



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Carrera de Historia y Geografía

La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete

Trabajo de titulación previo a la obtención del título de Licenciado en Ciencias de la Educación en la Especialidad de Historia y Geografía

Autor:

Leonardo David Paredes Hipo

CI: 0605428648

Correo electrónico: leodav_tauro@hotmail.com

Director:

Mgt. Miguel Ángel Novillo Verdugo

CI: 0104518097

Cuenca - Ecuador

28 de Junio de 2021



RESUMEN

En las dos últimas décadas la presión por la instauración de proyectos mineros en la provincia del Azuay, específicamente en Kimsacocha, ha desencadenado álgidas manifestaciones de parte de comuneros, quienes apoyados por el movimiento indígena han defendido el agua aduciendo que la minería provocará serios daños de contaminación, principalmente en las fuentes que son primordiales para el consumo humano y para el sustento agrícola y ganadero. En consecuencia, se ha conformado una relación desde la postura ecológica de racionalidad ambiental con los ideales del movimiento indígena, configurando características simbólicas y de identificación cultural con el agua y con el etnicismo dentro de las comunidades a través del discurso.

Por ende, este trabajo de investigación analiza la organización y la relación de las comunidades de las parroquias de Tarqui y Victoria del Portete con el movimiento indígena. A través de una metodología de carácter etnográfico basada principalmente en la entrevista etnográfica y la observación, dentro de un trabajo de campo que ha permitido identificar las distintas singularidades de la lucha por el agua. Como: las razones de afinidad con el movimiento; las decisiones comunitarias sobre la minería; la población involucrada en esta lucha; las concepciones del agua; los procesos de reciprocidad comunitaria; la influencia política y religiosa; la apropiación cultural indígena; y la construcción de una cultura del agua que ha permitido a los líderes y defensores trascender en la coyuntura política a nivel provincial y nacional.

Palabras claves: Movimiento Indígena. Lucha por el agua. Organización comunitaria. Conflicto minero. Azuay.



ABSTRACT

In the last two decades, the pressure for the establishment of mining projects in the Azuay province, specifically in Kimsacocha, have triggered high mobilizations by community members. These people supported by the indigenous movement have defended the water arguing that mining will cause serious pollution damage, mainly in water sources that are essential for human consumption and for agricultural and livestock sustenance. Consequently, a relationship has been formed through the ecological posture of environmental rationality with the ideals of the indigenous movement, symbolic characteristics and cultural identification with the water and ethnicity within communities through discourse.

Therefore, this study analyzes the organization and relationship of the communities of the Tarqui and Victoria Del Portete with the indigenous movement. This is achieved through an ethnographic methodology based mainly on ethnographic interview and observation, within a fieldwork that has been allowed to identify the different singularities of the fight for water. These may be: reasons for affinity with the movement, community decisions on mining, the population involved in this fight, the conceptions of water, community reciprocity processes, political and religious influence, indigenous cultural appropriation and building a water culture that has allowed activists to transcend at the political juncture at the provincial and national levels.

Keywords: Indigenous Movement. Fight for water. Community Organization. Mining conflict. Azuay.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
CAPÍTULO 1: Movimiento Indígena y su vinculación con el agua	14
1.1 Aspectos históricos del Movimiento Indígena.....	14
1.1.1 Levantamiento indígena de 1920 y la huelga de la sal de 1925	15
1.1.2 La Gloriosa y el indígena	16
1.1.3 Personajes relevantes y su liderazgo a mediados del siglo XX.....	19
1.1.4 La Iglesia y la teología de la liberación.....	21
1.1.5 La Reforma Agraria y el indígena como propietario y sujeto político.....	24
1.2 Configuración y Desarrollo del Movimiento Indígena en el Ecuador	25
1.2.1 El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990 y el levantamiento de junio de 1994.....	27
1.2.2 Crisis y Reconstituciones del Movimiento Indígena a principios del siglo XXI. 29	
1.3 Referentes teóricos.....	32
1.3.1 Movimiento social.....	32
1.3.2 Movimiento Indígena y sus particularidades	34
1.3.3 El campesino y el indígena	36
1.3.4 Comunidad y Participación	37
1.3.5 El agua y las comunidades indígenas y campesinas	38
1.3.6 Sumak Kawsay: el agua y el buen vivir	40
CAPÍTULO 2: Descripción y Aplicación metodológica.....	47
2.1 La labor etnográfica	47
2.2 La inmersión a la defensa del agua mediante el trabajo de campo.....	48
2.2.1 Entrevista.....	49



