desarrollo sustentable, en permanente confrontación, determinan. En este sentido se podría agregar al análisis del anterior acápite, que las mujeres se encuentran jugando en el *campo* social del desarrollo sustentable, pero, sus disposiciones tienden a regularse más, consciente o inconscientemente, en función del *campo* social histórico tradicional. De ahí la ambigüedad de sus prácticas y la percepción de que este estudio podría estar recayendo en contradicciones.

Para entender mejor, es importante insistir que el *habitus* discordante, desde nuestra lectura, es el resultado de la violencia simbólica ejercida por los talleres y capacitaciones para la implementación de proyectos de desarrollo sustentable; sin que esto quiera negar que el *campo* histórico tradicional, también sea producto del ejercicio de la violencia simbólica mediante la acción pedagógica de otras instituciones, pero en épocas anteriores, y que por lo tanto, en la actualidad se encuentra inscrito en las prácticas de los agentes sociales. Esto, tomando en cuenta que los alcances de la acción pedagógica, en tanto violencia simbólica, tiende a producir un *habitus* capaz de perpetuarse, dada la interiorización de los principios de arbitrariedad cultural (Bourdieu y Passeron en Gutiérrez; 2006; consultar marco teórico).

En este escenario, podemos acotar que las demandas de desarrollo son el resultado de la relación de los agentes sociales con la estructura social, pues el desarrollo mediante proyectos, talleres y capacitaciones, ha intervenido en la organización social de las comunidades, a partir de diferentes enfoques: asistencialista, participativo y educativo, terminando por institucionalizarse e instaurarse como verdad en las formas de percibir, pensar y actuar de los agentes sociales, buscando a su vez ser proyectado en sus diseños de vida, de ahí, en parte, la vigencia de las demandas de desarrollo. Desde la teoría de la práctica de Bourdieu podemos comprender este mecanismo desde el concepto de *violencia simbólica*,

“(…) la teoría de la violencia simbólica descansa sobre una teoría de la creencia o, mejor, sobre una teoría de la producción de la creencia, de trabajo de socialización necesario para producir agentes dotados de los esquemas de percepción y de apreciación que les permitirán percibir las exhortaciones inscritas en una situación o en un **discurso** y obedecerlas” (Bourdieu; 2000: 40-41 - negrita mía -).

Desde la teoría del discurso, Ramírez argumenta que la estrategia del discurso del desarrollo es mostrarse como neutro, lo que se logra a través de la transformación discursiva de un problema social, en un problema técnico, en donde lo social es leído como un objeto a ser intervenido y modificado en sentido normalizador. Según el autor, la alteración de *lo social* se produce por el uso de tecnologías de intervención, promovidas por instituciones de desarrollo, que buscan reprogramar particulares formas de vida en una comunidad. Un ejemplo de estas tecnologías, es la capacitación que funciona como un dispositivo que ejerce disciplina pedagógica en los sujetos intervenidos y se basa en transmitir la idea de desarrollo como un valor universal con efecto de verdad (Ramírez; 2002:106).

En efecto, el *campo* social del desarrollo sustentable en las comunidades de la FOCIFCH es un *campo* que se encuentra en plena construcción, con una alta participación de las instituciones que se encuentra interesadas en que se implemente, pero con un débil involucramiento de los agentes sociales. Esto debido a que el desarrollo sustentable, a través de la introducción de su principal iniciativa, el ecoturismo, implica la introducción de *intereses* articulados por lógicas de mercado, que no son producidos por el *campo* social predominante, al que hemos llamado histórico tradicional. Esto produce, un *habitus* discordante que incide en discursos y prácticas ambiguos de los agentes intervenidos, que finalmente no permiten que se alcancen gran parte de los objetivos de los proyectos de desarrollo sustentable.

La producción de este *habitus* discordante, nos permite constatar la existencia de un desencuentro dialéctico que se origina entre los dos *campos* sociales vigentes en la comunidad y que termina por reflejarse en un desempate entre el proyecto de desarrollo sustentable y las prácticas de las mujeres de la comunidad de Pulinguí.

A pesar de que el proyecto realiza un exhaustivo levantamiento cualitativo en la comunidad, como lo demostramos a lo largo de todo este trabajo, no logra reconocer lo que se ha evidenciado en relación a lo que hemos llamado, desencuentro dialéctico. Consideramos que este limitante no se debe al procedimiento metodológico, sino más bien al abordaje conceptual especializado en género y ambiente. Desde nuestro análisis, este abordaje,

representa un limitante para el efectivo resultado, específicamente, de los talleres y capacitaciones productivos, puesto que no permite un análisis holístico e integral de la comunidad que profundice sobre las estructuras que orientan las disposiciones prácticas de los agentes sociales, en nuestro caso las mujeres de la comunidad de Pulinguí. Por lo tanto, a pesar de que la metodología de intervención supera largamente formas de intervención invasivas de la práctica del desarrollo, el enfoque conceptual especializado en género y ambiente, invisibiliza ciertos aspectos de la práctica social que podrían ser determinantes para el funcionamiento, más aún cuando la racionalidad de los supuestos “beneficiarios” se ajusta a lógicas comunitarias e integrales, propias de la cultura kichwa puruhá.

El sentido comunitario de refleja en los siguientes testimonios:

“Yo lo que cocino en finados me voy a brindar en otras casas. Y de otras casas así mismo vienen a mi casa entonces tengo que compartir. Uno es el que ve por eso. Lo más importante es estar todos juntos, como decía finada mi mami, aunque no hayan muchas cosas, pero haya o no haya hay que estar juntos toda la familia, iguales coman o no coman igual hay que estar juntos” (Mujer adulta casada). “Más que todo hemos tenido la experiencia de Salinas de Guaranda, ellos están integrados; la idea es que todos lo mayores los niños los hombres, no es que , bueno la organización está estructurada, pero queremos que incluya a todos porque por ejemplo en Salinas de Guaranda, el niño adelanta a guiar por lo senderos pero las mujeres que están en turno para procesar el hilo y los esposos están entrando en la noche para poder turnar, porque los maridos tienen otra actividad, eso es lo que queremos para poder turnar pero eso es industrializado queremos algo más pequeño” (Mujer adulta casada).

En relación a las intervenciones de los proyectos de desarrollo, a continuación las siguientes observaciones de una de las dirigentes de la comunidad de Pulinguí,

“Lo que pasa es que vienen a destruir, a debilitar mejor, en vez de estar unificando. Por ejemplo, qué nos ha hecho. Nosotras éramos 80 mujeres e invitaron a todas las mujeres en una de esas ONG, se llama que es con los del agua, vinieron y dijeron a todas las mujeres del canal de riego (veinte) les dieron un crédito. Nos dividieron. El préstamo que cogieron, algunas disque pagan, algunas no es que pagan, mejor no se asoma el dinero. No queda ya casi nada de este proyecto” (Mujer adulta casada).

Según el análisis de esta dirigente, las ONG, en particular, crean división en la organización indígena a causa de la propuesta de proyectos especializados en un solo tema. La mirada de los proyectos al no ser holística, no aprehende a la comunidad como un todo y termina por fracturar la lógica comunitaria de los agentes sociales intervenidos. El problema es que los programas de desarrollo al especializarse (en género, recursos hídricos, salud, ambiente, etc.) tienden a disociar y fragmentar estructuralmente al grupo social intervenido<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Para ampliar, consultar anexos testimoniales.

“Para cambiar el mundo, hay que cambiar las maneras de hacer el mundo, es decir la visión del mundo y las operaciones prácticas mediante las cuales los grupos son producidos y reproducidos” (Bourdieu; 2000).

## 4. Conclusiones

El estudio presentado nos ha permitido entender, desde otro enfoque analítico y crítico a las intervenciones del desarrollo, el porqué muchos de los proyectos de desarrollo implementados por el Estado y agencias de desarrollo, no llegan a ver una realización satisfactoria de sus objetivos.

La principal hipótesis de este trabajo de investigación, sugería que probablemente el principal problema de las intervenciones para el desarrollo radicaban en un desencuentro dialéctico entre los proyectos implementados y las prácticas de los agentes sociales, partiendo de la teoría de la práctica de Bourdieu, en donde se entendía al primer elemento como parte del *campo* social, capaz de orientar y coaccionar las disposiciones prácticas de los agentes sociales, y al segundo elemento, como el *habitus* de los agentes sociales, producto del *campo* social mismo, como de cuestiones relacionadas con la subjetividad de los agentes.

Después de realizado el estudio, encontramos acercamientos pero también distanciamientos a la hipótesis planteada.

En primer lugar, podemos ver, para nuestro caso de estudio, que el desencuentro dialéctico no se da, de forma original, entre el proyecto y las prácticas de los agentes sociales intervenidos, sino más bien entre dos *campos* sociales que responden a dos matrices estructurales opuestas, a saber, *campo* social histórico social y *campo* social del desarrollo sustentable. El *campo* social, al que hemos llamado, histórico tradicional, es el resultado de procesos históricos a los que las comunidades puruháes se han visto sometidas durante siglos, como lo pudimos mostrar en el contexto histórico de la comunidad, como al analizar la historia colectiva y de clase de las mujeres de la comunidad de Pulinguí. Mientras que el *campo* social de desarrollo sustentable, que se encuentra en plena consolidación, es el resultado de factores histórico - institucionales más recientes, explicados a lo largo de este

estudio, pero también de factores ontológicos y epistemológicos esbozados en el primer capítulo. Todo esto, sin olvidar que los agentes sociales intervenidos, pertenecen a una población que ha sido estructuralmente excluida, con graves condiciones de pobreza y pobreza extrema.

Estos dos *campos* sociales parten de formas de reproducción, principalmente, económicas opuestas; el *campo* social histórico tradicional corresponde a formas de reproducción económica basadas en el autosustento, mientras que el *campo* social de desarrollo sustentable propone lógicas de reproducción económica basadas en el mercado. Estos dos *campos* marcan los *capitales* e *intereses* en juego de los habitantes de la comunidad de Pulinguí, mediante diferentes instituciones externas como propias de la comunidad, que en su generalidad no se corresponden entre sí. Esto termina por causar un *habitus* discordante de los agentes sociales de estas comunidades, puesto que al estar en juego, *capitales* e *intereses* contradictorios, la orientación de sus prácticas para alcanzar estos *capitales* e *intereses* termina siendo discordante, lo que se refleja en prácticas ambiguas, indefinidas e inconsistentes, en relación a las iniciativas que se buscan implementar para mejorar sus condiciones socioeconómicas.

