

Identidades fronterizas: intersticios y pluralidades en la construcción identitaria de las comunas étnicas de Manglaralto, Ecuador*

Marie-Therese Lager

Escuela Superior Politécnica del Litoral (Espol), Ecuador

<https://doi.org/10.7440/antipoda57.2024.02>

Cómo citar este artículo: Lager, Marie-Therese. 2024. "Identidades fronterizas: intersticios y pluralidades en la construcción identitaria de las comunas étnicas de Manglaralto, Ecuador". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* 57: 23-46. <https://doi.org/10.7440/antipoda57.2024.02>

Recibido: 15 de octubre de 2023; aceptado: 15 de abril de 2024; modificado: 7 de junio de 2024.

Resumen: el objetivo de este artículo es mostrar que las categorías sociales de lo *indígena* y de lo *blanco-mestizo* son esencialistas, reduccionistas y, por lo tanto, insuficientes para agrupar en ellas las diversas expresiones identitarias que existen. Como consecuencia de esto, se propone una nueva categoría: lo *fronterizo*, que se comprende a partir de líneas fluidas e intercambiables, como un intento de conjugar los opuestos y dismantelar los binarismos existentes para, de esta manera, poder captar la diversidad social multifacética de diferentes expresiones socioculturales. Aquello se ejemplifica mediante un caso concreto: las comunas étnicas de la parroquia de Manglaralto, situadas en la provincia de Santa Elena, Ecuador. Agrícolas antes, hoy han sido convertidas en lugares turísticos, conocidos a nivel internacional. A estas comunas se les niega el reconocimiento de su identidad étnica, resultado de las aculturaciones que han vivido a lo largo de varios períodos históricos. Sus miembros son declarados indígenas aculturados o cholos, porque son demasiado

* El artículo es resultado de mi investigación doctoral "Autonomía y resistencia de las comunas étnicas de la Costa del Ecuador. El modo de vida comunitario: ¿una propuesta decolonial?", que me permitió obtener el título de doctora en Antropología Sociocultural, otorgado por la Universidad Autónoma de Barcelona. Dicha investigación no recibió financiación externa. La investigación doctoral se realizó entre 2018 y 2022 pero le preceden los años de investigación para mi tesis de maestría (2014-2016), denominada "Montañita. Una comuna entre territorio, identidad y turismo", la cual fue evaluada por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), Ecuador. Esta misma tesis fue publicada por la editorial Abya Yala en 2016. El trabajo no contó con un comité ético, aunque cumplió con el consentimiento de los actores sociales que formaron parte de esta investigación. En el caso de las entrevistas, se solicitó un consentimiento verbal a los participantes. Además, a lo largo de esta monografía, se decidió mantener el anonimato de las personas entrevistadas. El análisis se ajustó a las normas éticas de una investigación empírica, en el marco de la antropología sociocultural, así, este artículo cumple con las políticas éticas requeridas en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*.

mestizos para ser indígenas y demasiado indígenas para ser mestizos. Para el trabajo etnográfico, durante un lapso de más de cuatro años, se utilizaron métodos cualitativos, como las observaciones participantes, las conversaciones informales y las entrevistas semiestructuradas. Los datos levantados y analizados más adelante mostraron cómo estas comunidades, por medio de una negociación constante con el mundo de los blanco-mestizos, adquieren autonomía aun en relaciones de profundas dependencias. Se muestra cómo actúan desde un intersticio, un espacio intermedio, que dificulta otorgarles un lugar dentro de las categorías sociales existentes. Con ello, se hace evidente la necesidad de pensar en nuevas categorías sociales fuera de los binarismos.

Palabras clave: comunidades étnicas, costa ecuatoriana, esencialismo, etnografía, identidades, intersticios.

Border Identities: Interstices and Pluralities in the Identity Construction of the Ethnic Communes of Manglaralto, Ecuador

Abstract: This article demonstrates that the social categories of *indigenous* and *white-mestizo* are essentialist, reductionist, and therefore insufficient to encompass the diverse expressions of identity that exist. Understood through fluid and interchangeable lines, a new category is proposed: the *border identity*. Exemplified through the ethnic communes of the parish of Manglaralto, in the province of Santa Elena, Ecuador, this new category is intended to reconcile opposites and dismantle existing binaries to better capture the multifaceted social diversity of different sociocultural expressions. Previously agricultural, these communes have been transformed into internationally known tourist destinations, while being denied recognition of their ethnic identity due to the acculturations they have been subject to through various historical periods. Their members are labeled as acculturated indigenous or *cholos*, too mestizo to be considered indigenous and too indigenous to be considered mestizo. Qualitative methods such as participant observations, informal conversations, and semi-structured interviews were used for the ethnographic work spanning more than four years. The data collected and analyzed data showed how these communities, through constant negotiation with the white-mestizo world, achieve autonomy even within deeply dependent relationships. The study illustrates how they operate from an interstice, an intermediate space, which complicates their placement within existing social categories, underscoring the need to conceptualize new social categories beyond traditional binaries.

Keywords: Ecuadorian coast, essentialism, ethnic communities, ethnography, identities, interstices.

Identidades fronteiriças: interstícios e pluralidades na construção da identidade nas comunidades étnicas de Manglaralto, Equador

Resumo: o objetivo deste artigo é mostrar que as categorias sociais do *indígena* e do *branco-mestiço* são essencialistas, reducionistas e, portanto, insuficientes para agrupar as diversas expressões identitárias existentes. Como consequência, propõe-se uma nova categoria: o *fronteiriço*, que é entendido a partir de linhas fluidas e intercambiáveis, como tentativa de conjugar opostos e desfazer os binarismos existentes a fim de capturar a diversidade social multifacetada de diferentes expressões socioculturais. Isso é exemplificado por um caso concreto: as comunidades étnicas da paróquia de Manglaralto, localizadas na província de Santa Elena, Equador. Antes agrícolas, hoje elas foram convertidas em locais turísticos conhecidos internacionalmente. A essas comunidades é negado o reconhecimento de sua identidade étnica, resultado da aculturação que sofreram ao longo de vários períodos históricos. Seus membros são declarados indígenas aculturados ou *cholos*, porque são mestiços demais para serem indígenas e indígenas demais para serem mestiços. Para o trabalho etnográfico, em um período de mais de quatro anos, foram usados métodos qualitativos, como observações participantes, conversas informais e entrevistas semiestruturadas. Os dados coletados e analisados a seguir mostram como essas comunidades, por meio da negociação constante com o mundo dos brancos e mestiços, adquirem autonomia mesmo em relacionamentos profundamente dependentes. Evidencia-se como elas agem a partir de um interstício, um espaço intermediário, que torna difícil a atribuição de um lugar dentro das categorias sociais existentes. Com isso, fica evidente a necessidade de se pensar em novas categorias sociais fora dos binarismos.

Palavras-chave: comunidades étnicas, essencialismo, etnografia, identidades, interstícios, litoral equatoriano.

Trabajo con las comunidades étnicas situadas en la parroquia de Manglaralto, provincia de Santa Elena (Ecuador), hace más de diez años, tiempo en el que he vivido en sus territorios. Acercarme desde mi propia subjetividad a la lógica interna de estas comunidades y comprender la persistencia de estas colectividades y su posicionamiento territorial, que parte de la época colonial, ha sido el propósito de mi investigación magistral y doctoral. Desde 2008, cuando llegué por primera vez a esta zona (en calidad de mochilera que visitaba a las comunidades), he podido percibir las transformaciones drásticas que han vivido las comunas a causa de un turismo en expansión. Más allá de las privatizaciones territoriales y del surgimiento de grandes ciudadelas a lo largo de

la fila costera, los crecientes negocios, tanto por el lado de los inversionistas extranjeros o nacionales, como de nativos de la zona, han sido otras transformaciones (la construcción de sus casas con cemento en vez de caña y madera, la cementación de las vías, entre otras), que convirtieron a estas comunas, antes rurales-agrícolas, en zonas urbanizadas.

Figura 1. Provincia de Santa Elena, Ecuador



Fuente: Zulaica y Álvarez (2017, 216).

Montañita, comuna que se convertiría en mi casa durante varios años, se presentó a mi llegada como un pequeño pueblo *hippie* para surfistas nacionales e internacionales. En ese entonces, las calles aún de tierra y los techos de paja toquilla me transmitieron un ambiente rural-exótico, incluso paradisíaco. Con el tiempo comencé a darme cuenta de que detrás de este pueblo turístico se escondían redes familiares extensas y que entre ellas existía la transmisión de una historia colectiva, ligada a un posicionamiento territorial ininterrumpido desde tiempos precoloniales. Detrás de estas redes extensas, presididas por linajes de parentesco y de una historia colectivamente compartida, había una población que se autodenominaba *nativa*.