2.2.2 Observación.....	53
2.2.3 Utilización del vínculo social.....	55
2.3 Interacción con los defensores del agua y la obtención de la información.....	56
2.3.1 Transcripción de las entrevistas.	58
2.3.2 Sistematización de la información	59
CAPÍTULO 3: El Movimiento Indígena y la defensa por el agua en las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete.....	61
3.1 Autoidentificación étnica en las comunidades.....	61
3.2 El Movimiento Indígena en Tarqui y Victoria del Portete	65
3.2.1 Identificación con el movimiento.....	66
3.2.2 Vinculación con el movimiento	68
3.3 Organización comunitaria por la defensa del agua	76
3.3.1 Población involucrada en la defensa	86
3.3.2 Aspectos de reciprocidad comunitaria en los distintos procesos de defensa.	89
3.3.3 Sustentación legal para defender el agua.	93
3.4 Concepción del agua y su importancia en Tarqui y Victoria del Portete	98
3.4.1 Educación y concientización por el agua	102
3.5 La minería y las consultas populares	105
CONCLUSIONES	110
BIBLIOGRAFÍA	116



ÍNDICE DE FIGURAS Y MAPAS

Figura 1 Grupo de manifestantes en la ciudad de Cuenca dentro de una marcha en 2016 convocada por la UNAGUA y la FOA.....	70
Figura 2 Miembros del sistema de agua de Tarqui-Victoria del Portete trabajando en la colocación de tuberías de agua.	77
Figura 3 Represión policial en protestas contra la ley minera.....	81
Figura 4 Huelga de hambre por el agua en contra de la minería.....	83
Figura 5 Mujeres protestando en contra de la minería INV Metals.	88
Figura 6 Comuneros en una ceremonia de agradecimiento al agua en Kimsacocha.....	90
Figura 7 Mujer pide que se realice una consulta por el agua en el Cantón Cuenca	97
Figura 8 Joven campesina realiza una ofrenda al agua en una ceremonia sagrada de agradecimiento.....	99
Figura 9 Mujeres veneran a la virgen de Kimsacocha.	101
Figura 10 Representación de la lucha y resistencia campesina e indígena por el agua....	107
Mapa 1 Mapa de ubicación del proyecto minero Loma Larga en Kimsacocha.	80



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

Leonardo David Paredes Hipo, en calidad de autor y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación "La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete", de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 28 de Junio de 2021

Leonardo David Paredes Hipo

C.I: 0605428648



Cláusula de Propiedad Intelectual

Leonardo David Paredes Hipo, autor del trabajo de titulación "La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete", certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Cuenca, 28 de Junio de 2021



Leonardo David Paredes Hipo

C.I: 0605428648



AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer a mis padres, hermanos, y sobre todo a mis tíos Vicente Jara, Isabel Hipo y Rosa Peralta, por su apoyo incondicional tanto en mi proceso educativo como en el desarrollo y finalización de esta investigación. También, a todos mis profesores, en especial a la Mgt. María Teresa Arteaga y al Mgt. Miguel Novillo, que con sus conocimientos incidieron en mi aprendizaje y por ende en la realización de esta monografía. De igual manera, extendiendo mis más sinceros agradecimientos a los comuneros de Tarqui y Victoria del Portete que con su buena voluntad permitieron que este estudio se concretara.



DEDICATORIA

Este trabajo está dedicado a la memoria de María Angelita Puma Bonete, mi segunda madre, quien me inspiró a realizar mis estudios en esta ciudad, y debido a sus enseñanzas y afinidades incentivaron en mí llevar a cabo esta investigación.



INTRODUCCIÓN

El movimiento indígena en el Ecuador se ha configurado como una organización de carácter contestatario, que aglutina fuerzas sociales desde una posición de reivindicación de derechos, desde un colectivo que expresa vulneración histórica de parte del Estado por su relación étnica. Su accionar se ha caracterizado por incorporar varios discursos dependiendo el contexto histórico y las acciones del gobierno de turno, como en el de Rafael Correa (2007-2017) donde la enfatización en la ecología especialmente en el agua, ha caracterizado las protestas y las diversas demandas de este grupo. Dado que la minería se ha ido configurando como proyecto estratégico nacional, en lugares donde el líquido vital podría contaminarse y causar serios daños de salud y de escasez a comunidades cercanas, como las de Tarqui y Victoria del Portete en la provincia del Azuay, donde empresas como IAMGOLD han intentado instaurarse en el páramo de Kimsacocha para la explotación de Oro.

De modo que la posible afección, ha provocado que se active la organización comunitaria en estas parroquias alineándose con el movimiento indígena, con la finalidad de sobrellevar una oposición hacia esta amenaza. En consecuencia, la algidez de esta confrontación social que se ha dado a cabo en las dos últimas décadas, ha encaminado un proceso de apropiación simbólica con el agua desde una postura de racionalidad ambiental, que construye a su vez una identidad comunitaria forjada a partir de la influencia del movimiento. El cual, ha incidido en la población para que se apropien de sus distintas convicciones, identidades, concepciones e ideales como el Sumak Kawsay, que responde a una iniciativa de bienestar común desde la “cosmovisión andina”, la cual objeta las nociones erigidas por el occidentalismo y encamina una línea propia.