En este contexto, podemos agregar que la presencia de estos dos *campos* sociales se da a diferentes niveles sociales e individuales. Al parecer, el desarrollo sustentable al estar aprehendido por la institucionalidad de la zona se impone como el nuevo paradigma de la quienes la habitan en torno al cual se deben regular y reglamentar todas las acciones de sus instituciones y habitantes; mientras que las prácticas de los agentes sociales se disponen en función de lo aprehendido desde su historia colectiva y de clase, siendo éstas su campo de referencia cognitivo. Esto nos permite entender, para nuestro caso de estudio, los desempates entre el discurso de las mujeres, materializado en sus demandas de desarrollo, y sus prácticas de reproducción social apegadas a las actividades tradicionales agrícolas y de pastoreo.

Lo analizado en relación al desencuentro dialéctico y sus efectos con respecto a las intervenciones del desarrollo nos permite entender las limitaciones del proyecto.

Como lo vimos, el proyecto no parte de abordajes sistemáticos, ni tampoco homogeneizantes, como muchos de los proyectos de desarrollo, es más, consideramos que es el reflejo sustancial de un enorme esfuerzo por marcar distancia con metodologías para la intervención del desarrollo invasivas. Resultado de esto, se observa en dos importantes aciertos del proyecto, en relación al género, se evidencian resultados alentadores en cuanto a la autoestima y revalorización de la condición femenina por parte de las mujeres de la comunidad de Pulinguí; y en relación al componente de participación, el proyecto permite que se registren las aptitudes artesanales de las mujeres y se proponga talleres productivos para la elaboración de artesanías.

Sin embargo, el enfoque conceptual especializado en género y ambiente al corresponder de forma paralela a los objetivos del proyecto, no permite visibilizar importantes insumos cualitativos de la acción social, dando lugar a que su iniciativa, al menos para el caso de los talleres productivos, recaiga en una propuesta en donde se predomina el *capital* económico, en detrimento del *capital* sociocultural, ocasionando prácticas desorientadas, como es el caso de las mujeres de la comunidad de Pulinguí en su iniciativa por organizar y coordinar una microempresa de artesanías. Esto en general podría resultar, en las siguientes consecuencias: fracaso del objetivo ambiental, porque los agentes continúan practicando sus actividades como siempre lo han hecho y miran al ecoturismo como una actividad complementaria, más no alternativa; muy pocos jóvenes se involucrarán en el proyecto, los jóvenes y adultos continuarán migrando, en tanto que el proyecto estará permanentemente sostenido por las ONG o el Estado con participación débil de los habitantes.

Por otro lado, es importante evidenciar que existieron significativos obstáculos teórico – metodológicos que dificultaron el estudio. Pues si bien, como lo hemos visto, la teoría sociológica de Bourdieu nos fue de gran utilidad para entender nuestra problemática, se presentaron dificultades conceptuales al buscar entender al desarrollo desde las categorías de Bourdieu. Durante la elaboración del trabajo hubo momentos en los que leer al desarrollo como un *campo* social significaba un quehacer que superaba el nivel de pregrado. Para superar esta limitación se resolvió poner en diálogo a nuestra lectura con esfuerzos de otros estudiosos del desarrollo, Escobar y Mires, ejercicio que trajo incompatibilidades epistemológicas, las mismas que fueron esclarecidas a lo largo de la introducción.

Además, cabe agregar que la complejidad de la sociología de Bourdieu aplicada en un estudio de caso también nos dio muchas horas de reflexión y elaboración de esquemas y bocetos de apoyo. Sin embargo, estas herramientas no nos permitieron dilucidar a cabalidad un mapeo de actores, de su comportamiento y prácticas como nos lo habíamos propuesto en los primeros borradores. Para alcanzar el cruce de variables que exige la teoría y metodología del autor de forma impecable y fiel a todos sus postulados sería necesario contar con un equipo de investigación y programas informáticos que posibiliten reflejar esquemáticamente los resultados cualitativos identificados.

No obstante, creemos que el estudio de la práctica social podría evitar que metodologías participativas y etnográficas, se vean desbordadas por comportamientos sociales no registrados. Para el diseño y formulación de proyectos es necesario pensar en formas metodológicas que posibiliten no solo el acercamiento institucional, sino también el develamiento de la relación entre, los habitantes de las comunidades como agentes creativos, que actúan y performan su vida, y las estructuras sociales externas que orientan y coaccionan sus prácticas.

Pensar en metodologías para el desarrollo que superen la división entre la sociedad y el individuo, como sugiere Bourdieu para el pensamiento sociológico, podría ser de gran aporte a los estudios sociales con el fin de evitar posibles fracasos y perjuicios a las comunidades que muchas veces han causado, sin intención, las intervenciones para el desarrollo.

Esta propuesta consideramos que podría tener mayor alcance en proyectos que se lleven a cabo de forma sostenida en el tiempo, en donde pueda existir una permanente retroalimentación institucional entre la generación investigativa producida por la academia y las políticas públicas para la inclusión social de poblaciones estructuralmente excluidas. Más aún en contextos como los actuales para el caso ecuatoriano, donde se visibiliza un fuerte Estado que interviene en las dinámicas sociales con múltiples programas y proyectos de desarrollo, en donde el enfoque teórico – metodológico, podría determinar el funcionamiento o fracaso de los mismos, procurando la autosustentabilidad de las iniciativas, y evitando la dependencia y el asistencialismo que muchas veces han generado las intervenciones para el desarrollo.

## 5. Bibliografía

- Acosta, Alberto (1999). *Breve historia económica del Ecuador*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Arce A. y Long N. eds. (2000). *Anthropology, development and modernities. Exploring discourses, counter-tendencies and violence*. New York: Routledge.
- Baptista Viviana (2009). *Los camélidos en la Reserva de Producción de Fauna Chimborazo: ¿una alternativa para la sustentabilidad del páramo? Estudio de caso en torno a la organización campesina, la economía y la gobernanza ambiental*, Estudios socioambientales, convocatoria 2007 – 2009, tesis maestría. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bourdieu, Pierre (2002). *Science de la Science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir
- Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Argentina: Siglo XXI Editores.
- Burbano A. y Silva E., (2006). "Género y Ambiente en Napo, Chimborazo y Cañar". En *Género y ambiente en el Ecuador. Aproximaciones desde lo social y lo étnico – cultural*, 208-300. Quito: Corporación Grupo Randi Randi – Embajada Real de los Países Bajos – Camaren (Documento no publicado).
- Burbano, Adriana (2002). "¿Cómo incorporar género en actividades de ecoturismo de la FOCIFCH?", en *Memorias Tomo I del Congreso Mundial de Páramos*, Durán L. y Castaño C. coords. 670-681. Colombia: Jaramillo C. et. al, editor general y comité editorial. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/geografia/congresoparamo/indice.htm>, visitada el 23 marzo 2011.

- Burbano, Adriana (2005). "Género y Ecoturismo", en *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad*, Escobar E. et. al (eds) 83-88. Colombia: UICN, Fundación Natura de Colombia e ICANH.  
<http://www.ensambladoencolombia.org/inicio/documentos/astridulloa/MUJERES%20INDIGENAS%20Y%20BIODIVERSIDAD-2006.pdf>, visitada 23 marzo 2011.
- Cárdenas, Salomé (2009). "Relación sociocultural de las mujeres de Pilinguú con el tejido como práctica de *adaptación, resistencia y subversión* al discurso del desarrollo". En *Cuadernos sociológicos 4*, 13-36. Quito: Guerrero F. y Morales F., editores, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Escuela de sociología y ciencias políticas.
- Comité Interamericano de Desarrollo Agrícola (CIDA) (1965). *Tenencia de la tierra y desarrollo socio-económico del sector agrícola, Ecuador*. Washington: OEA.
- Cordero, Luis (2003). *Diccionario Quichua – Castellano, Castellano - Quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Cueva K. y Groten U. eds. (2010). *Saberes y prácticas andinas. Una muestra de los sistemas de conocimiento biocultural local*. Quito: Programa BioAndes, Ecociencia, ECOPAR.
- Eguiguren, Amparo (1995). *La teoría de la práctica aplicada a la interpretación de desarrollo rural. El caso de la Unión de Organizaciones Campesinas del Norte de Cotopaxi*, maestría en antropología, convocatoria 1993 – 1995, tesis maestría, Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Escobar, Arturo (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Santafé de Bogotá: Norma.
- Escobar, Arturo (2005). "El "posdesarrollo" como concepto y práctica social". En *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Daniel Mato coord. 17-31. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Escobar, Arturo (2008). *Las Transformaciones en América Latina: Entre la Modernización y el Posdesarrollo*, Departamento de Antropología Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, USA. Preparado para el programa de Master en Desarrollo y Cooperación Internacional Universitat de Lleida, Catalunya – España. Quito: FLACSO sede Ecuador. (documento no publicado).

Escobar, Arturo (s.f) *Antropología y desarrollo*, Departamento de antropología, Universidad de North Carolina.

[http://www.tau.org.ar/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/Antropologia\\_y\\_desarrollo\\_AEscobar.pdf](http://www.tau.org.ar/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/Antropologia_y_desarrollo_AEscobar.pdf), visitada el 23 marzo 2011.

Foucault, Michel (1999). *El orden del discurso*. España: Fábula Tusquets.

García, Canclini Néstor (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

Gutiérrez, Alicia (2006). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba: Ferreyra Editor.

Martínez, Ana Teresa (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.

Mena P. y Ortiz D. eds. (2001). *El ecoturismo en los páramos*, Serie Páramo 9, GTP. Quito: Abya Yala.

Mires, Fernando (1993). *El discurso de la miseria o la crisis de la Sociología en América Latina*. Caracas: Nueva Sociedad.