Aunque a primera vista sus prácticas, alimentación o vestimenta no constituyen un distintivo frente al mundo blanco mestizo, sus rasgos fenotípicos revelan un linaje directo con la antigua población indígena denominada guancavilca. Al mirar tras los bastidores, esta población nativa, que ha creado redes de parentesco entre las comunas vecinas, se organiza y administra de manera colectiva en cabildos presididos por una directiva elegida anualmente. Las comunidades de Santa Elena son étnicas, debido a las características ya señaladas, a un linaje relacionado en forma directa con la población precolombina, a una historia colectiva compartida y a un posicionamiento territorial ininterrumpido. Sin embargo, más allá de los rasgos fenotípicos, lo descrito no aparece como una cualidad visible que ayude a justificar su etnicidad.

Lo étnico y lo indígena, al igual que lo blanco-mestizo, aparecen como categorías sociales para clasificar y ordenar el mundo. Las categorías sociales tienen la función de agrupar la diversidad humana para que, por medio de ellas, encontremos un orden y un sentido a lo que tenemos frente a nuestros ojos. A las categorías se adscriben propiedades y significados de tipo simplificado y reduccionista. En este contexto, lo étnico es asumido como un fenómeno inmutable “cuya particularidad consiste en flotar por encima de los procesos históricos” (Rivera 1998, 59). Con esto se refiere a una concepción que tiene como base la idea de una esencia étnica, que se mantiene inmutable a lo largo del tiempo. Al igual que lo indígena, desde el imaginario dominante, hasta finales del siglo XX, las comunidades étnicas fueron concebidas como formas de vida alternativas al mundo global hegemónico. Como un “fenómeno unitario” (Álvarez 2016), que celebra la lógica colectiva y excluye u oculta los intereses personales.

De acuerdo con este contexto no es sorprendente que las comunidades de Manglaralto, asentadas —a raíz de la expansión turística— en una trama de cualidades y características propias del mundo global capitalista, no coincidan con el imaginario dominante. A sus habitantes se les niega su etnicidad y por ende aquellos derechos constitucionales que corresponden a los grupos étnicos, respecto a la defensa y salvaguardia de sus tierras ancestrales. Además, al no ser considerados étnicos o indígenas, ni mestizos (debido a sus rasgos fenotípicos e historia colectiva), son situados en una posición periférica, en un limbo categorial. Esto ha sido tema de varias investigaciones (Álvarez 2016; Bazurco 2005) que ilustran la situación actual de las comunas respecto a su construcción identitaria. Fueron identificadas como “colectivos sin nombre” (Álvarez 2016) o como “eticidades marginales” (Bazurco 2005), con la intención de visibilizar esta problemática y determinar un calificativo para asignarles un espacio.

Partiendo de este lugar periférico o espacio liminal entre categorías (el indígena y el mestizo), en el cual se sitúan las comunidades, la intención de este escrito es abordar una discusión basada en dos escenarios: el escenario empírico, las comunas y sus prácticas, que nos muestran: a) que las categorías sociales existentes quedan cortas ante las expresiones socioculturales diversas de estas comunidades; y b) que las características asignadas al mundo indígena son simplificadas y reduccionistas. Por otro lado, el escenario teórico-epistémico que plantea: a) revisar críticamente

la concepción de identidades esencialistas; y b) proponer desde lo epistémico posibles soluciones para estas problemáticas evidentes y la intención de abrir un nuevo espacio, en el cual las comunas puedan renegociar su identidad y resituarse en un lugar que no es el del alterno-colonial.

En este sentido, el objetivo de este escrito es mostrar que las categorías sociales, como son lo indígena y lo blanco-mestizo, son esencialistas, reduccionistas y, en esa medida, insuficientes para agrupar en ellas las expresiones identitarias que existen. Como consecuencia, se propone la categoría lo *fronterizo*, que se comprende a partir de líneas fluidas e intercambiables, como un esfuerzo por captar la diversidad social multifacética de diferentes expresiones socioculturales.

Mi compromiso ético —presente a lo largo de este trabajo investigativo— ha sido apreciar a los comuneros como coautores, con el propósito de mantener una interacción horizontal entre el investigador y los actores sociales. Por otro lado, la redacción en primera persona en este escrito es un intento por revelar el lugar desde donde se levantaron y analizaron los datos, y desde donde se están escribiendo estas páginas. Teniendo en cuenta a Geertz (2000), los resultados de la investigación etnográfica surgen de las interpretaciones propias del investigador. Por ello, se considera indispensable aclarar el lugar desde el que se está hablando.

Cuando llegué por primera vez a la comuna Montañita yo era una *gringa* que desconocía el castellano y las realidades, problemáticas y estructuras internas, no solamente de esta comunidad sino de toda la región y del país. A partir de este momento me sumergí en la vida comunitaria, lo cual me ayudó a tejer amistades y relaciones sociales con nativos comuneros y residentes no comunales, a lo largo de los años. Esta nueva realidad en la que me encontré inmersa hizo que me alejara de mi burbuja occidental europea. En ese momento surgió mi objetivo personal de revisar y entender, con una mirada crítica, los proyectos políticos, las luchas y la praxis social, que emergen de las comunas de Santa Elena.

Los datos empíricos recopilados, que constituyen parte central de este ensayo, se levantaron por medio de aproximaciones cualitativas, la observación participante¹, la entrevista semiestructurada² y un sinnúmero de conversaciones informales durante mi investigación doctoral entre 2018 y 2022, en las comunas de Montañita, Olón y Libertador Bolívar. Pero cabe recalcar que la capacidad interpretativa con la que se trató de dar sentido a lo observado, escuchado y experimentado resultó, como se mencionó, de un entramado de cercanías, distancias, idas y vueltas, que han tejido

1 Consiste en el *estar allí*, residir con la población, en una observación sistemática de las actividades diarias de un grupo social determinado.

2 Durante 2018 y 2022 se aplicaron 98 entrevistas semiestructuradas a nativos comuneros, líderes comunales, residentes nacionales y extranjeros y funcionarios públicos. Respecto a la elección de los entrevistados, se intentó mantener un equilibrio entre el género masculino y femenino, además de incluir las voces de las nuevas generaciones comunales: los jóvenes. Líderes comunales, a quienes he tenido más cerca a lo largo de los años, me ayudaron a expandir mi red de contactos para poder llevar a cabo las entrevistas. Antes de cada una se solicitó el consentimiento verbal de parte de los participantes. Como algunas entrevistas comparten información sensible, para proteger la identidad de los entrevistados, en este escrito se ha decidido mantener su anonimato.

mi convivencia con las comunidades a lo largo de los últimos dieciséis años. Este escenario fue el que sensibilizó mi mirada, me permitió leer entre líneas y percibir lo que parece invisible a primera vista.

El artículo se divide en seis secciones. Inicia con un breve recorrido sobre el contexto histórico de las comunidades de Santa Elena, que comienza en la época colonial hasta la actualidad. La adaptación hacia parámetros culturales dominantes implicó la pérdida de elementos culturales que pudieran aludir a una identidad étnica. En este contexto, se abre una discusión acerca de las categorías sociales y su carácter reduccionista y esencialista. Luego, partiendo del caso de las comunas de Manglaralto, se habla de la *politización de la cultura*, su necesidad de adaptarse al imaginario predominante de lo que significa ser indígena para que sus derechos territoriales sean reconocidos. Finalmente, los últimos tres apartados tienen como objetivo contribuir con propuestas concretas a la incorporación de nuevas perspectivas y conceptualizaciones. Esto desde los intersticios, la situacionalidad y la identidad fronteriza, conceptos que ayudan a comprender la identidad a partir de un carácter fluido y cambiante. Se ejemplifica con el caso de Montañita y su capacidad de preservar su autonomía en un contexto de profundas dependencias, creadas a raíz de la industria del turismo.