Por lo tanto, los distintos sucesos con respecto a la defensa del agua acaecidos en esta región del sur del país, donde anteriormente no denotaban una relación con lo indígena, evidencian un proceso de apropiación cultural gestado desde la organización comunitaria. Por este motivo, es pertinente dar a conocer cómo se han organizado y desde qué parámetros o características los defensores del agua de Tarqui y Victoria del Portete luchan por esta causa, integrando las distintas percepciones, significados y voluntades con respecto al líquido vital y las consultas populares sobre este. Para lo cual, hemos considerado oportuno utilizar la etnografía como método de investigación, para presentar en este estudio datos cualitativos



recogidos desde entrevistas etnográficas, que han sido analizadas con la observación, asociadas y determinadas desde la reflexividad científica, para así difundir de manera objetiva el sentir social de la comunidad o grupo étnico.

El presente trabajo monográfico se lo ha dividido en tres capítulos. En el primero, se expone el contexto histórico del movimiento indígena a nivel nacional, la configuración de este y su desarrollo, y por último los principales referentes teóricos que han sustentado esta investigación. Por ende, en un principio se expone como antecedentes de la organización: los levantamientos de 1920 y 1925 en el Azuay; la fallida revolución de la Gloriosa en 1945 y los personajes relevantes que emergieron en el contexto de la hacienda como: Dolores Cacungo y Tránsito Amaguaña. Así también, se da a conocer sucesos en cuanto a su constitución la aparición de la teología de la liberación junto con el indigenismo, las dos reformas agrarias y la fortaleza del etnicismo con el declive de los movimientos sociales tradicionales. En cuanto a su desarrollo, se saca a colación las primeras movilizaciones en los años 90 y las crisis y reconstituciones que el movimiento ha tenido que atravesar desde inicios del Siglo XXI.

Por consiguiente, el capítulo aborda los referentes teóricos, partiendo desde el análisis de los conceptos de movimiento social y movimiento indígena, junto con la apreciación de lo indígena y campesino que es necesario contemplar, pues nuestra zona de estudio tiene como antecedente una definición previa que no enfatiza en lo étnico. En consecuencia, se describe también lo que implica comunidad y ser parte de esta, el agua desde el enfoque indígena y la pertinencia que la organización comunitaria tiene con este líquido. Por otra parte, se especifica los conceptos de Sumak Kawsay y Racionalidad Ambiental, los cuales son elementos discursivos que pertenecen a las estrategias que un movimiento emplaza por cumplir su causa, estrategias que están sustentadas en la constitución y en los planes de desarrollo, por lo cual también los describimos en este capítulo.

El segundo capítulo en cambio se considera la metodología y la aplicación del método tanto en la planificación previo al trabajo de campo, como en la aplicación, análisis y sistematización. Por lo tanto, en esta parte se explica cómo se ha trabajado en la adquisición de datos, sustentando primeramente la teoría de la metodología, técnicas y estrategias utilizadas como la entrevista etnográfica, observación directa, bola de nieve, apuntes, etc.



Así también se detalla los pormenores que acompañaron este estudio, los cuales nos ayudan a entender la percepción desde y sobre la población interrogada. Por otra parte, también se describe las justificaciones en los cambios de la propuesta inicial y demás altercados y consecuencias que un trabajo de campo presenta.

Por último, el capítulo tres describe los resultados encontrados en cuanto a la problemática de cómo el movimiento indígena se ha organizado por el agua en el Azuay, específicamente en Tarqui y Victoria del Portete. De manera que, en esta sección se presenta las características de las personas implicadas en la defensa del líquido, con su género, edad, autoidentificación, razones de filiación a la organización y sus argumentos de defensa. En consecuencia, se presenta la historia de esta lucha gestada por parte de organismos creados recientemente como UNAGUA y otros que provienen de la gestión del líquido desde hace 50 años como los sistemas comunitarios. Así también, se describe la concepción del agua que presenta relación con la postura indígena, ecológica y de sacralidad que han construido los defensores desde la problemática de la minería. Por último, se detalla la posición de las consultas populares en cuanto a derecho comunitario que sustenta la soberanía alimentaria, por lo que es exigido por esta población, quien determina una oposición total a la minería en el país.