Murra, John (1999). *La organización económica del estado Inca*. México: Siglo XXI.

- Noboa P. y Pacheco M. (2000). "Ecoturismo en los páramos de la Reserva de Producción Faunística Chimborazo: la experiencia de la FOCIFCH". En *El ecoturismo en los páramos*. Serie Páramo 9. GTP, 65-73. Quito: Abya Yala.
- Perrone, Antonio (2000). "La sostenibilidad del ecoturismo en el Ecuador". En *El ecoturismo en los páramos*. Serie Páramo 9. GTP, 23-30. Quito: Abya Yala.
- Poats, Susan (2000). *Género en el manejo de los recursos naturales con referencia al programa Minga del CIID*. Quito: Grupo Randi Randi – FUNDAGRO. Informe Final de Consultoría.
- Poats, Susan et. al. eds. (2007). *Tejiendo redes entre género y ambiente en los andes*, Quito: Corporación Grupo Randi Randi, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y Abya Yala.
- Ramírez, Franklin (2002). *Versiones y aversiones del desarrollo*. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD.
- Ramón, Galo (1995). *La construcción de un Proyecto de Desarrollo Regional, Equitativo, Democrático, Pluriétnico y Sustentable en Chimborazo*. Quito: COMUNIDEC.
- Ramón Galo (1994). *Tierras y manos indias*. Quito: COMUNIDEC.
- Sánchez – Cuenca, Ignacio (2009). *Teoría de Juegos*, Colección "Cuadernos metodológicos" no. 34. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- Silva, Erika ed. (2006). *Género y ambiente en el Ecuador. Aproximaciones desde lo social y lo étnico – cultural*. Quito: Corporación Grupo Randi Randi – Embajada Real de los Países Bajos – Camaren (Documento no publicado).
- Vargas, José María (s.f.). *La economía política del Ecuador durante la Colonia*. Quito: Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional.

## 6. Anexos

### 6.1 Anexos testimoniales

#### Testimonios de las mujeres campesinas y artesanas de la comunidad de Pulinguí de la Parroquia de San Andrés de la Provincia de Chimborazo - Ecuador<sup>39</sup>

##### Historia colectiva y desarrollo

- El desarrollo desde mi propio concepto diría un poco que es muy importante. Primero el desarrollo personal que nos ha capacitado a veces en mi misma familia mis padres me han capacitado por ejemplo en qué momentos sembrar, en qué momentos cosechar, hasta incluso para elaborar la prenda, en qué momentos tengo que trasquilar la lana de borrego, en qué momentos tengo que hacer la lavada de la ropa, porque no hay que lavar no más, en eso, eso es desarrollo. Y acogiendo eso por lo mínimo nos ha orientado ¿cómo coger un azadón? Si a mi no me hubieran enseñado yo ni siquiera hubiera podido hacer las cosas
- En lo económico diríamos ha habido es, han ido personas capacitando, estudiando digamos profesionalmente y algunos ya van desarrollando en lo económico ya su fuente de trabajo, ya creando su fuente de trabajo propio no esperar de las empresas o a lo mejor viendo qué necesidad tengo yo para fomentar.
- El desarrollo de la comunidad se entiende a los inicios de los años 70 aquí la comunidad era dispersa, diferente un poco, no podían....habían dirigentes o cabecillas en ese entonces, había poco. Pero de ahí vinieron organizando más por el camino que este

---

<sup>39</sup> Los testimonios que siguen a continuación corresponden a las entrevistas realizadas a las mujeres adultas de la comunidad de Pulinguí entre septiembre 2008 y enero 2009 en relación a las formas de reproducción social, económica y cultural de las mujeres en torno a las actividades agrícolas y artesanales. También constan dos entrevistas complementarias realizadas a hombres tejedores de la comunidad. La identidad de todas/os los/as entrevistados/as ha sido reservada.

camino no había, solo había la quebrada que vemos, por la quebrada tenían que andar caminando, era una quebrada, ahora por lo menos ya está bajándose, con tanto relleno que hay. Aquí el camino no había, solo este puente había. Y de ahí donde está el parque había tierra, algo así. Un poco es una muestra de desarrollo, pero no en su totalidad.

- Para el desarrollo hablaríamos de diferentes etapas, tanto lo económico, lo social, lo cultural, o sea en eso también un poco uno se ha quedado, en el desarrollo social ha sido una de las comunidades pioneras, era desde arriba, desde la Silberia hasta abajo a Tunsolagua era la comunidad que está avanzando. Se dividió en cuatro comunidades esto que era una sola comunidad. Eso era un desarrollo, porque esa casa comunal todito llenaba, casi en ese entonces.... Lo desarrollo se puede entender en lo social como en la organización. Hoy día tenemos tres reuniones, casi cuatro, no ve que es sobre la vivienda, sobre de beca, en Cuatro Esquinas dos, aquí en el cerro.
- Aquí en Santa Anita de nuestro terreno, de lo que estamos aquí disque es curso de la llama, sesión. O sea que es un proyecto que va a dar llamas a cada socio; para dos personas una llama, ahora hemos de llegar a saber para saber como mismo le dice. Por otra parte, esto de que está queriendo recibir vivienda de la casa con Ecocampo Ecuador, no ve que el gobierno está haciendo casa. De eso vuelta para arriba en otra comunidad vuelta le habían llamado, y los que quieren mismo están cogiendo. No sé cómo estarán aprobando y se va para allá, arriba en Cuatro Esquinas. Así mismo como salieron las becas del gobierno para los estudiantes para los niños pobres y estando a nosotras ahí mismo nos dio antojo de presentar los papeles, presentamos y nos salió gracias a Dios favorecido. Por eso tenemos que estar presentes en esa reunión, por la necesidad.
- Nuestros antepasados vivían discriminados, incluso en tiempo de haciendas, esta parte era hacienda. En la hacienda y trabajaban solo para mayordomos, eran huasipungueros. Y trabajaban un día por una comida y otros día para vender, cambiar o intercambiar en ese tiempo no había dinero.

### **Aspectos culturales**

- La práctica del tejido ha tenido una relación cultural. Por ejemplo acá en Gaushi, ahí producían maíz, más trigo, más lenteja, alverja. Ahí es donde que sembraban en la parte

de abajo, sembraban el maíz y todo eso. En la zona de aquí de Pulinguí es que producían más papas, cebada, oca, mashwa, melloco, habas, eso se producía en este sector. Y eso era un medio de intercambio. La gente de abajo venía con tejido de faja o con alguna otra cosa y venían a cambiar con papas, dejaban aquí maíz, trigo, cebada, chochos, así... venían y dejaban aquí. Y yo por ejemplo les daba tejiendo la faja, eso era una relación económica y cultural. Los de abajo con los de arriba, eso es lo que hacían. Ahora es como que todo eso se va desapareciendo. ¿Por qué, ahora buscamos lo más fácil, ya comprar hecho, basta el dinero, dinero, dinero, eso! En otras cosas también incluso con la gente de abajo y con la gente de arriba, hacían hasta en el matrimonio, decían “verás guambra, tienes que ver a los que tienen que pisar un pie o meter una cabeza dentro de una choza, verás eso”, incluso ahí no permitían ocioso, vago, “él no te va a mantener a vos, mejor vos has de mantener a él”, decían. Todo eso en el espacio cultural todo eso miraban, la cuestión del parentesco si es una familia peliantera, discutidora, a ella quién le va a gustar. Mejor no con ella no. Eso era lo que veían los mayores e incluso en el tejido la mujer decidía si el hombre sabía tejer. Decía coja o no coja de tal persona. Las mujeres se fijaban si el hombre sabía o no sabía tejer. En eso es la relación cultural, por ejemplo la gente de abajo no ponen del mismo color. Son otros colores y es el tejedor que tiene que conocer qué color le gusta, eso es una relación cultural, en ese sentido creo que ha sido el tejido muy importante, pero eso no está escrito en ninguna parte.

- Hasta en las provincias había esa relación, culturalmente había, ¿cómo voy a hacer una relación con uno de Bolívar? El tejedor sabe de todo, no solo sabe tejer si no sabe de medicina, de todo, de todo, el que teje, eso es. A veces muchas veces caemos y decimos que es el yachak, el yachak es es un sabio que sabe de todo.

## **Educación y transmisión de conocimientos**

### ***Educación moderna y educación tradicional***

- Gracias a Dios nuestros hijos, apoyamos a nuestros hijos para que no sean solo cogiendo azadones, animales, los muchachos deben prepararse más, con conocimiento, viviendo en el campo, no ignorantemente, con estudios.
- No es necesario solo aprender de letras, pero la vida real es vivir también.

- Los mayores sabían, sabiduría de antes. Los calendarios tenían en mente, las fechas, no en almanaque. Sabían más que ahora, los periodos de las lunas, lo que no saben los jóvenes. El sistema de siembra y cosecha.
- La escuela nos ha destruido en la identidad, aunque hay cosas positivas y negativas.
- Los mestizos están en las escuelas.
- Conforme avanza la ciencia y seguimos creyendo en eso dejamos de creer en los mayores, los jóvenes ya no les creen ni les interesa.
- El problema es que a los jóvenes ya no les interesa y a nosotras nos preocupa eso, pero no hay apoyo.
- Porque ahorita esta comunidad ha perdido el telar de hacer bayetas, y, ¿a quién no le va a gustar comprar un anaquito de borrego quienes hacían? Los mayores, ahora los mayores murieron ahora es las que quedamos vamos a la plaza a hacer tejer ahora yo mismo pudiendo estoy yendo a la plaza y dejando ¿quién les puede enseñar? Mi papi sabe, se puede aprovechar de él.
- Un señor puso el telar en su casa y el nos ofrece a prestar y a enseñar, si solo nos enseñara nosotros con la vista podemos aprender ¿se sienten capaces? Si porque nosotros hemos ido a cursos talleres y a los que no saben podemos enseñar no más.
- La idea es más de la gente indígena de la provincia de Chimborazo más que todo. Más que todo es con la idea, con la ideología de Monseñor Leonidas Proaño, él ha sido uno de los obispos quién ha estado metido dentro de los pueblos indígenas, donde él ha impulsado con esta idea, porque él dice en una frase, dice “Mis mejores maestros son los mayores, son de las comunidades, son de los páramos, son de las montañas, ellos son mis maestros, en vez de ser los profesores o los maestros”.