De la agricultura al turismo: las comunas de Manglaralto a lo largo del tiempo

Las comunas de Santa Elena tienen una larga tradición de “occidentalización”, iniciada en la época colonial. Silvia Álvarez (2001) determinó que la adaptación a la cultura dominante (lengua, vestimenta, prácticas económicas) es un mecanismo de resistencia, porque les permitió a las comunidades étnicas negociar con los colonizadores. Como resultado, lograron preservar —en gran parte— sus tierras ancestrales, expropiadas por la Corona española. Tras vivir en recintos hasta los años treinta, asumieron la personería jurídica de *comunas*, derivada de la Ley de Organización y Régimen de Comunas³ en 1937. Esta ley les otorga a las comunidades autonomía territorial y prohíbe la venta y mercantilización de las tierras comunales con la finalidad de salvaguardar su espacio sociocultural (Álvarez 2001).

A partir de los años setenta, debido a usurpaciones territoriales provenientes de actores externos, las comunas se organizaron internamente, formaron cabildos y asociaciones, y comenzaron a celebrar asambleas mensuales entre los habitantes nativos (Lager 2022). Antes de que iniciara el turismo, a comienzos del siglo XXI, los comuneros vivían en condiciones precarias. Un período de sequía que duró más de diez años imposibilitó la economía agrícola. Sus tierras quedaron baldías y aquellos comuneros que tuvieron capital económico migraron a las ciudades cercanas para vender su mano de obra (Álvarez 2001). Luego, en los años noventa, con pasos

3 Congreso Nacional (1937, 30 de julio). Codificación de la Ley de Organización y Régimen de las Comunas (Decreto Supremo 142). <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2008/6614.pdf>

lentos pero seguros, se comenzó a instalar la industria turística en las comunidades de Manglaralto. Primero en la comuna Montañita, seguido por la comuna Olón. Hoy, estas dos, comparadas con las otras dieciséis comunas que conforman la parroquia, tienen mayor afluencia turística.

El turismo, visto como solución a los problemas económicos de los países del tercer mundo, es promocionado como una industria *multiplicadora*, porque impulsa el desarrollo y la modernización de los sectores urbanos y rurales, atrae inversión privada y extranjera (Cañada y Gascón 2016; Salvà 2011). En 2018, en Ecuador, el turismo era la tercera fuente de ingresos no petroleros, luego del banano y de la industria del camarón, aunque durante 2020, tras la pandemia de la covid-19, se convirtió en la sexta fuente de ingreso no petrolero. El país había generado entradas económicas por 705 millones de dólares (Lager 2023).

En este contexto, por medio de la industria turística, las comunas comenzaron a insertarse en una economía global capitalista. Su población hoy en día vive en su mayoría del turismo. Son propietarios de pequeños o medianos negocios, arrendadores de viviendas o venden su mano de obra en el sector turístico. Las comunas se convirtieron en espacios turísticos para responder a los *tourist gaze* (Urry 2005) de la época. Es poco lo que se recuerda hoy en día de la comuna rural y del ambiente *hippie*. Lo que prevalece actualmente son las grandes ciudadelas privadas y condominios habitados en su mayoría por estadounidenses y canadienses retirados, así como una amplia gama gastronómica, establecimientos principalmente dirigidos por extranjeros (Lager 2022).

30

La constitución de lo étnico a partir de una mirada esencialista

Fue durante mi trabajo de campo en la comuna Montañita cuando me encontré con un abogado de Guayaquil, residente de Montañita, para conversar con él sobre asuntos jurídicos relacionados con la defensa territorial. Nos reunimos en un mirador y contemplamos la vista a la comuna. En ese momento, me preguntaba si creía que este lugar conservaba sus rasgos culturales y si había visto a alguien allí con el aspecto que identificara a alguna etnia. Parecía una pregunta retórica, pues su respuesta fue: “No. Pero sí lo ves en la sierra, por ejemplo. [Entonces se debería] beneficiar a las verdaderas comunas. Las que de verdad están preservando su cultura y su etnia” (entrevista con abogado, comuna de Montañita 2021).

Este testimonio representa una retórica en común: “La interpretación étnica de occidente” (Rivera 2003, 385). Una interpretación que, según el autor, solo reconoce lo étnico en entidades invariables y eternas. En este sentido, el ser indígena conlleva un bagaje de características esencialistas que condicionan el imaginario dominante⁴.

4 Esencialismo se refiere al proceso por medio del cual se adscriben ciertas características a un grupo social específico. Estas características fijas, estáticas e inamovibles tienen como base estereotipos a partir de los cuales se predice el comportamiento y la actitud de las personas (Kurzweily, Fernana y Ngum 2020).

Lo étnico es asumido como un fenómeno que lleva una forma de vida totalmente distinta a la urbana-moderna-capitalista. De acuerdo con este imaginario, lo que legitima la *indigenidad* son particularidades basadas en el exotismo y el folclor. Lo étnico obtiene valor y reconocimiento en el momento de presentar, mediante marcadores específicos, un modo de vida exótico, considerado así desde la mirada dominante. Estos marcadores, que tienen una carga simbólica, responden a un *esencialismo exotizante (exotising essentialism)*, “algo por lo que los antropólogos fueron criticados durante mucho tiempo; y sigue resonando hoy en día en el etnoturismo, donde el esencialismo funciona simultáneamente para valorar y degradar a quienes están sujetos a la mirada turística” (Kurzweily, Fernana y Ngum 2020, 69)⁵.

Para Esteva (2015), una de las cualidades principales del mundo indígena es la *comunalidad*, como eje estratégico, surgido del mundo campesino/indígena, que permite construir una alternativa para el proyecto civilizatorio. Comunalidad significa lo comunitario frente a los intereses personales, un apego a la naturaleza de cara a las explotaciones, una espiritualidad en contraste al pensamiento racional y una organización colectiva fundamentada en la preservación de sus bienes comunitarios respecto a las privatizaciones y fraccionamientos territoriales. En resumen, los grupos sociales del mundo indígena parecen ser alternativas al modelo hegemónico, presentados sobre la base de características estables, fijadas y demarcadas.

Diferente a un reconocimiento de expresiones múltiples y diversas, ordenamos nuestro mundo con base en diferencias creadas socialmente y situadas en una red de oposiciones binarias. Es decir, el mundo se percibe como una calificación dual; pares opuestos que se sienten en pura confrontación. Así, Hall (2010) determina que la identificación propia se genera con la diferenciación, en confrontación con aquello que es *Otro*. “Necesitamos la ‘diferencia’ porque solo podemos construir significado a través del diálogo con el ‘Otro’” (Hall 2010, 420). En referencia a Hall, Mignolo (2015) parte de la categoría analítica de modernidad/colonialidad, siendo la modernidad la representación del carácter universal totalitario del sistema mundo. La lógica modernizadora universal se origina en la colonización latinoamericana y se localiza en el hemisferio norte, mientras que la colonialidad representa la otra cara de la moneda, el lugar en donde se asienta *lo otro*, declarado subalterno. Pone énfasis en la división entre lo moderno y lo colonial, refiriéndose a la invisibilización de lo colonial, por el hecho de que la lógica eurocéntrica es entendida como universal y se impone sobre toda lógica alterna. Pero, aunque exista esta aparente división, el autor plantea que la modernidad es correlacional a la colonialidad y que la modernidad no puede existir sin la colonialidad. En este caso, los significados asignados al *uno* y al *otro* aparecen de forma dialógica y entre las diferencias constituidas. Pero este diálogo no se lleva a cabo desde una horizontalidad, sino desde una jerarquización profunda, que tiene su origen en el tiempo colonial y proclama la superioridad del mestizo-blanco. Así, con base en las proclamaciones eurocéntricas se generan las

5 Traducción libre. Todas las traducciones de textos diferentes al español son propias.

atribuciones y significados de aquellos concebidos como *otros*, que sitúan, por lo tanto, a este *otro* en una posición inferior y subordinada.

Hablamos de un sistema de clasificación que solidifica su orden jerárquico a partir de categorías, clases y grupos sociales. A ellos se les adscriben características reduccionistas desde las que se quiere ordenar la diversidad social existente; es decir, clasificar la infinita variedad de fenómenos culturales y sociales dentro de una cuadrícula establecida. De esta manera, la identidad de las personas y grupos sociales es reducida a unos pocos estereotipos, sea biológicos o culturales, los que a su vez fomentan límites sociales que crean similitudes y diferencias aparentes. Conforman, por lo tanto, tierra fértil para políticas y prácticas de exclusión, basadas en discursos nacionalistas. Se mantiene vigente la idea de una comunidad imaginada —homogénea internamente— frente a las amenazas de lo extraño. Sin embargo, así detallan Kurzweily, Fernana y Ngum (2020) el esencialismo político que no siempre ni necesariamente tiene que ser destructivo. Por el contrario, facilita una movilización colectiva y un accionar en conjunto.