En síntesis, desde este trabajo de investigación que ha incorporado un trabajo de campo sustentado en la etnografía para dar a conocer la organización y las características sociales que ha sobrellevado esta lucha en el Azuay, ponemos de manifiesto el proceso cultural en relación con el agua y la influencia indígena que se afianza en este lugar del austro ecuatoriano. A su vez, nos permite conocer el nuevo giro estratégico que el movimiento indígena ha forjado a través de la racionalidad ambiental en relación con el Sumak Kawsay, la cual le ha permitido acaparar adherentes que no fijen su filiación sólo en la etnicidad, sino más bien por una concientización ecológica, planteamiento muy efectivo que en la actualidad está dando resultados muy favorables en beneficio de este colectivo en la coyuntura política.



CAPÍTULO 1: Movimiento Indígena y su vinculación con el agua

Al abordar este tema de investigación, se ha considerado pertinente detallar como entrada a nuestra investigación, el contexto histórico del Movimiento Social Indígena en el Ecuador, pues esto ayuda a comprender cómo la organización ha surgido y se ha desarrollado con respecto a sus discursos de reivindicación y defensa, y sus estrategias de movilización. Así también, los conceptos y los referentes teóricos sobre Movimiento indígena y Agua en relación con la comunidad, ya que estos contribuyen a diferenciar varias definiciones que permiten poner en análisis el tema en estudio. Por ende, se describe dentro de este capítulo el proceso constructivo y el desenvolvimiento de la organización a nivel nacional, y se pone en análisis las particularidades del mismo con relación en el indígena, el campesino, la comunidad, el agua como derecho, y agua como discurso. Con la finalidad de tener una óptica más clara con respecto a la estructuración e influencia que puede tener este en las comunidades de Victoria del Portete y Tarqui.

1.1 Aspectos históricos del Movimiento Indígena

La situación del indígena-campesino en el siglo XX es consecuencia de la estructura clasista que asentó el pasado colonial hispánico, donde el predominio y los privilegios se situaban en las esferas sociales más cercanas al español, mientras que el indígena era marginado. Martínez (1998) describe que:

“Los españoles impusieron su hegemonía a través de múltiples procesos que van desde el genocidio hasta el sistema más complejo de abolición de las minorías: Es el caso del etnocidio como destrucción cultural de una etnia, las transferencias de población, la alineación lingüística y cultural (escuela, ejército, administración) y demás formas de asimilación.” (p. 95-96)

Esta característica repercutió en la independencia y la conformación de la República donde las elites criollas conformaron una sociedad que presumía su homogeneidad etnocultural y desacreditaba al resto. En este contexto, al indígena sea urbano o campesino recaía sobre él, la consideración de un ser bárbaro, vulgar y sin futuro civilizatorio, el cual estaba destinado a ser explotado como mano de obra sin una remuneración justa.



1.1.1 Levantamiento indígena de 1920 y la huelga de la sal de 1925

En los años 20, la plutocracia advenida por el liberalismo que había permitido acaparar el poder a los terratenientes de la costa, generaba una gran desigualdad social por el declive del boom cacaotero, el cual provocó la subida de impuestos y la sobreexplotación a las clases obreras e indígenas, quienes en la sierra estaban sujetas al sistema del latifundio. Por ende, en la sierra sur específicamente en Cuenca, surgieron protestas sociales por parte de los indígenas hacia el poder estatal que acaparaban las elites, quienes imponían excesivos impuestos y sobreexplotaban a los indígenas a través de mingas para la realización de obras públicas. En estos acontecimientos contestatarios por parte de los indígenas, es evidente la influencia de la Revolución Liberal, con respecto a la conformación de líderes que encaminaron levantamientos por la búsqueda de aspiraciones de su población, puesto que el liberalismo promovió una mayor libertad personal indígena desde una condición subalterna. Así, como también impulsó la supresión de las formas de trabajo forzado y la sujeción del trabajador agrario al hacendado, lo que motivó a que aflorara impulsos desde el indigenado para reclamar estas “libertades” (León Galarza, 2009).

Los levantamientos de 1920 ocasionado por el descontento generalizado entre la población rural y sobre todo indígena del Azuay, se suscitó por situaciones como: el pedido por parte del gobierno de 2 días de trabajo previsto por la junta de Fomento Agrícola; por el pedido de empadronarse para llevar estadísticas de la población campesina; por las nuevas exigencias para conseguir fondos para las fiestas del centenario de la independencia; y así también por el impuesto al aguardiente (Borrero, 2015). La protesta se enfocó en el ataque a funcionarios del Estado y sus viviendas, de manera que la ciudad de Cuenca se vio acechada, y el estado tomó cartas en el asunto de una manera represiva.