### ***Aprendizaje del tejido***

- Yo hilo desde los 12 años.
- Antes enseñaban en la escuela a tejer, a hacer canastas de paja (paja gruesa, ugsha creo que le llamaban).

- Muchas artesanías antiguas están ahí botadas, la idea es recuperarlas.
- Ahora ya no enseñan en la escuela; todas las maestras son mestizas, antes también eran, pero ahora ya no enseñan a la antigua.
- Antes vendíamos los ovillos de lo que nosotras hilábamos y comprábamos lana sintética por la idea de que lo sintético es de moda.
- Ahora pensamos que lo hilado es para nosotros porque es lo mejor.
- Bueno la primera vez, como en la antigüedad así de bufanda, o sea yo veía a mi mamá que tejía, que hilaba, wankos, así pero a nosotros no nos daban no más, diciendo que no saben, que no pueden hacer, cosas buenas, entonces no le dejaba tocar ni shigra, ni tampoco wanko. Decían que no pueden, que dañan cuando uno está haciendo, entonces no le dejaban a uno. La ociosidad decían los mayores, decían que son manos ociosas y que no deben coger, no le dejaba que acerque al wanko, a la shigra, de repente cuando estaba en descuido la mamá cogía y veía. Después bueno unos 8 o 10 años nos daban unas cabuyas diciendo que hagamos shigra, ahí no podía hacer, porque no sabía, pero ya sé algo, chiquita shigra, pero ya hice ya. No solo aprendí viendo, me enseñaba poco, poco. Y ya se dio la obligación de que hagan, entonces como en esa época no había de vender las shigras, eran para nosotras; andábamos cargando esas shigras para ir a pastar.
- La hilada como nuestras mamitas habían sabido, nos han enseñado. Y eso nosotros hemos aprendido, aunque no muchos en cosas, pero ya si quiera algo aprendimos a hacer nosotros mismos. Nosotras hilamos para nuestros bayetas, anacos y para vender. Antes hilaban y vendían, pero no en hilo si no en bayeta, en anaco vendían, Hilos también, según los hilos también vendían. Decían que era trama eso grueso, grueso, grueso hilado, vuelta para la bayeta, para el anaco vuelta tiene que ser normal, no por donde quiera. Y así nosotros vendíamos también, antes yo sí vendía con mi mami, la madeja yo así. Así como ahora hacen con ese hilo, pero ya propio mismo, no tinturado, nada si no que así no más hacían. Y nosotros para defender para nuestros hijos, y para nosotros también hacían antes los mayores y a nosotros también como nos daban, ustedes también tienen que aprender y nos daban a nosotros también haciendo wanko, nos hacían amarcar y nos decían ya sabrán ustedes como hacen y si hacen o no hacen.

Y nosotros viendo como quiera, aunque mal o bien hacíamos ya, sabíamos poco a poco y seguíamos aprendiendo ya. Después ya hacíamos cosas ya como para nosotros mismos ya. Sabíamos hacer poncho, bayeta, anaco, lo que sea y hacíamos poncho, bayeta, anaco, eso sabíamos hacer, pero hilábamos para que después alguien tejan. Los que tejen, tejían a parte a parte vuelta. Los hombres que sabían tejían. Mi finado padre sabía tejer poncho, no es como tejer poncho y bayeta no son lo mismo, poncho y bayeta es a parte. El telar del anaco y de la bayeta es grande, eso es para bayeta, para anaco; vuelta para el poncho es pequeñito, no es grande. El tejido de poncho es torcido, el hilo es torcido, y eso sabíamos hacer para el poncho, hacían blanco y después cuando se teje todo, sabían llevar a tinturar. Eso era para nosotros, para mamá, papá y los hijos.

- Después a los trece o catorce años daban wanko vuelta, ahí bueno, viendo ahí poco, poco ya sabía como es. De ahí daba wanko, pero no hacía bien, un pedazo grueso, un pedazo delgado, así aprendía. Igual el wanko era para nosotros, para el pelo, para bayeta, para el anaco. Eso tejíamos en telar. A un señor sabíamos dejar como obra (anaco), ya cuando había un quintal de hilo, sabíamos ir a dejar donde el que teje, este señor daba tejiendo. Los mayores si hacen wanko, época de nosotros poco a poco sí hacemos o hacen, pero ya después no.
- La concepción de la mujer indígena en el tejido es otra forma, por ejemplo el momento de ir a la minga o ir a la reunión a lado del trabajo van con el wanku, la shigra, con el uso van hilando ahí, van torciendo. Por ejemplo a una mujer que está hilando al derecho, dicen ya está hilando para el marido y culturalmente saben las mujeres sin que..., por ejemplo está hilando al derecho así largo, dicen esa warmi ya está hilando, anaco ha de ser, por ejemplo en la lana negra, ya es para anaco, la lana blanca es para bayeta y ahí ya culturalmente ya se sabe sin que me diga para qué estás hilando. A la izquierda, parado, con hilo blanco es que está hilando para el marido con el zigze. Es que siempre el hilado al izquierdo es para los hombres y a la derecha es para las mujeres. Eso es lo culturalmente.
- **(Hombre tejedor, 75 años)** Mi papá sabía tejer así, yo viendo, viendo aprendí a tejer. Tenía otra forma el telar de mi papacito, era de otro tipo, un poco más diferente es. Eran hechos a mano.

- **(Hombre tejedor, 75 años)** Al telar se dedica cualquiera, ya sea el hombre o la mujer, con tal de tejer. Si es mujer necesita 28 pares o 30 según lo que va a ser ancho de anaco. Unos tres días si quiera se demora haciendo esto. Los ocho anacos se sacan en unos quince días, tejiendo eso si todos los días.
- Los saberes y conocimientos de ellos solo se enseñaban indicando por ejemplo el tejido yo solo viendo aprendía. Ellos no estaban enseñando de que así tienes que hacer y así no, todo dependía de la curiosidad de cada quién.

### ***División sexual del tejido***

- **(Hombre tejedor, 75 años)** No he tejido hace unos 20 años, sabía tejer bayetas, anacos, todo eso sabía tejer. No vendía, era para uso de mi mujer, para las hijas con lana de borrego nosotros tejíamos. Mujeres hilaban y nosotros tejiendo, así era.
- Ahora compramos anacos, antes hilábamos y tejía mi tío: bayeta y anaco sabe tejer mi tío y nosotras hilamos. Por ociosas ahora no hilamos., trasquilamos borreguitos, lavamos lana, hilamos. A la lana se le lava con agua y deja t que quede bien blanquito e hilamos para hacer bayeta y anaco. Ahora no más bayeta y anaco es de orlón y sabemos comprar. El hecho a mano es mejor porque es calentito por que el comprado ya cayendo niebla frío frío no más da. El problema es que mi tío ya no puede coger telar, ya está viejito eso no más, entonces vendemos lanita y compramos anaco de orlón ahí. La faja también compramos, de gana voy a decir, malo es mentir. Faja siempre compramos, algunos, algunos hacen pero nosotros no.

### **Género, Organización de mujeres, feminización de la comunidad y división sexual del trabajo**

#### ***División sexual del trabajo y machismo***

- No estudió por falta de apoyo, solo a los varones y no a las mujeres hay apoyo.
- Las mujeres solo debían estar en la cocina, con los borregos, los granos, los animales, las mujeres no debían saber, solo los varones.

- Por ejemplo en mi caso yo era disque enamorada, disque iba a casarme, pero la persona con quien yo iba a casarme me decía bueno a la final: ¿cómo vas a ir a las organizaciones?, ¿cuánto de dinero ganas? Si te casas conmigo tienes que quedar es en la casa. Eso eran las reglas, entonces dije, no, no, no, no, ese no es mi ambiente. Eso es otra vida de la que yo quiero, toca entenderme otra vida, porque la vida en la cosas que yo quiero hacer no para mi si no para el pueblo en general. Me gusta porque lo que yo viví, el maltrato en general, o sea me fui casada, era enamorada pero ya vi ese ámbito de machismo. En el mundo indígena aunque digamos que no hay, hay todavía. El machismo era de otra manera, ver la realidad, o sea las cosas en el mundo indígena es muy diferente pero ya con la escolarización, con la ciudad más cercana. El machismo viene más de lo mestizo.
- En el mundo indígena un ejemplo de la pareja, o sea en el campo los dos hacen todo. Por ejemplo una familia, el hombre no está acostado hasta que sirva el desayuno, el hombre levantan a las cuatro, tres de la mañana, a las cinco. Si es de cocinar tuesta la cebada primero en el tiesto y la mujer está haciendo, pelando papitas. Vuelta la mujer ya pone a fregar la cebada, a aventarle y todo eso y el hombre ya nuevamente actúa en hacer la molido en la piedra. Eso es la vida cotidiana del mundo indígena. O sea incluso ya no meten en la cocina, pero él es primerito que dice bueno hoy día llovió, esta noche llovió, ayer llovió, me voy a ver si vale o no vale desherbar las papas, me voy a rodear. Van a rodear y vienen ¿con qué?, cargado hierbita, cargado leñita, ya vienen ya y la mujer hasta que regrese ya está lista con la comida. Esto es una complementariedad que hace la pareja del mundo indígena. Pero en lo mestizo no lo vemos eso, porque en la ciudad ¿a dónde va a salir el hombre? El hombre sale a trotar, o sea esa es la vida de la ciudad. A veces eso las ONG no dan cuenta, o sea en eso ha habido un poco de choque con las ONG. Yo siempre, no quiero ser la única pero siempre he dicho: ¿cómo ves la realidad del mundo indígena? Si has vivido o no ha vivido. Si no has vivido. No sabes, si vives ahí si.
- Eso es duro entender. El cambio hacen en el momento en el que tú vas afuera, te vienes de afuera, por ejemplo cuando vas al trabajo ya te tienes todo quién te de cocinando, quién te tenga lista la comida, quién te tenga todo, pero cuando uno está afuera ahí sí la mujer es válida, es valorada de todo. Ahí recién se da cuenta de que

a veces la juventud dice...., bueno se casan apresuradamente sin entender, se casan, pero ya piensan con la idea de que la mujer es solo para la casa, que es solo para que cuide a los guaguas, así, pero de fondo no es eso, ahí es el cambio que nos ha dado.