La politización de lo étnico y el esencialismo exótico

32 ■ Las comunas, al ser grupos sociales, no son consideradas indígenas por ser demasiado mestizas, ni son mestizas por ser demasiado *otras*, se encuentran en una posición subordinada, resultado de la devaluación de la carga simbólica que tienen ciertos contenidos étnicos (Bazurco 2005). Las comunas, por haber perdido aquellos marcadores que aluden a su identidad étnica, convirtieron a sus miembros en *cholos*, una clasificación con connotación despectiva, que demarca la *otredad* frente a los blanco-mestizos. Con esta clasificación se pretendía reafirmar las fronteras simbólicas y crear una separación tajante entre el polo dominante del blanco-mestizo y su opuesto. Esto, en un contexto que no admitía situar a las comunas, aunque sus integrantes fueron vistos como otros, dentro de las categorías *puras* existentes. El cholo, como categoría emergente, puede ser comprendido como intento de estabilizar el orden social, al asignarle un sitio, con líneas (fronteras éticas) claramente definidas, a aquello que se había ubicado fuera del lugar. De este modo, Hall (2010) señala que lo que desestabiliza la cultura es la materia que se encuentra fuera del lugar, “la tierra en el jardín está bien, pero en la habitación es ‘asunto fuera de lugar’, un signo de contaminación, de fronteras simbólicas que están siendo violadas, de tabúes rotos” (421).

Los movimientos indígenas de los años noventa contrajeron la reformulación constitucional y el reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, enmarcados en la actual Constitución de 2008. Se “promueve alcanzar la interculturalidad como principio rector de diálogo en la diversidad social” (Álvarez 2016, 289), preservando y salvaguardando el patrimonio cultural de los pueblos y nacionalidades étnicas. A la plurinacionalidad ecuatoriana precede el proceso de *democratización cultural*, que nace en la década de 1970, cuando se dio un giro

cultural y el posicionamiento del *culturalismo*⁶. A partir de este momento las desigualdades fueron subsumidas por preocupaciones en torno a la diferencia cultural (Reygadas 2007, 350, en Restrepo 2012, 49), vinculadas a políticas progresistas que proclamaban un desarrollo cultural. Las iniciativas políticas y los proyectos estaban enfocados en el *rescate cultural*, un *desarrollo con identidad*, un *desarrollo sustentable* y un *desarrollo cultural*.

En la costa ecuatoriana, en los años noventa, pero con mayor intensidad desde 2008, se gestionaron actividades que apuntaban a la gestión del patrimonio cultural y natural, en relación con el mercado turístico. En algunas comunidades de la zona se promovía un turismo comunitario asentado en la triada identidad, mercado y recreación histórica, bajo parámetros folclóricos que respondían a expectativas occidentales. A estas actividades y recursos que fueron proporcionados, lograron acceder solo aquellas comunas que reivindicaron su identidad étnica, fundamentadas en el imaginario dominante (Álvarez 2016).

Paralelamente a las políticas culturales, lo cultural se empezó a politizar. La “politización de la cultura” (Restrepo 2012, 36) aparece cuando las manifestaciones culturales de los grupos étnicos sostienen su otredad, al visibilizar su diferencia ante el blanco-mestizo y convertirlo en un recurso que sirve para trazar políticas, que luego se conectan con las luchas de organizaciones indígenas y ambientalistas. La Constitución otorga un reconocimiento a los pueblos indígenas como una forma ancestral de organización colectiva y le da importancia al eje ancestral-cultural, al respetar su posicionamiento territorial ininterrumpido (Constitución del Ecuador 2008)⁷.

Bajo este horizonte, para acceder a los derechos constitucionales, las comunas iniciaron un proceso de reivindicación de su identidad étnica basada en características esencialistas. Entre sus habitantes, la etnicidad se ha vuelto un indicador para generar estrategias de acción y defensa frente a los conflictos territoriales. “La ancestralidad es nuestro bastión de lucha definida. [Es necesario] para el tema de la lucha” (entrevista con comunero, Montañita 2021). Sin embargo, asumir parámetros culturales distintos a los de la cultura dominante, en un sistema vertical conformado por relaciones binarias, un *nosotros-blanco* y un *otro-no blanco*, conduce a la solidificación de su posición marginal-periférica. Frente a esta situación, Bazarco (2005) se pregunta bajo qué términos las comunas y sus representantes deberían negociar su etnicidad y si esta negociación debería plantearse alrededor del ser o no ser indígena.

Identidades plurales y fronteras permeables

La situación periférica o etnicidad marginal (Bazarco 2005) en la que se sitúan las comunas de Santa Elena, específicamente aquellas que han sido impregnadas por la

6 Para Reygadas (2007), el *culturalismo*, o también *reduccionismo cultural*, se refiere a la negación de otros ámbitos como el político, pero específicamente el económico (como intento de contrarrestar al reduccionismo económico de los años sesenta), para explicar fenómenos sociales como la desigualdad.

7 Artículo 57 del Registro Oficial 449 (2008, 20 de octubre). Constitución de la República de Ecuador. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf

industria turística, puede ser vista como un punto de partida que nos confronta con una problemática que más bien cuestiona la utilidad de encontrar respuesta al ser o no ser indígena. El hecho de que no parecen encajar en las categorías existentes nos muestra que estamos frente a un sinnúmero de expresiones y construcciones identitarias diversas, cuya variedad desborda los marcos interpretativos apoyados en la idea de identidades esencialistas y homogéneas con atributos fijos e inmóviles. Invita a cuestionar y deconstruir aquellas epistemologías asentadas en suposiciones de identidades reduccionistas.

A continuación, se desarrollan los enfoques teóricos que facilitan la comprensión identitaria, la cual entiende las identidades sociales y personales como plurales, situacionales y fluidas. Esto con el fin de proporcionar nuevos términos bajo los cuales los comuneros pueden renegociar su identidad étnica, para que su capital social no se reduzca a una “indianidad perdida o rescatada” (Lager 2022, 274). Significa trascender los límites sociales que contribuyen a la solidificación de binarismos y alteridades, y percibir las identidades sociales desde un carácter incompleto y plural. “Las cosas, las palabras, los hechos y los seres siempre están incompletos, no por ausencias sino por sus posibilidades y su devenir” (Nyamnjoh 2017, 256, en Kurzweily, Rapport y Spiegel 2020, 75).

Lo incompleto y la pluralidad definen nuestra época actual, determinada por nuevas dependencias y mayor movilidad. El aumento de conexiones transnacionales crea estructuras, objetos y prácticas híbridas (García 2006). Para Bauman (1999) es lo *fluido* frente a lo *sólido* que caracteriza el momento actual. El autor habla de tiempos inciertos que surgen a partir de cambios y transformaciones continuas; requiere del individuo flexibilidad y la capacidad de adaptarse constantemente a las condiciones externas. Es decir, cambiar su forma, su cáscara, de acuerdo con el tiempo. “Los líquidos, a diferencia de los sólidos, no conservan fácilmente su forma. Los fluidos se desplazan con facilidad, fluyen, se derraman, se desbordan, salpican, se vierten, se filtran, gotean, inundan, rocían, chorrean, manan, exudan; a diferencia de los sólidos” (Bauman 1999, 8). Con esto, el autor nos indica que nuestra realidad contemporánea es diversa y plural; las relaciones, al igual que valores, reglas, normas y estructuras se hallan en constante transformación. Los límites sociales no son fijos, son borrosos “y los individuos los cruzan, los criolizan, los niegan y los recrean” (Kurzweily, Rapport y Spiegel 2020, 76).

Kurzweily (2019) ejemplifica la borrosidad de los límites en su estudio etnográfico realizado en la Nueva Germania, al norte de Paraguay. Un pequeño pueblo rural, conformado por alemanes a finales del siglo XIX, en el contexto de un creciente antisemitismo, con la intención de crear un espacio libre de judíos. Hoy en día alemanes y paraguayos habitan Nueva Germania. Sin embargo, de acuerdo con los testimonios de los habitantes aparece una tercera categoría social: *los germanios*, “una identidad social que parece oponerse y reemplazar la dicotomía germano-paraguaya” (Kurzweily 2019, 3). Lo importante en este caso no solamente tiene como base la tercera categoría que aparece en los testimonios y desde las prácticas de los

habitantes, sino también se observó que las personas se movían constantemente entre estas clasificaciones sociales. “Puedes ser alemán en una situación y *germano* en otra. Quiere decir que personas en diferentes situaciones utilizan diferentes identidades que proporcionan diferentes formas de interactuar y relacionarse con la realidad social” (Kurzweily 2019, 3). Esto significa que los habitantes en una situación determinada utilizan esta u otra categoría, dependiendo de lo que consideran conveniente para ellos, en un momento específico.