A pesar de las represiones por parte del Estado y los intentos de conciliación con los cabecillas para detener las muertes de los indígenas. La protesta se mantuvo porque el gobierno accedía a acuerdos a favor de los sublevados, suscitando en los indígenas un sentido de poder conseguir más victorias dentro de esta línea subversiva (Novillo, 2014). Sin embargo, las protestas se detuvieron y el gobierno asesinó a los cabecillas para que no existieran nuevas rebeliones. Hecho que no limitó para que estallara en 1925 la huelga de la sal, porque persistían los atropellos hacia el indígena, quienes eran presos de los huasipungos



o como guangueros, quienes transportaban desde Huigra a Cuenca los bienes materiales de la gente de poder y las maquinarias públicas para la ciudad.

A este contexto se sumó la escases de la sal, la cual era un producto de primera necesidad, a consecuencia de un invierno particularmente duro en marzo de 1925, debido a que los pozos de las salinas de la Costa sufrieron daños considerables. Sumando a esto la paralización del ferrocarril por la destrucción de varios kilómetros de rieles, dificultando el transporte de la sal hacia Cuenca, la cual se convirtió en un artículo de lujo, con un precio 40 veces mayor que el de su costo real (Borrero, 2015). Por ende el indígena quien abrumado de deudas y con impuestos excesivos es dejado a su suerte sin que pueda adquirir este producto por su situación precaria. Es así que se desata una protesta masiva desde varios puntos rurales próximos a la Ciudad, invadiendo la urbe y saqueando este artículo de las bodegas que habían acaparado este bien. Así también paralizando las actividades que desempeñaba el indígena en sus distintos lugares de trabajo. Esto afectaba a la ciudad y su economía porque esta se movía acorde a la explotación laboral del indígena (Novillo, 2014).

Estos sucesos dan cuenta de levantamientos definidos en su momento histórico como huelgas, y como una lucha de clases; por ende ni sentimientos étnicos ni de identidad se muestran en estos sucesos. Sin embargo, a través de la oralidad y la memoria del indígena como sujeto en relación con el agro y la tierra, se transmite en dicho tiempo y se va construyendo un sentimiento de pertenencia, a pesar de que el Azuay presenta un contexto económico carente de grandes haciendas, sino más bien de minifundios. Por ello, es preciso destacar que los levantamientos de 1920 y 1925 se integran a esta memoria colectiva que, incidirá en los discursos de luchas siguientes para beneficio de sus intereses comunales. Tal como lo dice Guerrero (2000): “la dominación, por lo tanto, se convierte en “dominación simbólica”, en “resistencia cotidiana” a la opresión; de tal manera se “disimula” la violencia de la dominación en la subjetividad de los “ciudadanos” y los sujetos” (En León Galarza, 2009, p. 86).

1.1.2 La Gloriosa y el indígena

La sublevación de Mayo de 1944 es considerada como el artífice de la conformación de grupos sociales que demandaban reivindicaciones al poder político de ese momento, el cual estaba vinculado con la plutocracia, de manera que las acciones políticas se mantenían



conforme, a intereses de los terratenientes de la costa y de la sierra. En este contexto, el ascenso de las ideas socialistas se fue consolidando con el fin de una búsqueda de cambio, la cual increpaba las demandas de las clases sociales medias y bajas, sobre todo las obreras y campesinas, quienes pedían mayor atención a sus problemas como el salario, la tierra, la sobreexplotación laboral, etc. Por lo tanto, este levantamiento es entendido como la movilización de masas más grande de principios y mediados del siglo XX, la cual “tuvo todos los preámbulos de una revolución, pero debido a intereses ajenos y una pugna constitucional, las reivindicaciones democráticas que venían haciendo eco desde la Revolución Juliana, no se efectuaron a cabalidad” (Caicho, 2019, p. 104).

Desde los años 20 se venía gestando este ambiente de inestabilidad social e insurgencia popular, como la huelga de la sal en Azuay y los levantamientos en Cayambe. En el 40, la clase baja (campesinos-artesanos-trabajadores) empiezan a formar parte de la vida política y social del país, pasando a ser actores importantes en la constitución de organizaciones, asociaciones y sindicatos, luego de que el Presidente Alberto Arroyo del Río, integre una política de represión contra la conformación de las mismas, por considerarlas comunistas y asociarlas con organismos gestores de grupos subversivos. Así, también el disgusto social del fraude electoral que colocó a un presidente que no pudo afrontar la guerra del 41, provocará en la sociedad un descontento patriótico que terminara agrupando a todos estos movimientos sociales junto con las fuerzas opositoras, quienes organizaron una coalición a la que denominaron Alianza Democrática Ecuatoriana (ADE), integrando comunistas, socialistas, conservadores y disidentes del Partido Liberal para la gesta de un golpe de Estado con motivo de reivindicación democrática. Sin embargo luego de la gesta solo se sobrepuso los intereses conservadores de José María Velasco Ibarra, descartando así todo lo acordado en la alianza.