### ***Organización de Mujeres y feminización de la comunidad***

- Usted ve que aquí solo estamos con lombricultura, o sea de la organización de mujeres y compramos al frente un lote de terreno y esta parte. Y compramos solo con abono de lombrices. Bueno primero yo fui una de las pioneras de este trabajo, porque la idea era, siempre la mujer indígena o la mujer del campo era de menos, era discriminada terriblemente. Decían, bueno, ¿cómo es ella que anda dejando a la hija, que tiene ahí a la hija y va a todo lado, que aprende, que hace, esa era la curiosidad o a veces la envidia de muchos hombres. Yo soy madre soltera y la necesidad me hizo aprender. Gracias primero a mis padres, a mi madre, a mi padre, o sea agradezco en primer lugar por haberme puesto en el estudio, después tuve a mi hija, o sea ya no pude estudiar, ya no quise seguir el superior, ya no pude, más por mi hija, bueno mis hermanas había pero o sea ya no es como una madre que pueda criar. La gente me veía del otro mundo, yo tenía una beca para ir a los Estados Unidos para aprender sobre la artesanía mismo, o sea un intercambio de experiencias, de saberes y conocimientos. Tenía la beca de Canadá. Una ONG, o sea yo tengo en la casa como está.
- Yo lo que cocino en finados me voy a brindar en otras casas. Y de otras casas así mismo vienen a mi casa entonces tengo que compartir. Uno es el que ve por eso, vuelta las hijas no, no es lo mismo. Lo más importante es estar todos juntos, como decía finada mi mami, aunque no hayan muchas cosas, pero haya o no haya hay que estar juntos toda la familia, iguales coman o no coman igual hay que estar juntos.
- Más que todo hemos tenido la experiencia de Salinas de Guaranda, ellos están integrados por eso es que ahora un poco no he querido, hoy por esta situación no reúnen todos, la idea es que todos lo mayores los niños los hombres, no es que , bueno la organización esta estructurada pero queremos que incluya todos porque por ejemplo salinas de Guaranda, el niño adelanta a guiar por lo senderos pero las

mujeres que están en turno para procesar el hilo y los esposos están entrando en la noche para poder turnar porque los maridos tienen otra actividad , eso es lo que queremos para poder turnar pero eso es industrializado queremos más pequeño.

- La idea era eso y con esa idea yo vine a organizar la Organización de Mujeres. Esta organización, aquí usted ve la mayormente meten las mujeres, en reuniones, en minga, ni a las sesiones no asistían los hombres. Los hombres hacían más a la migración, todo lo demás. Incluso eso fue una de las cosas, de la idea de la organización de mujeres. Esta comunidad es más de mujeres antes que de hombres. Hay hombres que viven aquí, pero no hace la labor comunitaria. Los hombres se dedican a la albañilería, a la construcción, a eso se dedican, van a Quito, Cuenca, Guayaquil, Riobamba. Aquí hay poca migración a España, últimamente han salido unos diez familias, pero de ahí no mucho. Eso es lo que nos ha hecho enseñar más que todo a las mujeres..., bueno había una lucha de tierras abajo en Santa Anita, en esa hacienda metimos casi las mujeres, ahí decía, bueno, ¿qué hacen las mujeres? Bueno ahora con la ley de código de la mujer van a venir a ordenar las mujeres, eso era la, era como un choque para los hombres. Igual había maltrato a las mujeres más que todo, psicológicamente le traumaban a las mujeres, no permitían que desarrollemos, que no hagamos nada.
- Mi marido es albañil, pero trabaja en Quito ahorita, y viene cada un mes, cada quince días. Ahorita soy padre y madre. Viendo mi hogar esto es difícil, viendo con las hijas señoritas, siempre la responsabilidad de padre es mayor. A una madre también se respeta pero no como a un padre. No digo que no respetan, pero siempre ya cuando están los dos hay mano dura, pero cuando está uno de repente yo también salgo a trabajar a la agricultura, llegan del estudio, a veces se descuidan en el trabajo. Si ayudan, cocinan. En Riobamba estudian ellas el colegio. Y regresan acá, siempre regresan. Si les gusta la artesanía.
- Este poco de tiempo de lo que fueron algunos dejando a las mujeres, a los hijos, se han ido a Estados Unidos y a otros países mejor dicho. Antes no sabían ir de nuestra comunidad por eso nosotros decíamos de nuestra comunidad no van por ningún lado, pero cuando sabíamos escuchar de otras comunidades disque sabían vivir solo las mujeres, pero vuelta aquí no sabía ser así, pero este tiempo los hombres ya se han

ido. Siempre las mujeres en la casa, de ahí los maridos claro a la tarde vienen pero ellos van al trabajo. Las mujeres en la casa. Y más que todo como dicen los dichos para hacer mejor en propia tierra, pero los granos ya no producen como es debido (porque los hombres ya no trabajan la tierra) y por eso y más los hombres buscan trabajo y se van por otro lado y más que todo solo las mujeres estamos en la casa con los hijos; claro que vienen a veces dos días o tres días o máximo una semanita, pasan y ya se regresan, vuelta ya vienen después de 15 días de un mes vuelta vienen y de ahí vuelta se van regresando así mismo igual.

### **Tejido: actividad sociocultural y complementaria**

- La artesanía se hace en el camino; siempre estamos ocupadas; siempre estamos haciendo artesanía.
- Es una habilidad, mientras se teje se hacen otras cosas.
- Bueno de mañanita mando a mis hijos haciendo café al colegio, después bueno cuando está frío de repente o cuando estoy mal de salud, estoy tejiendo hasta 7 de la mañana, 7 y media. De ahí bueno, aseguro a los animales y siempre andamos así jalados, cuando tenemos tiempo, cuando tenemos hilo. A reuniones, a mingas. Yo tengo ganaditos, cuyes, conejos, gallinas, borreguitos y chancho. Después cuando tengo tiempo voy tejiendo cuando tengo reuniones, reuniones de padres, cuando no estoy cansada, cuando tengo tiempo paso tejiendo. Cuando no hay hilo, ahí si ya descanso. Ahorita ya no tengo hilo, pero tengo wango vuelta, que el la lana de borrego para hilar. Vuelta cuando de repente tengo tiempo y me voy a pastar a los animales, ahí paso hilando. Mi mamá me enseñó a hilar, de 14 o 13 años aprendí.
- A claro, eso es según el gusto. Hay veces que hay que hacer delgadito, otras veces hay que hacer grueso. Por ejemplo hay a unos que no les gusta el hilo fino, si no un poquito más gruesito. A algunos les gusta finito, entonces toca hacer finito, eso ya es de cada quien el gusto. No se hace igualito mismo: tanto para bayeta, anaco o ponchos.
- Yo hago shigra y bufanda, más hago en el crochet yo mas me dedico a chales a si, más me dedico me gusta en los tiempos libres yo hago eso para pasatiempo, tiempo

libre; la actividad mía es trabajar así en la agricultura, sembrando para consumo no más, no mucho vender, poco.

- Así mismo yo también así mismo trabajo en la agricultura, así mismo tejo, así mismo bufanda sweater y shigra con crochet con agujones. Si así mismo tenemos un poco animalitos nos dedicamos a sembrar.
- Bueno mi nombre es Amparito, soy parte de esta organización de mujeres, trabajo con la organización de mujeres y también me he aglomerado con este grupo y yo también hago tejido en crochet en agujones hago bufanda sweater shigra y en telar también porque estoy practicando poco poco hago cintas para amarrar el pelo y bayeta un poco. Yo trabajo con la participación de los adultos en la educación y también trabajo como, en una empresa ¿Ambiguigua? Que es producto parte de este campo, le entrego las plantas y procesan, ubicada en vía Yaruqui Km. 18 por el sector Yaruqui, para hacer té, aromática. También soy socia de ese proyecto y ahí yo aprendo poco poco la artesanía también.
- Yo me levanto a las 5 de la mañana y hago desayuno para mis dos hijos que van a estudiar en la ciudad, mis guaguas van máximo hasta las 6 y media no más porque tengo que mandar a las 6 y media para que avancen para que entren a las 7 y 15, hago desayuno mando los cuadernos tengo que ver todas las cosas, eso tengo tiempo hasta las 6 y media a 7 y 50 ya estoy saliendo, si entonces primero tengo que ir a dar de comer a mis cuyes que no tengo muchos pero tengo poquitos y puerquitos tengo que asegurar de ahí tengo que salir a trabajar y regresamos, a veces yo regreso a las 12, 2 de la tarde para que mis guaguas avancen y a veces llego a mi casa a las 3, 3 o 4 de la tarde, hasta las 4 de la tarde trabajo y ahí paso yo con mis hijos de tarde llego, así mismo a veces mis guaguas me dicen que hay reunión entonces tengo que bajar a Riobamba a una reunión que siempre hacen a la tarde, así mismo mis guaguas trabajan casi iguales, yo no paso en la casa mi primer hijo llega a la casa a las 2 de la tarde, el mismo tiene que calentar la comida y tiene que trabajar el también, después a la tarde a las 6, 7 de la noche ponemos a hacer los deberes igual ayudo a ellos (*y en todo ese día cuanto tiempo le dedica al tejido*) a lo que me voy caminando, a lo que me voy descansando en esas horas, yo siempre a donde quiera que me vaya aunque no haga muchas cosas estoy tejiendo en el

trabajo no todas las veces estoy agachada con el azadón hay tiempos en los que paso horas siento y me dedico, como descansar me dedico al tejido.