En este contexto, con una aproximación situacional, Okamura (1981) entiende la etnicidad (*situational ethnicity*) a partir de dos planos: el plano estructural, que incorpora las estructuras sociales que conforman el imaginario dominante de lo que es o no es étnico, y el plano cognitivo, la percepción subjetiva, la manera particular como se comprende la etnicidad desde una mirada *emic*, que muestra cómo los propios actores —con quienes interactúa el investigador— se perciben a sí mismos. Estos dos planos interactúan constantemente y la identidad que asumen los sujetos en una situación específica es relacional con el contexto social y político en el cual están inmersos.

De un enfoque situacional, el principio fundamental de la etnicidad es la importancia variable de la etnicidad en el contexto de las relaciones sociales. La etnicidad puede ser de importancia crítica en algunas situaciones, mientras que en otras puede ser totalmente irrelevante. Los actores individuales tienen la opción de enfatizar u ofuscar su identidad étnica o asumir otras identidades sociales. (Okamura 1981, 460)

Lo expuesto nos indica que los individuos pueden asumir más que una categoría para identificarse frente al otro y así crear similitudes o diferencias. La categoría a la que el individuo o un grupo decide dar relevancia en un momento específico se relaciona con su entorno. A cuál se debe dar importancia en un momento dado depende del significado que adscriben a dicha categoría. Esto, además del valor que asignan a las condiciones o situaciones específicas, lo cual es resultado de su juicio interno.

Lo anterior, explica Gledhill (2000), emerge en los actos de resistencia que surgen de los grupos subalternos. Primero, determina que no se puede hablar de un carácter singular cuando se refiere al *subalterno*, es decir, declara en contra de una “conciencia subalterna pura y auténtica” (115). Cada grupo social, aunque ha sido colocado bajo el orden jerárquico y vertical en una posición marginal, debe ser comprendido en función de sus particularidades y contextos específicos en los cuales está inmerso. Quiere decir, por lo tanto, que aunque hablamos de las comunidades de Santa Elena (o de las comunas de Manglaralto en específico), como si fueran una unidad singular, debemos darnos cuenta de que cada parroquia y cada comuna constituyen un mundo propio, aun cuando comparten un pasado y problemáticas socioculturales. Para el autor esto significa que el grupo y el individuo responden de modo distinto a las estructuras hegemónicas, por lo cual los actos de resistencia resultan diversos y multifacéticos. A su vez, las estructuras hegemónicas se enmarcan en contextos socioculturales específicos y son interpretadas y asumidas de manera variada y multifacética.

En el caso de las comunas de Manglaralto, su etnicidad situacional está anclada a tres períodos: (1) *Un pasado precolonial no memorado*, cuya referencia es el tiempo de los “indios” guancavilcas: “El término guancavilca viene de las culturas que existieron en su momento hace muchos años atrás. Guancavilca, pienso que son de las anteriores generaciones” (entrevista a comunero, Olón, 2020). (2) *Un pasado “premoderno” memorado*, que es el tiempo de los “cholos” y “agricultores”: “Nosotros somos conocidos por estar en la Costa, vivir de la pesca, anteriormente vivir de la agricultura, como cholos” (entrevista a exdirigente, Montañita, 2018). (3) *El tiempo moderno actual del mestizaje*.

Aunque “indígena”, “nativo/agricultor” y “mestizo” son categorías sociales que parecen ancladas a una época y tiempo distintos, también se refieren a otras condiciones sociales. La condición del indígena es imaginada según parámetros culturalistas, lo cual significa que el ser indígena requiere de la presencia de marcadores exóticos: “Viven aislados de las grandes ciudades, tienen otras costumbres, por ejemplo, la forma en la que hablan, de la forma en la que ellos se visten” (entrevista a comunero joven, Libertador Bolívar, 2021). Este imaginario, que concuerda con la perspectiva hegemónica, o más bien, es influenciado por ella, se materializa a partir de las prácticas culturales inventadas en el marco de la reindigenización, que tiene como finalidad la politización de lo étnico.

36

Por otro lado, el ser cholo y el ser mestizo se miden sobre la base de los parámetros desarrollistas. El primero está vinculado a una condición social subdesarrollada: “Hemos crecido en un medio así donde existía la choza, donde existía la madera. Todas las edificaciones antes eran de madera y de cade. No existía cemento, no existía Eternit. Entonces, esa es una de las características, pero de manera ancestral” (entrevista a exdirigente, Montañita, 2018). En cambio, el ser mestizo se refiere a un ambiente urbanizado y moderno: “Gracias a la educación, al turismo, y convivencias, hemos aprendido a desarrollarnos en un entorno diferente que sería el ser mestizo” (entrevista a exdirigente, Montañita, 2018).

La relación entre condición y categorías sociales, y cómo estas son interpretadas desde la población, explica por qué todos los jóvenes, en especial, intentan trazar una distancia entre su identidad actual, el ser mestizo y su identidad pasada, el ser cholo/agricultor. Esto, reflejado en el censo nacional de 2017 en el que “tan solo un 1,35 % de población aparece autoidentificada con el término indígena por su cultura y sus costumbres, mientras que el 79,13 % se declara mestiza” (Zulaica y Álvarez 2017).

Los intersticios o el limbo categorial

Ruth Behar (2009) en su libro *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*, habla de las historias de vida de Esperanza, una mujer indígena de sesenta años que vive en un pequeño pueblo en México.

Esperanza es mestiza, no por no ser indígena sino porque tiene un pie en cada mundo, ubicada entre la frontera norte de Mesoamérica y la frontera sur del cruce internacional de México y los Estados Unidos. En México un mestizo como Esperanza es indígena para propósitos de exclusión y no indígena para propósitos de inclusión [...]. Esperanza es una mujer que trabaja en las calles. Ella se reconoce a sí misma como *marchanta*, vende frutas y flores [...]. Se presenta a sí misma como una mujer de la clase trabajadora, como mujer de herencia indígena [...]. Pero la “indianidad” de Esperanza es, desde la perspectiva hegemónica, menos auténtica [...]. Ella no habla náhuatl, ni tampoco fabrica artesanías para vender. Su indigenidad no merece ninguna atención especial de las agencias burocráticas [...]. Esperanza piensa que el español es su lengua y que los indios son personas que existieron hace muchos años. La indianidad que ella invoca es la de su estatus social, y su pasado histórico, pero ante todo la de su color y apariencia física [...]. Su indianidad no está basada en una identidad étnica, sino en las distinciones de clase, raza [...]. (34-36)

En esta cita, la autora describe a una mujer a la que no se le reconoce su ascendencia étnica por la ausencia de marcadores culturales. En el caso de las comunas, la aculturación con el mercado capitalista desde la primera etapa colonial se ha visto acelerada por la industria turística, lo que ha convertido a las comunidades en *mestizos aculturados* y cholos. Los términos aluden a una perspectiva esencialista que tiene como referencia la existencia de una esencia étnica invariable y eterna, que entiende la aculturación como pérdida cultural o descomposición. Respecto a la cita, Esperanza tiene un pie en dos mundos y por lo tanto se sitúa en ambos lados de las fronteras étnicas o, más bien, en el intersticio. Este ejemplo podría tomarse como punto de partida para comprender la construcción identitaria de nuestros casos de estudio, desde los intersticiales, resaltando el carácter múltiple, situacional y fluido de la construcción étnica e identitaria.

El intersticio se refiere a un espacio en medio, una zona gris que no cuenta con límites claramente definidos. Según Bhabha (2006), los sujetos que se sitúan en este lugar son híbridos. Con esto se refiere a entidades que no son ni lo uno ni lo otro. El intersticio, para el autor, es un lugar no determinado que se sitúa entre las categorías sociales establecidas. Para Bhabha (2006), surge del sujeto colonial, clasificado como alterno u *Otro*, al imitar al sujeto dominante, el mestizo-blanco. Esta imitación, más que una copia, es una yuxtaposición de dos realidades aparentemente contrarias, que crean, como resultado, identidades híbridas⁸.