Dentro de la propuesta de la ADE se prometía la incorporación del indio a la vida nacional, en el sentido democrático, y educativo más no en la propiedad, ya que a pesar de que el movimiento socialista estaba detrás de esta apertura, no existió una propuesta de reforma agraria para el campesinado dominado por los latifundistas. De todas maneras, el indígena correspondió el ofrecimiento y por ello la revolución de mayo tuvo una gran participación por parte de este sector, quien esperaba una transformación del país en beneficio de ellos. Sin



embargo, esto no sucedió ya que a pesar de que se instauró una asamblea constituyente en 1944-1945 que permitía transformar varias situaciones de dichas clases, los ideales conservadores de Velasco Ibarra, hicieron que se descartara la constitución por otra de 1946, la cual suprimió las tendencias de la ADE por una tendencia Liberal basada en la carta constitucional de 1906.

Sin embargo, la *Constitución de 1945* no adscribe al indígena a la vida política, ya que aún se limitaba la participación electoral a las personas analfabetas. De modo que para integrar esta propuesta se permitió la representación funcional, la cual recayó en el líder comunista Ricardo Paredes, quien buscaba una adscripción del indígena a la perspectiva occidental, manteniendo una posición indigenista, es decir a mestizarlo culturalmente, y no como los indígenas concebían la idea de una educación que forme a su comunidad desde su propia visión, donde la multiculturalidad esté presente en el contexto nacional.

Esta asimilación era inclusiva y cultural en vez de exclusiva y racial. Las reformas sociales ofrecieron al indígena “la mano paternal del Estado que lo haría moderno, racional y educado”. En cambio “para hacerse verdaderos ecuatorianos los indios tendrían que conformarse a las normas culturales, sociales, políticas y económicas de los mestizos”. (Becker, 2007, p. 139)

Por ende, la Gloriosa es trascendental de alguna manera para el surgimiento del movimiento indígena, ya que dentro de la sublevación y las demandas en la *Constitución de 1945*, La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) quien tenía sus orígenes en Cayambe en 1931, se consolidó por el hecho de tener un apoyo desde el partido comunista, quien de alguna manera se inserta desde la representación funcional en los intereses del indígena con propuestas como: la abolición del concertaje, la reforma agraria, repartición de tierras, aumento de salarios, entre otros. Pero no llegan a concretarse por la debilidad de la izquierda en ese tiempo, así como la desvinculación de Velasco Ibarra de esta coalición que lo llevó al poder. Más bien se crea un ambiente de persecución hacia los dirigentes que fueron parte de esta sublevación de masas como: Jesús Gualavisi, Ambrosio Lacio, Dolores Cacuango, y posteriormente Tránsito Amaguaña.



1.1.3 Personajes relevantes y su liderazgo a mediados del siglo XX

Las sublevaciones en contra de latifundistas de las comunidades de Cayambe en 1931 y la participación en la sublevación de Mayo de 1944 integraron dentro de la dirigencia indígena varios personajes como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, que hasta la actualidad trastocan ese sentido de representación en la lucha del movimiento. A estos se suman otros más en las posteriores protestas por la tierra. De esta forma, se conformaron personajes que construyen una identidad de lucha por los derechos y mejoras de la vida marginada, que el indígena demanda hasta la actualidad. Además estas son en parte símbolos que se adhieren a un discurso de reivindicación a través de la oralidad tanto del movimiento indígena, como de otros sectores como el feminismo.

Mama Dulu, Dolores Cacuango Quilo, quien fue una dirigente indígena de principios y mediados del siglo XX, gestó las primeras sublevaciones organizadas en Cayambe, conformando la primera organización indígena de esta zona que fue de gran trascendencia nacional, cuando desde la cooperación con el partido comunista ecuatoriano se configuró la FEI bajo su liderazgo. Luego se cristalizaría en el 45 para dar continuidad a un movimiento desde principios de izquierda en alianza con movimientos obreros. Junto con Jesús Gualavisi formaría sindicatos agrícolas, y organizaciones gremiales que también dependerían del partido comunista.

Dolores comienza su lucha desde argumentos sobre reivindicación laboral, el pago de las jornadas de trabajo, la supresión de los maltratos y de trabajos obligatorios, y sobretudo por el derecho de la tierra. Su afán de organizar al pueblo contra las agresiones por parte de los patrones latifundistas se inserta a la idea de buscar que el indígena acceda al conocimiento para la comprensión de las leyes, las cuales puedan ofrecer mejores aperturas para demandar sus necesidades al gobierno, puesto que Dolores comprendía el conocimiento como poder, y el saber leer y escribir abriría caminos para alejarse de la opresión y marginación que los pueblos indígenas y campesinos vivían. A la voz de “el indio también tiene derecho a educarse” (Rodas, 2007 en Salgado Díaz, 2015, p.35) Dolores tiende a ser una imagen representativa de la lucha por una educación, la cual permitirá desarrollarse al indígena dentro de la nación y no depender de representantes, ya que en esos años todos los indígenas eran analfabetos, y no eran reconocidos como ciudadanos.