- Al transcurso del camino, a veces cuando, nosotras ya vamos acostumbrados a andar llevando nosotras vamos acostumbradas a andar llevando a veces para hacer una fila o para no hacer nada el guango, al medio de lo que vas caminando vas hilando solo en la lluvia no.... Los terrenos no son cerquita como usted vera, se va como una hora así para arriba y a pretexto de eso, como me voy caminando me voy trabajando trabajando llegar ya me hago un asisito, siempre me voy haciendo eso.
- Yo tejo porque a mi me gusta, o no se estoy acostumbrada o será porque tengo un afán a esa arte, es que no puedo estar tranquila.
- Yo así mismo sabía tejer, así mismo tengo yo una hora y media caminar andaba tejiendo por camino (desde *cuando teje, quien le enseñó*) yo desde chiquita desde escuela mismo tejo me enseñó en la escuela las profesoras y así mismo he hecho poner a mis hijos, tejo chambra gorra he hecho poner.

#### **¿Cómo se puede hacer para vender las artesanías y los tejidos?**

- Hacer el estudio económico.
- Con esta exposición es la primera vez de acercamiento al mercado.
- Ahorita, ahorita, hemos tenido esa oportunidad de artesanías para uno mismo, para poncho y bayeta. Cuando yo hilaba, tintureábamos y hacíamos bufandas. Esa bufanda vendimos en Riobamba a través de exposición. Hemos tenido esa oportunidad. Ahorita estamos valorizando la artesanía, pero antes no había esa oportunidad, solamente para uno hacíamos.
- Esta bayeta no es de borrego, es de orlón. El orlón es sintético, esto compramos en el mercado. Ahora, en estos tiempos hay bastante que ponen, hay muy poco bayetas de lana. Yo sigo tejiendo aunque no venda, claro, sigo tejiendo cuando tengo hilo, ahorita ya no tengo hilo, porque no me voy a comprar todavía. O sea una ya dependiendo de artesanía hay que buscar como ahora hay alguna oportunidad, cuando no pasa nada está no más guardado y seguimos tejiendo.

- Habiendo donde vender si me podría solo trabajar en la artesanía. Bueno con los animalitos les seguiría dando yerbita, de repente cuando tenemos tiempo se le da yerba, tranquilamente también se podría tener unos cuatrito o tresitos, no mucho ya. Eso sería ya viendo bien en la artesanía, ya dejaría a los animales. Ahorita estamos haciendo de todo: agricultura, animales, artesanía, de todo hago. Los animalitos que tengo no solo es para el auto consumo, yo vendo, vendemos borrego. Ahorita mis hijos avanzan en el estudio, ya empezó clases, está en los trabajos y eso cuesta. Ahorita entre los dos hermanos gastan entre 20 y 15 dólares la semana. Por esa parte siempre viene gasto. Claro que trabaja esposo pero también no se puede avanzar, entonces claro que consumimos, pero no todo vendemos. Cuando hay oportunidad para consumo familiar.
- El problema es que no valoriza todavía la gente aquí en esta comunidad. Como no vendemos, no tenemos esa oportunidad donde vender, entonces la gente..., está dormida todavía la artesanía, nosotros como no queremos seguir así hemos hecho la artesanía, de repente ya digo tenemos oportunidad de vender, eso nos preocupamos.
- Lo que pasa es que el tejido en si no es en sentido de que yo voy a vender en ganar eso están metidas ellas y yo también; yo también sé tejer por ejemplo un momento de que yo estoy tejiendo se hace un amiga que estas tejiendo mientras esta mirando ella esta tejiendo algo en ese momento es una relación cultural también familiar social, a veces están tejiendo pero yo estoy comentando, a veces riendo, en la alegría, estoy contando la tristeza de la familia contando pero la amiga me va ayudando en algo, no en todo pero algo.

***¿Cómo se estructura la organización en el caso de que ya se empiece a trabajar con el proyecto?, ¿quiénes serían las encargadas, cómo funcionaría?***

- Nuestro sueño sería de las que todas las que estamos agrupado sacar como ella que coordine y nosotras para turnarnos a trabajar ya para dejar la agricultura, no todo la agricultura también pero para dedicarnos más tiempo a la artesanía, escoger a una compañera para que ella pueda por turno vender o salir al mercado, ir a exposiciones, así pensamos nosotros.

### **Autoestima y valorización del tejido**

- Tenemos que valorarnos lo que hacíamos nosotros mismos. Esto es antiguo de mi papá. Es que mi papá sabía tejer pues.
- A nosotros vuelta nos mandó a estudiar y no nos enseñaba la forma que queríamos y ya como que no nos interesó hacer las cosas, como pensábamos ya no nos interesa en otras palabras. Ahí era que había como hacer, ya nos interesó vivir de otras cosas ya como que esto fuera de los antiguos, hasta en esto se han metido nuestros mayores, es más por la agricultura, al menos en eso ya no nos hacían entrar a nosotros, diciendo que no sean como ellos, esa era la desvalorización, ahí nosotros decíamos ¿cómo será? A uno nos han metido como que la educación es la única fuente de trabajo, fuente de vivir para la vida, eso nos han metido y ahí es en donde a nosotros mismos decimos no pues, ahora viendo que con el estudio y con todo yo me pongo a pensar si yo no estoy metida en una organización o en alguna actividad es como que me siento apartada o aislada, pero si no me voy a un curso o a una reunión, me siento como que estoy afuera, como que no le interesa, hasta en eso me ha entrado en mi. Nuestros padres nos metieron la idea que la educación es lo mejor, por lo que han dicho: “Que no seas como yo, vayan y aprendan”.

### **El valor de las prendas tejidas a mano**

- Los ladrones perseguían a los mayores. O sea esa ropa sabían poner para ir a misa, escondiendo, enterrando, así tenían la ropa. Cuando habían ropas buenas que ponían los ladrones, es que ahora los ladrones son como ser de día, antes era solo de noche, huequeaban las paredes, siete y media de la noche ya iban llevando ya y no había como tener. Se llevaban ropa, animales, todo lo que hay cosas buenas llevaban y no había como tener. Una vez que iban poniendo a misa ya a la tarde llegaban los ladrones seguían hilando, seguían trabajando dicen ¿no?, eso cuenta la historia.
- Antes los mayorcitos han sabido sufrir lastimas dicen, ellos no han tenido la oportunidad entre cavar, poner o sea de gana trabajaban, trabajaban, solo para ladrón. Pero eso no acabó con el tejido, ellos tejían, tejían y tejían. Ahora disque es los materiales, así de estos orlones, antes era solo de borrego y sin tinturar también

ponían, y así pero robaban y no dejaban que pongan cosas buenas más que todo. Antes disque iban a buscar lana de borrego por los cerros y caminaban dos días, tres días y así disque llegaban con la lana y de ahí sabían trasquilar y al siguiente día venían cargados sacos o en burro. Pero ahora hay de todo facilidad, nada más solamente plata de ahí de los restos hay todo facilidad, antes no era así. Carros por ejemplo también de aquí para Chimborazo no había, tocaba ir a pie.

- **¿Y qué tiene de malo ser como ellos?** A eso es a lo que me voy, ¿por qué dicen eso? Porque son ustedes más mejor que uno. Saben hacer, saben cuidar a los hijos, saben educar, educar de otra manera. La educación de ellos era más aconsejar. Ellos no enseñaban en aulas, enseñaban en la chakra, haciendo, eran más prácticos. Nosotros aprendimos en la agricultura viendo no más, en qué momento siembran, cómo, ahí le dan el conocimiento, acompañando, ahí dicen voy a aprender, pero dice cómo voy a aprender.
- Del tejido me gustaba cómo las mujeres hemos sido valorizadas, si quiera para apoyar a los hijos teniendo donde vender. Si quiera por lo menos para pasajes. Bueno hemos tejido tejido, tejido pero no hemos tenido en donde vender, y así también seguimos tejiendo porque me ha gustado tejer.
- Aunque sea hago unito, unito, pero sigo haciendo, como el tejido no desperdicia, entonces sí me ha valorizado a mi la artesanía. Si quiera así ya podemos tener para un pancito, para nuestros hijos. Eso yo he pensado y me ha venido ese gusto, en los cursos me han enseñado diciendo que nunca me van a desvalorizar de la artesanía.
- O sea la tejida es para nosotros para el beneficio de alguna cosa, o sea para nuestros futuros, para nuestros hijos y para nosotros mismos y para no seguir olvidando y más que todo hay que seguir enseñando a nuestros hijos también, ojala que ellos también deseen aprender. Y más que todo como estaba contando la otra vez, siempre como los chicos estudian más pues no ponen empeño, de eso mas que todo nosotros también no hacemos nada y de ahí poner empeño así en las prendas, las bufandas, las gorras, cualquier prenda y ojala para nuestro futuro que sigamos adelante todas las mujeres mismo, valorarle uno mismo.

- Yo de mi parte lo que más me motiva, yo ahorita estoy puesta esta cosas (*poncho sintético*) estoy puesta más adentro, así usted se ve que aquí hace mucho frío en cambio este de lana de borrego es mas caliente, una bayetita de estas es mas caliente en cambio ahorita estoy 3, 4 cosas puesta y todavía estoy con frío entonces eso a mi me viene a la mente y digo teniendo borrego cosas propias, más calientes para comprar unas vanidades que vienen delgaditas para poner uno encima otro y no me protege
- No valoramos las cosas de nosotros lo que tenemos, mejor como dice la compañera como quien dice así de fantasía no más compramos y ponemos.