La hibridez es más bien el “tercer espacio” que hace posible la emergencia de otras posiciones. Este tercer espacio viene a perturbar las historias que lo constituyen

8 El concepto de *hibridez*, tomado del campo biológico y el cruce de razas, surge en los años noventa en el marco de los estudios poscoloniales. Adaptado al campo cultural, ha sido el intento de sobrellevar la división binaria que comprende el mundo con base en dos polos antagónicos: el sujeto colonial y el sujeto dominante (Balutet 2020).

y establece nuevas estructuras de autoridad, nuevas iniciativas políticas, que escapan al sentido común. (Bhabha 2006, 99)

El interés en los intersticios también ha sido evidente en los estudios fronterizos que surgieron en los años noventa y que llevaron su atención específicamente a los espacios fronterizos entre Estados Unidos y México, en donde se vincula frontera, migración y movilidad (Hammad 2010). Visible además en estudios migratorios y la construcción de identidades transnacionales, en la mirada hacia las *borderland identities*, “aquella identidad que existe para estas personas que son parte tanto de la herencia mexicana como de la herencia estadounidense” (Hammad 2010, 305), e *identidades fronterizas (border identities)*, se refiere a identidades plurales “la idea de un ser plural” (Hammad 2010, 303). Son estudios que integraron un enfoque que aportó a la redefinición de frontera. A partir de este momento, la frontera fue comprendida como algo flexible, móvil e intercambiable, que se basa en una identidad plural que integra una variedad de categorías como género, sexualidad, clase y etnicidad. Desde esta aproximación que comprende *frontera* como líneas fluidas e intercambiables e identidades plurales situadas en los intersticios, las comunas de Santa Elena deben ser vistas como identidades fronterizas. En este lugar, sus expresiones, formas y rostros son múltiples, multifacéticos y situacionales, y responden o reaccionan a partir de las negociaciones con los acontecimientos externos.

38

■ El intersticio en el cual se asientan nuestros casos de estudio se constituye en las negociaciones entre la comunidad y los actores externos, siendo la negociación el puente que conecta estos *dos mundos*, aparentemente opuestos y contrarios. Desde este lugar de interconexiones y yuxtaposiciones, su reacción y su *ser reactivo* es infinito. Quiere decir que las formas que surgen aquí son múltiples, multifacéticas y constantemente cambiantes. Si nos apoyamos en la idea de que cada categoría y su opuesto es delimitado por líneas fijas y demarcadas, que se originan en la negociación, estas líneas se comienzan a interrelacionar y en esta interacción surge una multitud infinita de formas, expresiones y prácticas. Las expresiones que parten de este lugar son multifacéticas y a veces contradictorias: las comunas, por momentos, crean alianzas con actores externos y, en otras ocasiones, se distancian de ellos, luchan por su autonomía, pero también venden tierras, hecho que afecta su autonomía.

Autonomía y autodeterminación son características propias asignadas a las comunidades étnicas, al igual que lo colectivo, lo recíproco y lo espiritual frente a las proclamaciones individualistas e intereses netamente económicos. Son cualidades imaginadas sobre la base de estereotipos, que trazan una línea de diferenciación entre el mundo indígena y el mundo del blanco-mestizo. Autonomía, comunalidad, como detalla Escobar (2016), y la lucha por la defensa de sus espacios colectivos y acciones concretas “contra el dominio blanco/mestizo” (2016, 191) conforman los pilares centrales sobre los cuales se define una comunidad étnica. “Apuntan a ‘contra conductas’, ‘contra poderes’, ‘autoorganización’, que oponen resistencia a la razón neoliberal y se enmarcan en el principio de ‘lo común’ como construcción política” (Álvarez 2016, 361). Si estas manifestaciones colectivas no aparecen con total pureza

para trazar una línea de separación entre estos dos mundos, las comunas parecen caídas “bajo el increíble peso de las presiones del momento”, convertidas en entidades “debilitadas” y recaídas “en el desarrollismo” (Escobar 2016, 191). Desde ahí, si entendiéramos lo comunal únicamente como la posesión y la propiedad colectiva, o a partir de una autonomía que desconoce cualquier vínculo o relación dependiente con las estructuras macro, pareciera que nuestros casos de estudio tenderían a disolverse. Sin embargo, gracias a las prácticas cotidianas y lógicas internas que rigen las estructuras colectivas de estas comunas, los límites o fronteras, en vez de separar y limitar, se conectan y se interrelacionan asumiendo un carácter móvil, cambiante y elástico.

Para comprender mejor en qué consiste o de qué manera se puede percibir esta identidad fronteriza, a continuación se dará a conocer que los lazos sociales, tejidos entre comuna y actores no comunales a razón de las negociaciones, pueden ser vistos como un mecanismo o herramienta que le ha permitido a la comuna mantenerse autónoma en un contexto de profundas dependencias, instaladas a raíz de un turismo en ascenso, y solidificar su estructura comunal interna. Significa percibir que su autonomía es negociada con base en dependencias y que es erróneo pensar que los grupos subalternos, para ser considerados ejemplos de resistencia, deben aislarse o rechazar las estructuras globales dominantes en las que están inmersos. Tampoco se debe proclamar, para que su identidad étnica sea reconocida, una pureza cultural que alude a un pasado indígena romantizado.

La reproducción y persistencia del proyecto comunal no se basa en la *comunidad*, como lo entiende Esteva (2015), ni en lo colectivo que confronta lo individual. El proyecto comunal no debe ser pensado únicamente en función en los bienes colectivos, pero sí a partir del territorio, entendiéndolo como pegamento que facilite su continuidad. Al igual que un lugar tangible, también es un espacio imaginado y referente principal de su identidad que, en nuestros casos, crea un sentido de pertenencia y, por ende, fronteras étnicas imaginadas, al igual que formas de interacción, en relación con el contexto macro. Teniendo en cuenta este escenario, las comunas generan acciones diversas para conservar su autonomía y posesión territorial. El territorio, así, es la base que permite la continuidad de una *resistencia* que pone en práctica las supresiones de los binarismos. Su resistencia no debe ser entendida como rechazo o confrontación de su binomio: el mundo blanco-mestizo, sino desde sus prácticas que confrontan las estructuras binarias y brindan insumos que ayudan a dismantelar las proclamaciones esencialistas.

La identidad fronteriza de las comunas de Manglaralto

Durante la sequía, iniciada en los años sesenta, muchos comuneros migraron a las ciudades cercanas en búsqueda de oportunidades laborales. Hasta los años noventa y más allá, las comunas y sus habitantes vivían en precariedad. Formaban parte de la provincia de Guayas, eran “la última rueda del coche” y “no había atención de nada,

ni del municipio, ni de la prefectura” (entrevista a comunera, Olón, 2020). Hasta este momento no contaron con infraestructura básica como agua potable, luz o calles pavimentadas. Frente a este panorama, algunos comuneros comenzaron a negociar su posesión territorial a cambio de servicios que brindaban los actores externos a la colectividad, como instalaciones de servicios básicos. Estos intercambios, que surgieron en la década de 1990, forjaron la base sobre la cual luego se desarrolló la industria turística (Lager 2022). Hoy en día, principalmente las comunas Montañita y Olón, cuentan con hoteles, hostales y apartamentos de lujo, una gran variedad gastronómica hasta agencias de bienes raíces, que ofertan terrenos y casas a extranjeros, en su mayoría jubilados de Estados Unidos, quienes llegan con el deseo de radicarse en esta zona por su clima cálido y los bajos costos de vida.

Dejando a un lado los impactos negativos que se generaron a partir de un turismo en ascenso, se posibilitaron nuevos espacios laborales para la población nativa, lo que facilitó la inmigración. Es importante señalar que las negociaciones con el mundo externo consolidaron el soporte sobre el cual se extendió más adelante el turismo —hoy en día primera fuente de subsistencia—, la entrega de sus tierras y la creación de una nueva base económica, lo que permitió el regreso a su territorio.