Otro de los aspectos importantes de Dolores Cacungo, es sin duda alguna la irrupción de las mujeres en el escenario político, que también caracteriza a Tránsito Amaguaña en un contexto social muy cerrado para ellas, donde “los indios eran considerados casi bestias de carga, las mujeres eran consideradas menos que eso” (Salgado Díaz, 2015, p. 39). Por esto, también su lucha se relaciona con una reivindicación de género, donde demandaba los malos tratos hacia la mujer indígena tanto por parte del patrón de hacienda como por parte de sus maridos. Raquel Rodas cita a Dolores Cacungo: “Queremos que indias sepan de quién paren, para que nunca más sean violadas por tanto diablo patrón, para que nunca más nazcan guaguas sin padre y sean hijos despreciados” (Salgado Díaz, 2015, p. 39). Por lo tanto, consideraba que la educación también era la salida para esta problemática de segregación y violencia machista.

Rosa Elena Tránsito Amaguaña Alba quien también fue una activista indígena de principios y mediados del siglo XX oriunda de Pesillo, Cayambe, junto con Dolores Cacungo de la cual fue su “pupila”. Es reconocida como uno de los referentes del feminismo en el Ecuador, al igual como un símbolo de reivindicación social para su pueblo y sobre todo para la mujer indígena. La labor de Tránsito se basó en buscar un espacio de subsistencia para la población, por lo que su mayor ambición fue que el indígena tuviera derechos sobre la tierra sin tener que prestar servicios de reciprocidad a los hacendatarios. Por esto, su lucha fue ardua dentro de las organizaciones, que se formaron a partir de su actividad social y de resistencia con las autoridades, quienes la acusaban de subversiva y de tener aspiraciones relacionadas con el comunismo. En este contexto formó la cooperativa agraria como uno de los mecanismos de presión social y política para exigir al Estado la entrega de tierra para los indígenas, las cuales se dieron con la devolución de los huasipungos en Cayambe en 1946, y posteriormente en 1961 con la reforma agraria, la cual no llegó a ser lo que Tránsito buscaba para su pueblo (Chalacán & Nepas, 2014).

Su relevancia dentro del movimiento actual es primordialmente por la búsqueda de la educación, porque esta tenía un valor de superación para Tránsito, quien afirmaba que los indios necesitaban aprender, pero esa educación tenía que ser diferente pues “ella entendía que la educación tenía que ser en quichua porque los niños indígenas no conocían el español, y los maestros despreciaban a los niños Kichwa parlantes, por aquella razón los maestros



debían enseñar en su idioma natal” (Ramos Villacís, 2018, p.31). Por este motivo, Tránsito emprendió la creación de las escuelas bilingües, lo que condujo a su primera aprehensión cuando organizó con otras compañeras lideresas del Partido Comunista la primera escuela para los indígenas con profesores que enseñen en su propia lengua.

Por todo esto, Tránsito junto a Dolores Cacuango son símbolos indígenas que forman en el sentir del movimiento una memoria de lucha contra el orden establecido en el que vivió sumergido el pueblo indígena, evocando un significado de valorización como seres humanos, reclamando que no son objetos de explotación laboral, que no debe existir trabajos explotadores y gratuitos, que tienen derechos laborales y derecho a una educación en su idioma natal Kichwa y en castellano, y que juntos y unidos se puede obtener justicia social, respeto y sobre todo representación indígena nacional e internacional, puesto que Tránsito Amaguaña era diplomática para dar a conocer el pensamiento de los pueblos indígenas y la lucha por las tierras en otros países (Chalacán & Nepas, 2014).

1.1.4 La Iglesia y la teología de la liberación

Para mediados del siglo XX, las situaciones del indígena como sujeto marginado de la realidad nacional son más preocupantes para las diversas instancias políticas, sociales y religiosas, pues comienzan a tener mayor peso en la coyuntura nacional ideologías y tendencias que se hacen eco de las necesidades de los desfavorecidos para sumar mayor adeptos, y de esta manera conseguir votos o apreciación popular para obtener el poder político. Como es el caso del comunismo, el cual en el Ecuador se vinculaba con el indígena por su visión de reivindicación de clases, tal como se evidencia en el surgimiento de líderes como Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango, quienes siempre estuvieron apegadas al partido comunista. Por otro lado, los indigenistas desde una posición conservadora y nacionalista, buscan contraponer esta vinculación de una sola tendencia, a una integración social desde distintos bandos como la iglesia. Esta retoma su proyecto de evangelización desde los postulados de justicia social, con el fin de prevenir una desafiliación de fieles por las distintas amenazas ideológicas como: “el protestantismo; el marxismo, el materialismo ateo; la masonería y otras sociedades secretas; el espiritismo y múltiples supersticiones, y finalmente el laicismo” (Müller, 2018, p. 8).