### **Relaciones económicas**

- Se hace trueque entre las artesanías y comida por ejemplo; economía de trueque.
- Hilamos nosotros mismo lo que hacemos para consumo de nosotros no más y lo que quisiéramos ahorita mismo. Mi marido y mis dos hijos están puestos ese poncho yo hice, y porque no voy a hacer produciendo más, porque yo se hilar también entonces yo hago, propio sale más mejor y bien hecho, como uno mismo va haciendo al gusto de uno ya nos sale más bonito, porque el poncho de mi chiquito es bien finito y como haber comprado pero cuando yo me voy a la plaza yo no consigo. Voy a comprar a veces por facilismo, yo ya no hago el hilo, guardo hasta acumular bastante y volver a tejer es poco tiempo más largo pero yo me voy al mercado compro regreso y a la tarde estoy comenzado a hacer.
- *Con que se financian de donde sacan la plata.* A veces ahorramos porque uno es vicio de tejer ya compramos ahorramos dejando de comprar cualquier cosas tenemos por ejemplo mi marido me da plata para la comida y me sobra (mi marido trabaja en la construcción) y de eso me sobra dejo de comer cualquier cosa y ya me compro (*de la org. no se financia?*) No, el que le gusta coge su platita y ya.
- Ya sabemos por ejemplo yo estoy haciendo este chal, yo estoy llevando 2 madejas me salen a 90 centavos el gramo y yo me voy sumando sumando y voy viendo que tanto me cuesta, estoy ya voy tres días y todavía no acabo tengo que ver cuantos días mas

- *Para poner el precio piensan cuanto gastan y en el trabajo.* Yo si hago por ejemplo hago el día pero no todo el día por ejemplo por acá no están pagando mucho *calculo de este chal* ahora casi me va a entrar 2.40 pongo un día de trabajo poniendo que no hago todo el tiempo sino yendo para arriba para abajo el día de trabajo esta 3 o 4 ahí me salen como que saliera este chal 10 o 8 dólares no mas ya con la ganancia pero eso si al ojo *no hay un registro* yo me hago un shigra me entra de la lana como 2 dólares y el tiempo que pasa me sale unos 5 dólares.

### ***Dependencia recursos económicos, técnicos y mercado***

- Más que certificado queremos el conocimiento, ¿cómo vender?, ¿cómo participar?, ¿cómo debemos cuidar artesanía?, no debemos desvalorizar, todo eso hemos tenido oportunidad, gracias a Dios en esos proyectos, o sea con esos cursos.
- Han recibido varios cursos de: liderazgo, salud, nutrición, para hacer pomadas y cosméticos pero no hay suficientes recursos, dependencia de recursos económicos.
- No hay suficientes borregos en esta comunidad, de los que tienen más que todo, yo de mi parte no tengo.
- Pero la gente tiene, cuando no hay suficiente son, cuatrito, tresito, doscito, pero la gente va a vender la lana. Lo que pasa es que la gente ya no hila, viendo a mi persona cuando no avanzo a hilar, me voy a vender. Esa lana cuesta 0.30\$ la libra, entonces ahí la gente de lo que no saben pagan de un saco, 5\$, o 4\$ la lana. Yo me voy a vender igual en Riobamba hay una señora que compra así, entonces la gente tiene desvalorizado la lana. Trasquilan, botan por ahí, algunos van a vender, otros cambian con alguna cosa. Peor lo guaguas cogen y por una funda de canguil saben cambiar. Pero mis hijas no hacen esas cosas. Ellos saben andar vendiendo sogas, lavacaras de esto, baldes. En esta comunidad no tenemos alpaca, los vecinos nos venden la lana. Si quisiéramos alpaca. Recientemente aquí abajo en Santa Anita recibieron llama, en Tambohuasi y en Tansapamba, aquí no recibimos.
- Individualmente teniendo sería bueno tener los propios animales como insumos para la artesanía. Pero para pastar así como haciendo organización para eso no hay hierba, por eso a veces no hacen tan bien y por eso nos complicamos.

- Si aprendiendo de eso mismo si me pudiera dedicar solo a la artesanía, o sea como dice la Paula no ponemos empeño uno mismo por eso es que a veces nosotras no podemos hacer. Más que todo no tenemos donde vender todos los días, así. Dejar, dejar no podríamos dejar los animales, unito o doscitos, siempre necesitamos, al borrego mismo para consumir la artesanía propia, siempre necesitamos la lana.
- **(Hombre tejedor, 75 años)** Estamos preparando para tejer anaco. No es para pedido es para uso personal, para mi mujer. Están trabajando con lana sintética. Salen unos seis anacos. Para aprender no más estamos haciendo, si sale bien para tejer. Tomamos la iniciativa porque de gana estaba ahí el hilo y la herramienta, todo comprado ahí. Teníamos desde cuando esto, ya han de ser unos cinco años que está esto botado. Andábamos trabajando en otro lado. En agricultura, pero ya no estamos trabajando en eso. Ahí estamos viendo a ver si podemos tejer.
- **(Hombre tejedor, 75 años)** Ahora es que viene esta lana sintética. Mejor era la lana de borrego. Se usa esto porque ya no tenemos borrego como más antes. Antes teníamos unos 30 o 40 borregos teníamos y salía bastante lana, la mujer hilaba, y nosotros tejíamos los ponchos, las bayetas, los anacos. Otra forma de tejer había. Todo era para autoconsumo.
- Bueno ahí no más nosotros tenemos coleccionado prendas, shigras guantes bufandas, otras artesanías el problema es que yo así mismo buscaba un mercado en donde entregar para el sustento de la familia o así como dicen las compañeras para nosotros era un anhelo para mi era un incentivo una vez yo aprendí a tejer y esos productos que no quede en la casa exportar o tener un mercado donde entregar mensualmente o semanalmente y eso nosotros no tenemos el mercado.
- Hay material pero nosotros compramos el material, hay suficiente pero nosotros compramos el material pero no tenemos como entregar, en donde entregar las prendas borrego tenemos aquí.
- Yo de mi parte así entre mí, aquí para vender no creo que sea de vender, ojalá los turistas nos lleven lo que estamos haciendo (más saludable) lo que es de antepasados.

- No tenemos fondos como organización. Hacer proyecto si se podría hacer, si hay como hacer pero nosotros mismo estamos usando la lana de oveja y vendiendo a 50 centavos y en eso fallamos por no coger eso y procesar estamos comprando.
- Paula, Escolástica, Amparito, en total 20 de 13 comunidades participaron Paula, Escolástica, Amparito, Hermelinda. Nos enseñaron solo en lana sintética, ahí hicimos: medias, guantes, gorras; enseñaban puntada con la idea de con el mercado para exportar pero lo que paso es que de varias comunidades no podía concentrar, no había coordinación, ellos solo para capacitar y de ahí es la idea y del grupo de mujeres salió la idea, las que ya han vendido pero ahí hemos quedado un poco para mejorar la calidad.
- Eso ya habíamos pensado en Riobamba la compañera Paula, la Escolástica, en Quito me tocó asumir a mí porque ellas no podían. Yo como coordinadora del grupo de tejedoras 20 mujeres y a más de eso queremos integrar a todos, por ejemplo me hacen pedido de chalinas, me hace pedido a Francia una chica en la exposición de la Universidad Católica, damos al mismo precio eso es lo que nos falta el estudio de mercadeo, pero no voy a avanzar a mandar, como tengo contactos con la unidad educativa pido y cojo y con eso envío porque como quien dice yo solita no avanzo, yo puedo hacer contacto pero ellos tienen que ya organizarse. La idea es que mejor de coger a otros lugares, el problema es que no hay quien teja, cada persona se encarga de cada área eso están encargados, yo tejo guante guantes otra persona otra cosa pero a veces con pedido reunimos y todos tejemos los mismo. Me pidieron por ejemplo en un correo pueden tejer las ballenas y no se como, como voy a crearme y me fui a Guamote y ellas se crearon, inventaron, ellas a lo menos son del páramo y mandamos 800 ballenas era un regalo a nivel de una ciudad de Francia. 084016641.

#### **Diferencia campo – ciudad**

- Ellos no entienden, ellos vienen a dar una charla, pero al criterio de la ciudad, pero en el campo no es eso. Y ahora actualmente estoy un poco colaborando con una ONG, se llama Cedis la Coordinación de Mujeres del CONAMU, estoy organizando un poco..., ellas me han pedido el apoyo de lo que estoy diciendo ahora. Me han dicho

bueno Elvira ¿dónde aprendiste esa..., dónde está escrito ese documento? Digo, no hay escrito, no hay si eso escribieran alguien, fuera mejor, magnifico, pero no hay. O sea ahí me dicen y ¿en qué basamos científicamente?, yo digo científico es ir donde los mayores. O sea los mayores cuentan, es lo más vivido. Ahí es donde que dicen, ¿cómo tienes la posibilidad de entrar? Les digo gracias a Dios, primero a mis padres, me han hecho enseñar a respetar a los mayores primero, segundo, entendernos la realidad de unos a otros y otro por lo menos “Buenas tardes”, “Buenos días”, no ,me ha faltado. Eso ha sido la acogida con los mayores. O sea eso es lo más fundamental, ahí dice bueno Elvira ahí necesitamos que nos apoye aunque seamos indígenas, pero si vivimos en la ciudad ya no conocemos. Y es verdad, digo yo vivo en una familia pobre, de dónde hemos nacido y la vida real de la comunidad es diferente de la ciudad.

- Los técnicos de la ONG son gente de afuera, son técnicos contratados y ellos no conocen la realidad. Son de la ciudad de Riobamba, de Ibarra, de Tulcán. Vienen extranjeros acompañados, pero los técnicos vienen de afuera, que no conocen del sector ahí es lo que hay fracaso. La ONG es de otro país con el apoyo de... Han venido de Inglaterra, España.
- Una mujer hace de todo, no es que solo cocina, con la ciudad que dice que todos somos iguales, el hombre y la mujer con lo de la equidad de género y en ese sentido vuelta las mujeres de la comunidades no sienten eso.
- Para mi la equidad de género es que piensan solamente en una actividad, es decir los roles de trabajo nada más. Para mi, veo que el hombre no ayuda, que no hace como un espacio de crítica, un espacio, es decir que no cumple un rol, una actividad, como que deja solo a la mujer. Hasta en ese punto yo le veo lo de equidad de género, porque ese concepto viene de la ciudad y no viene del campo o de la vivencia que hacen en las comunidades, eso si no ven. Ahí parece que como equidad de género piensan que ya asumen y dicen que las mujeres son igual que los hombres, pero no puede ser eso. Eso no es imposible pero no comparto porque en el campo si a mi me ponen a arar, o sea yo puedo arar pero la situación cosmológica, la cosmovisión indígena no es que la mujer puede arar, ¿por qué? Porque la mujer es la que fecunda y produce a sus hijos, la concepción indígena es de que la tierra con la

mujer es igualito. O sea la tierra produce, igual la mujer se fecunda y produce y todo lo demás. Por ejemplo la mujer en el periodo menstrual no puede entrar a la chakra a desherbar las papas porque no le produce una buena producción. Incluso la mujer es todo un sistema relacionado a la cosmovisión.