El turismo visto como un acto de “neocolonización” (Santana 1997, 71), sustentado en la mercantilización y colonización de la naturaleza⁹, afianzó las dependencias entre la comunidad y los actores externos (inversionistas, empresarios y residentes), como consecuencia de la inversión extranjera que supondría la pérdida de su autonomía. Esto a causa de a) la venta y entrega de sus tierras que contrajo la parcelización de su territorio comunal administrado colectivamente, b) su economía local basada casi en su totalidad en la industria turística, y c) la dependencia de la inversión externa, que solidifica una infraestructura acorde a las necesidades y deseos de los visitantes. Las condiciones expuestas nos presentan un ambiente en el cual las cualidades señaladas parecen ser “debilitadas por los contextos antagónicos [y las comunidades] decaigan bajo el increíble peso de las presiones del momento” (Escobar 2016, 191). Aquí se plantea que las comunas no se oponen directamente al sistema global capitalista ni intentan situarse fuera de él. Su actuar, entiendo, es el principio de la negociación de su autonomía dentro de dependencias establecidas.

Las comunas no reciben fondos gubernamentales, hecho que dificulta y limita la gestión administrativa y acciones en y desde el territorio comunal. Por lo tanto, la venta de sus tierras al igual que la resultante industria turística, condujeron a la consolidación de una infraestructura que hoy en día les da la posibilidad de tener estabilidad económica e independencia monetaria. Gracias a la comercialización de bienes comunales, la renta de inmuebles que pertenecen a la comuna (hospedajes, tiendas, restaurantes), junto a los aportes anuales de los socios comuneros y

9 “La mercantilización de la naturaleza y su consecuente colonización está dejando por fuera maneras otras de actuar, vivir y estar de comunidades que han construido formas diferenciadas de la racionalidad occidental eurocéntrica” (Albán y Rosero 2016, 30).

empresarios, se ha podido constituir una infraestructura sólida por medio de la cual las comunas reciben ingresos mensuales constantes.

En la medida en que aumentan los ingresos económicos internos, estos son distribuidos para fortalecer y consolidar las estructuras internas. Esta independencia económica, sin embargo, no significa desligarse de las entidades gubernamentales y funcionarios públicos, pero crea las condiciones necesarias para hacer efectiva la toma de decisiones y la capacidad de actuar a nivel interno. En este sentido, la actividad turística se convierte en una herramienta de las comunidades, que genera escenarios para ejecutar acciones de modo autónomo y desligarse parcialmente de la dependencia de las instituciones gubernamentales. Además de los inmuebles de posesión colectiva, habilitados por los directivos, los dirigentes comunales están en la capacidad de entregar *estímulos económicos* a los socios comuneros para incentivar el trabajo colectivo: limpiar los espacios públicos, conformar la guardia comunitaria o trabajar en la administración de los bienes inmuebles de la comuna.

Los *incentivos* económicos son un mecanismo que compromete al (socio-) comunero con la institución. Hablamos de una adaptación a condiciones actuales, que se expresa en el marco global capitalista: el capital económico, el individualismo y la dependencia del mercado. Se indica, asimismo, que los jóvenes deben empoderarse de la institución comunal para sustituir a los adultos mayores en sus funciones. “Los que vamos a la asamblea siempre somos mayores que los jóvenes, que recién se van por ahí, que no siempre están ahí” (entrevista a comunero anciano, Montañita, 2021). Sus intereses, sobre todo por parte de la nueva generación, frecuentemente se desvían de la institución comunal hacia los deberes (laborales) cotidianos. Sus preocupaciones están ligadas al turismo y a los ingresos económicos personales. Se puede presumir que la industria turística y con ella la transformación espacial del territorio comunitario hacia un espacio mercantil, debilita los compromisos comunitarios, colectivos y el proyecto comunal, e incentiva la lógica individual y la persecución de intereses personales.

De este modo, el capital monetario generado fortifica la organización y el proyecto comunal, sea porque se generan incentivos monetarios para la ejecución de trabajos comunitarios o porque se crean puestos de trabajo remunerados dentro de la institución comunal. “Un pequeño incentivo, un almuerzo, algo mínimo, un pequeño reconocimiento, pienso que eso le va a motivar a más personas. Siempre se tiene que dar ese incentivo a las personas. Ahora se está viendo de a poquito una participación más de los jóvenes” (entrevista a comunera, Montañita, 2021). Las recompensas económicas por el tiempo, entrega y compromiso con su comunidad, en especial, en el caso de los jóvenes, motivan la participación, lo cual da como resultado el fortalecimiento de las instituciones colectivas internas.

Conclusiones

Con la intención de mostrar limitaciones y problemáticas surgidas al organizar las identidades diversas a partir de las categorías sociales creadas e imaginadas, este escrito nace de una crítica que denuncia las proclamaciones esencialistas y reduccionistas desde las cuales se califican lo étnico y lo comunal. Los imaginarios mediante los cuales se define lo que es o no étnico parten de un sistema dual binario y vertical que tiene como base la creación de un alterno/otro frente al que no lo es.

Lo mencionado se ha tomado como punto de partida para analizar un caso concreto, que cobra relevancia respecto al desconocimiento de lo étnico, a raíz de la incorporación o asimilación de marcadores culturales modernos, como ha sido el caso de Santa Elena. Se destaca que la negación de su etnicidad surge de las aculturaciones que han vivido estas comunas a lo largo de diferentes períodos históricos, comunas que, hoy en día, se han convertido en lugares turísticos, reconocidos a nivel internacional, y a su vez han transformado a su población en cholos o mestizos aculturados.

Se ha detallado que la interpretación étnica occidental entiende a los grupos étnicos como entidades invariantes y eternas, como fenómenos inmutables de un pasado del cual aparecen como reliquias en el presente. Así, parecería que la identidad indígena se va perdiendo con la incorporación de parámetros modernos. Escobar, en referencia a Blaser (2013, 2010), ha puesto énfasis en el diseño de nuevos campos de ontologías políticas con la finalidad de “evitar ser capturado en la trampa epistémica de la visión dominante de la modernidad” (Escobar 2015, 34).

42 ■ Sin embargo, el interés en este escrito no es buscar argumentos por medio de los cuales, en el caso de las comunas de Santa Elena, se justifique o sostenga la etnicidad, ni aportar a la construcción de ontologías que acentúan la idea de un mundo moderno y un mundo indígena. El objetivo es mostrar la emergencia conceptual al apoyar la creación de un cuerpo teórico fuera de los binarismos. Rivera Cusicanqui (2010), en este caso, sostiene que los indígenas “fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos” (54). La autora resalta que la problemática radica en que a los indígenas se les atribuyen “estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza” (59) y se les desconoce su interacción con el mundo moderno. Gracias a la incorporación de nuevas categorías sociales, como intento de “cambiar los términos de la conversación” (Mignolo 2015), respecto a *lo fronterizo* se ha querido contribuir a la creación de un marco conceptual que conjuga los opuestos.

Por consecuencia, se acentuaron dos conceptos claves que hacen alusión a identidades fluidas, plurales y permeables: lo *situacional* y el *intersticio*. De esa manera, se dio a conocer la posibilidad de asumir identidades varias, dependientes de las situaciones y momentos en los que se encuentran los actores. Admite la capacidad de moverse constantemente entre adscripciones propias, como se ha mostrado. La decisión de cómo se identifica el sujeto, desde lo *emic*, depende además del significado e interpretación que está dando a la categoría con la cual se está identificando. La autoidentificación surge de una interacción entre el discurso dominante y la

percepción subjetiva, es decir, el modo como el discurso dominante es asumido e interpretado por parte de los actores sociales.

El intersticio, por otro lado, permitió situar a aquellas identidades que no encajan dentro de las categorías fijas, en un intermedio que tiene como característica mantener líneas o fronteras fluidas y movibles. Lo *fronterizo* se refiere a un *espacio entre categorías*, un espacio gris, un limbo categorial. El término surgido con los estudios geográficos fue implementado con la intención de mirar la producción y la transformación de espacios en la movilidad, y de dar atención a los cruces de fronteras que surgen de un mundo globalmente conectado. En este nuevo contexto, las fronteras, siendo móviles y elásticas, se han convertido en espacios en construcción y han abandonado la idea de líneas permanentes y estáticas (Tapia 2017).

En el caso de las comunas, esta yuxtaposición e interacción entre líneas o polos, en apariencia opuestos, se puede apreciar, entre otros ejemplos, a través de una autonomía que constantemente se negocia dentro de un contexto de profundas dependencias. La negociación se entiende como un puente que conecta categorías supuestamente contrarias y contradictorias. Opuestos como *autonomía* y *dependencia* comienzan a correlacionarse de modo que la autonomía es negociada por medio de las dependencias.

En la medida en que el turismo se fue afianzando, apoyado por políticas que promueven las privatizaciones y el capital foráneo, también el mercado de tierras comunales aumentó. Estas condiciones, aunque supondrían la descomposición de las estructuras colectivas, presentaron un nuevo campo de acción, bajo el cual las comunas fueron negociando su autonomía y alcanzando en cierto grado una independencia económica, la que a su vez condujo al fortalecimiento de las estructuras colectivas internas. En este sentido, estos grupos sociales, mediante sus prácticas, han mostrado que son ejemplos vivos que desafían con su ser las dualidades existentes y, por ende, las estructuras hegemónicas.

A esto hay que agregar que, desde lo *fronterizo*, las formas, expresiones y rostros surgidos son múltiples, multifacéticos y situacionales, responden o reaccionan según las negociaciones con los acontecimientos externos y pueden tomar nuevas formas y siluetas en el futuro.

Referencias

1. Albán A. Adolfo y José R. Rosero. 2016. "Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia". *Nómadas* 45: 27-41. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a2>
2. Álvarez Litben, Silvia G. 2016. "La importancia de tener nombre: identidad y derechos territoriales para las comunas de Santa Elena". *Revista de Antropología Experimental* 16: 325-352. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i16.2896>

3. Álvarez Litben, Silvia Graciela. 2001. *De huancavilcas a comuneros. Relaciones interétnicas en la península de Santa Elena-Ecuador*. Quito: Ediciones Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/424/
4. Balutet, Nicolás. 2020. “Del posmodernismo al poshumanismo: presente y futuro del concepto de *hibridez* en la literatura latinoamericana”. *Alpha* 50: 323-334. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7533842>
5. Bauman, Zygmunt. 1999. *La globalización. Consecuencias humanas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
6. Bazarco, Martín. 2005. “La ‘etnicidad marginal’ de las comunas de la península de Santa Elena, Ecuador”. *CUHSO* 9 (1): 37-50. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v9n1-art217>
7. Behar, Ruth. 2009. *Cuéntame algo, aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
8. Bhabha, Homi K. 2006. “Le tiers-espace. Entretien avec Jonathan Rutherford”. *Multitudes* 3 (26): 95-107. <https://doi.org/10.3917/mult.026.0095>
9. Blaser, Mario. 2013. “Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology”. *Current Anthropology* 54 (5): 547-568. <https://doi.org/10.1086/672270>
10. Blaser, Mario. 2010. *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
11. Cañada, Ernest y Jordi Gascón. 2016. “Urbanizar el paisaje: turismo residencial, descampesinización, gentrificación rural. Una introducción”. *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural* 16: 5-36. <https://www.pasosonline.org/es/coleccion/pasos-edita/51-turismo-residencial-y-gentrificacion-rural>
12. Escobar, Arturo. 2016. *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
13. Escobar, Arturo. 2015. “Territorios de diferencia: la ontología política de los ‘derechos al territorio’”. *Cuadernos de Antropología Social* 41: 25-38. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180942587002.pdf>
14. Esteva, Gustavo. 2015. “Para sentipensar la comunalidad”. *Bajo el Volcán* 15 (23): 171-186. <http://www.apps.buap.mx/ojs3/index.php/bevol/article/view/1294>
15. García Canclini, Néstor. 2006. “La globalización: ¿productora de culturas híbridas?”. En *Construyendo colectivamente la convivencia en la diversidad: los retos de la inmigración*, coordinado por Javier Encina y Manuel Montañés Serrano, 81-94. Sevilla: Universidad Libre para la Construcción Colectiva (Unilco).
16. Geertz, Clifford. 2000. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa S. A.
17. Gledhill, John. 2000. *El poder y sus disfraces. Perspectivas antropológicas de la política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
18. Hall, Stuart. 2010. “El espectáculo del ‘Otro’”. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, compilado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 419-445. Bogotá; Lima; Quito; Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar - Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; Envió Editores. <https://repositorio.iep.org.pe/handle/IEP/1224>

19. Hammad, Lamia Khalil. 2010. "Border Identity Politics: The New Mestiza in Borderlands". *Rupkatha Journal on Interdisciplinary Studies in Humanities* 2 (3): 303-308. <https://doi.org/10.21659/rupkatha.v2n3.08>
20. Kurzwelly, Jonatan. 2019. "Being German, Paraguayan and Germanino: Exploring the Relation between Social and Personal Identity". *Identity* 19 (2): 144-156. <https://doi.org/10.1080/15283488.2019.1604348>
21. Kurzwelly, Jonatan, Hamid Fernana y Muhammad Elvis Ngum. 2020. "The Allure of Essentialism and Extremist Ideologies". *Anthropology Southern Africa* 43 (2): 107-118. <https://doi.org/10.1080/23323256.2020.1759435>
22. Kurzwelly, Jonatan, Nigel Rapport y Spiegel Andrew D. 2020. "Encountering, Explaining and Refuting Essentialism". *Anthropology Southern Africa* 43 (2): 65-81. <https://doi.org/10.1080/23323256.2020.1780141>
23. Lager, Marie-Therese. 2022. "Autonomía y resistencia de las comunas étnicas de la costa del Ecuador. El modo de vida comunitario: ¿una propuesta decolonial?". Tesis doctoral, Facultad de Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona. https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2023/hdl_10803_688035/mtl1de1.pdf
24. Lager, Marie Therese. 2023. "¿El turismo como estrategia de desarrollo? Un análisis empírico desde la costa ecuatoriana. El caso de la comuna ancestral Olón". *Investigaciones Turísticas* 26: 162-182. <https://doi.org/10.14198/INTURI.22633>
25. Mignolo, Walter D. 2015. *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona: Barcelona Centre for International Affairs (Cidob); Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (UACJ).
26. Nyamnjoh, Francis B. 2017. "Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality". *Journal of Asian and African Studies* 52 (3): 253-270. <https://doi.org/10.1177/0021909615580867>
27. Okamura, Jonathan Y. 1981. "Situational Ethnicity". *Ethnic and Racial Studies* 4: 452-465. <https://doi.org/10.1080/01419870.1981.9993351>
28. Restrepo, Eduardo. 2012. *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
29. Reygadas, Luis. 2007. "La desigualdad después del (multi)culturalismo". En *¿Adónde va la antropología?*, compilado por Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa, 341-364. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa; Juan Pablos Editores.
30. Rivera Cusicanqui, Silvia. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
31. Rivera Vélez, Fredy. 2003. "Los indigenismos en Ecuador: de paternalismo y otras representaciones". En *Antología. Ciudadanía e identidad*, editado por Simón Pachano, 377-393. Quito: Flacso. https://www.flacso.edu.ec/biblio/shared/biblio_view.php?bibid=12535&tab=opac
32. Rivera Vélez, Fredy. 1998. "Los indigenismos en Ecuador: de paternalismo y otras representaciones". *América Latina Hoy* 19: 57-63. <https://doi.org/10.14201/alh.2251>

33. Salvà Tomàs, Pere A. 2011. “El turismo residencial. ¿Una manifestación de nuevos turismos y comportamientos turísticos en el siglo XXI?”. *Cuadernos de Turismo* 27: 823-836. <https://revistas.um.es/turismo/article/view/140241>
34. Santana Talavera, Agustín. 1997. *¿Nuevas hordas, viejas culturas? La antropología y el turismo*. Barcelona: Ariel
35. Tapia Ladino, Marcela. 2017. “Las fronteras, la movilidad y lo transfronterizo: reflexiones para un debate”. *Estudios Fronterizos* 18 (37): 61-80. <https://doi.org/10.21670/ref.2017.37.a04>
36. Urry, John. 1990. *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. California: SAGE Publications.
37. Zulaica, Laura y Silvia Álvarez Litben. 2017. “Sustentabilidad y buen vivir en la provincia de Santa Elena (Ecuador): aportes para la definición de indicadores compatibles”. *Documens d'Anàlisi Geogràfica* 63 (1): 205-232. <https://doi.org/10.5565/rev/dag.310>



Marie-Therese Lager

mtlager@espol.edu.ec

46

- Doctora en Antropología Social y Cultural de la Universitat Autònoma de Barcelona, España. Actualmente es docente de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanísticas de la Escuela Superior Politécnica del Litoral (Espol), Campus Gustavo Galindo, Guayaquil, Ecuador. También es investigadora del Centro de Estudios Antropológicos y Arqueológicos (CEAA) - Espol y del Grupo de Investigación Marino Costero, Espol. <https://orcid.org/0000-0002-5506-1316>