- La mujer no puede arar es porque cuando una mujer está arando hace un compacto, o sea la tierra también es mujer y la mujer también, entonces hay un choque, eso no puede una mujer arar. Es ese momento cuando está arando o haciendo todo ahí la mujer lo que puede hacer es poner la semilla, sembrar, eso sí puede, pero no puede arar. La mujer es la que pone la semilla en el wacho. Por ejemplo en eso sería la creencia, la ideología. Yo he hecho una experiencia de eso con mis hermanas, un año fuimos a arar con ganado y de ese día, del día que aramos el terreno, ahí ese año produjo, la producción te da, será por último, pero dio. Pero después al siguiente año, vayamos a sembrar ya no te produce. Eso dicen que es la maldición de Dios, porque la mujer no debía arar, tenía que arar el hombre, la creencia de los mayores.
- En las capacitaciones que nos han dado he conocido el término de equidad de género. En lo del movimiento indígena, en eso un poco yo entendía de la visión de la ciudad, ahí es donde hay un choque. Los técnicos vienen a enseñar, no aquí específicamente, pero en otras comunidades que yo he estado ahí enseñan de esa manera, y a las mujeres no les interesa eso. O sea que me importa. La gente oye, oye, oye, a veces por comida o lo que me brindan me voy a estar ahí. Pero que a uno impacte, o sea si te pones a contar de la vida real, o sea de mañana escuchaste a la Escolástica, ella dijo la verdad hay que decir esto, pero frente qué solución te das, ahí es el problema. No es un problema la equidad de género, no, no, es el problema eso, es la vida de la pareja. ¿Por qué se separan? Si yo le hago sacar eso, ella me va a decir porqué, serán los dos culpables, eso fuera un trabajo de otra manera, pero de equidad de género ¿de qué? Vienen hablar en teoría, pero en la práctica no es así, lo de fondo no es así.

### **Consecuencias de la intervención para el desarrollo**

- En mi comunidad las ONG si nos han hecho daño. Primero no hace un trabajo partiendo desde la realidad, no ve qué necesidad lo tiene, o sea eso es lo primero. Un

ejemplo no más, vino una ONG, Sultana de Chimborazo, vino, dijo demos cuyes, pero sin hacer estudio de cuyes. Ya dimos conejos, cogieron el conejo, el cuy y el borrego cogieron cada uno, peor no supieron por donde iniciar, ni como entregar. No planificaron, no hicieron, no dijeron bueno sí querrán. Las mujeres en el campo tienen cuyes, conejos, saben cuidar, saben dar de comer, hasta saben curar.

- La falla es que a las personas que tienen cuy, quieren darles mismo cuy. ¿Qué cambios habrían si es que ellos hubieran dado por lo menos el cuy deberían decir: 'bueno tienen que organizarse de esta manera, a sí tienen que hacer los pozos, ahí en ese pozo vamos a poner los cuyes, de esta manera tienen que registrar'. Esta capacitación no hubo, llegaron y entregan sin hacer el estudio, después dicen que van a venir cada semana, después de quince días van a hacer desparasitar, vacunar y no vienen. Ahí faltó el seguimiento.
- Yo me fui a una experiencia en Bolivia, en Perú, en Puno a los 3800 sobre el nivel del mar. En Juliaca a lado no más. Es más frío que aquí. Ahí hacen un concurso de animales, trayendo ganado, alpaca, llamas, chanchos, todo traen. Pero la alfalfa es de este porte (pequeña), pero ¿qué le dan de premio?, la semilla de alfalfa o sea no es la lógica, en vez de dar la alfalfa yo me voy a sembrar una planta nativa del lugar, en vez de dar alfalfa y eso hizo un grupo de ONG, digo: ¿qué técnica? Aquí también vinieron a hacer eso porque vinieron a dar el pasto milin, está bien, nuestro terreno, usted ve, planito casi. Por ejemplo ahí ¿qué planta sembraríamos?, por ejemplo retamuliz y eso se da a los cuyes y conejos y con eso hacen más el peso y más gordos y eso es más propio de aquí. Y nos dan todas esas cosas, no vinieron a dar un cuy, conejos y nos dieron la semilla de alfalfa.
- Nunca hemos recibido plata para hacer lo que nosotros creemos, eso no ha existido. Mejor cuando han venido, los técnicos van llevando todo el dinero del proyecto. Es que veré, disqué hacen un proyecto, entregan, viene un montón, ni sé cuanto, pero después viene detallado para el técnico la mayor parte. Y la mínima gotita de parte, para la gente. O sea ganan a costillas de quiénes, de los pobres, de lo que nosotros hemos mismo dado. Por ejemplo, es una experiencia

### ***División y desarticulación de la Organización comunitaria***

- Casi no. Lo que pasa es que vienen a destruir, a debilitar mejor, en vez de estar unificando. Por ejemplo, qué nos ha hecho. Nosotras éramos 80 mujeres e invitamos a todas las mujeres en una de esas una ONG, se llama que es con los del agua, vinieron y dijeron a todas las mujeres del canal de riego les dieron un crédito. Nos dividieron. Y pese a eso la organización de mujeres dijeron no, nosotras tenemos jurídicamente somos socios fundadores y no vamos a retirar. Solo a ellas se les dio y a las otras ¿dónde quedamos? Entonces esa es una división que hacen, eso es una separación, una discriminación que hacen, ahí las otras mujeres dicen bueno nosotras que no tenemos ni agua, nada pero vamos a ver donde sembramos, lógica del pensamiento a lo contrario. Y ahí es donde que rompe. Dijimos bueno, es por eso que hemos creado, no reglas de acuerdo al reglamento interno de las mujeres, hemos dicho bueno, las mujeres que fueron a ese proyecto que se fueran, pero no vamos a dar ni una planta, porque aquí teníamos un vivero forestal y no le dimos la planta y ahora andan diciendo de gana me fui. El préstamo que cogieron, algunas disque pagan, algunas no es que pagan, mejor no se asoma el dinero. No queda ya casi nada de este proyecto. Y por ejemplo las mujeres que se quedaron con nosotras en cada una de las parcelas que llevaron las plantitas por lo menos tienen, dependiendo de la etapa. Incluso las mujeres llevaron de aquí, cada una tiene lumbricultura en su casa, cuando dicen que van a comprar el abono de lombrices, un carro viene a llevar, dice necesitamos, 10 o 5, vienen trayendo a dejar aquí y de aquí mandamos cargando para vender. Y de ahí cada quien coge. Por ejemplo de su casa vienen trayendo unos 10, de los diez sacos vienen trayendo unos diez ellas a la organización y de ahí ya van cogiendo con su platita por lo menos para autofinanciarse para la casa. Eso hacemos. Es un ingreso.
- Algunos si son comprados, pero algunos vuelta ha sido hecho con nuestra mano, tanto hilamos y tinteamos, así hicimos como dice la compañera, hicimos un poco de curso y por eso gracias a Dios nosotros, más que todo a veces cierto es que nosotros no ponemos empeño para hacer en eso, siempre en el campo, es que no avanzamos más que todo, siempre en el campo decimos ya he de hacer por aquí, por allí, y a veces no se alcanza y por el descuido más, ahí no se alcanza.

- De mi parte, como usted sabe, el trabajo de muestras mujeres es primerito en la casa. Cuidar a los hijos, cocinar, todo y después lavar. De ahí estar en la casa con los animales, hacer en el campo granitos o deseherbar, saumar o sembrar lo que sea, eso. De ahí vuelta algunos días como siempre los muchachos van al colegio o a la escuela a veces a la minga y a las reuniones y con eso pasamos tiempo. O de repente a sí, yo aunque haga o no haga cuando hay las sesiones, aunque para hacer o no hacer, siempre voy llevando el tejido, cuando no me da pereza. De ahí igualmente, usted sabe que en el campo si es cansancio y ya en las tardes cuando llegamos a la casa ya cocinamos, merendamos a veces ya dormimos. Yo de mi parte las tardes ya no hago nada, más que todo. A veces ya se cansa en el campo ya, toca estar trabajando, andando de aquí para allá, que a las mingas, a las sesiones ya se cansa. Uno también tiene que descansar para el siguiente día levantarse breve para mandar a nuestros hijos breve a clases y al colegio y a la escuela. Yo en mis manos ahorita tengo tres, pero fuera de mi casa están viviendo 4 en Quito. Tres son casados y uno es soltero, el soltero está estudiando. Mi marido ya no vive conmigo va a ser dos años en este diciembre, se fue con la otra. Como soy sola soy padre y madre y para mis hijos también.
- Ahí vienen las cosas, todo está relacionado en cadena, nada está separado, por ejemplo usted verá, la gente no es que bueno me dedico, solo voy a hacer artesanía y quien me da cocinando, o sea tienen varias actividades. Yo no me puedo dedicar solo en tejido, porque quien me da de comer, quien trabaja la chakra. A veces yo viendo en otra palabra los de Imbabura, los de Peguche que usted dice, ellos no dedican a la tierra.

## **6.2 Anexos fotográficos<sup>40</sup>**

---

<sup>40</sup> Las fotografías fueron proporcionadas por Elvira Miñarcaja, dirigente de la comunidad de Pulinguí, en el año 2008.



Imagen 5: Niño y ovejas de las comunidades de la FOCIFCH



Imagen 6: Mujer seleccionando lana.



Imagen 7: Mujeres seleccionando lana



Imagen 8: Mujer kichwa puruhá hilando



Imagen 9: Mujer kichwa puruhá hilando



Imagen 10: Mujeres kichwas puruháes hilando



Imagen11: Mujer kichwa puruhá hilando



Imagen 12: Mujer kichwa puruhá hilando



Imagen 13: Mujer kichwa puruhá de la comunidad de Pulinguí tejiendo



Imagen 14: Hombre tejedor de las comunidades de la FOCIFCH



Imagen 15: Telar antiguo de las comunidades de la FOCIFCH



Imagen 16: Poncho tejido con lana de borrego en telar antiguo



Imagen 17: Vestimenta tradicional femenina de la cultura kichwa puruhá – Casa de la Cultura Riobamba