En este contexto, surge la teología de la liberación a partir de las reformas eclesiásticas iniciadas a nivel mundial con el Concilio Vaticano II (1962-1965), tomando forma en América Latina “a partir de 1968 en las Asambleas de la Iglesia Latinoamericana de Medellín la que se puede considerar como “el Concilio de América Latina” proclamando la opción por los pobres” (Tobar, 2016, p. 392). Esta es una idealización de un plan para la liberación auténtica del hombre mediante el evangelio y su redescubrimiento del pobre y marginado, “quien ha sido deshumanizado por el poder opresor, el cual oprime a la población marginada de escasos recursos e invisibilizada por el poder autoritario” (Freire, 2005, p. 30). Por ende en Ecuador, se puede observar que la “opción por los pobres” se tradujo directamente en “una opción por los indígenas, comprendiendo así a la pobreza no sólo en el sentido de la carencia en términos materiales, sino también en términos culturales, manifestada por ejemplo en el “analfabetismo y la ignorancia” como características propias de “los indígenas” (Müller, 2018, p. 3).

Es así que la Iglesia refuerza su dedicación hacia el problema indígena y adquiere un discurso etnicista. Sin embargo, este tenía un sentido de servir de recurso político para la Iglesia Católica en un momento histórico que le pide redefinir su posición de poder en un espacio crítico. Por esto se habla de estrategias que cohesionaba a la iglesia con el indígena, pero también formaban y organizaban a este grupo étnico, constituyendo un espacio de reivindicación ante la necesidad de las tierras y de derechos. Debido a que los proyectos de la teología de la liberación como la educación, formaban líderes, alfabetizaba a estas personas carentes de conocimiento escrito, y sobretodo los agrupaba dentro de sus comunidades, haciendo énfasis a la importancia de ella para el progreso de sus pueblos.

En su análisis de la situación política en Ecuador, la Conferencia Episcopal notó que desde 1967 a través de la organización popular, el pueblo ha logrado mejorar su espíritu de iniciativa y su capacidad para reclamar el respeto de sus derechos y la ampliación de sus aspiraciones a un orden más justo. (Müller, 2018, p. 13)

En este sentido la teología de la liberación la cual cabe decir que no estuvo generalizada en el país, ni dentro de las Diócesis Episcopal sino más bien desde clérigos como Monseñor Leónidas Proaño, quien congeniaba con esta ideología y la sostenía a través de recursos externos para la concreción de proyectos. Contribuyendo así a la formación de los indígenas



mediante la alfabetización, y estructurando las convicciones etnicistas que afloraron en los años posteriores. Tal es el hecho de que la conformación de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) tiene sus orígenes aquí:

En 1972, en la comuna Tepeyac de la provincia de Chimborazo, se realizó un congreso que contó con la participación de alrededor de 200 representantes de organizaciones de provincias de la Sierra Ecuatoriana (Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar). Además, asistieron sacerdotes de diferentes provincias y el obispo Leónidas Proaño. En esta reunión se constituyó la organización con el nombre Kichwa Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (Ecuadorunari) – literalmente “el despertar del hombre ecuatoriano”. (Müller, 2018, p. 19)

Sin embargo, la ECUARUNARI no compartía los ideales etnicistas que la iglesia quería integrar en la organización indígena, pues se deseaba imponer un asesoramiento de carácter clerical, y esto aunque fue aceptado en varios momentos, no compartía el sentimiento de los indígenas, quienes manifestaban necesitar ayuda pero que esta sea administrada por ellos mismos. Entonces, a pesar del papel constitutivo de la Iglesia en la formación del movimiento, se entiende que la presencia de ideologías diferentes, opuestas, tanto dentro del sector eclesiástico como dentro de las organizaciones sociales, complicaron la Constitución de una entidad movilizadora, debido a que antes de los 80 lo étnico no tenía acogida en las organizaciones que principalmente se identificaban por la lucha de clases.

Por otro lado, cabe resaltar que para los pueblos indígenas el aporte más importante que esta tendencia religiosa pudo darles fue la educación, la cual tenía la finalidad no solo de dotar conocimiento a la población analfabeta, sino de educar a los futuros líderes de las comunidades. Uno de los proyectos más importantes fue el de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), fundada por Monseñor Leónidas Proaño líder de esta corriente teológica en el Ecuador, Quien desde su puesto como obispo de la Diócesis de Riobamba, procedió a insertar al indígena y campesino principalmente de la provincia de Chimborazo en esta idea de descubrirse a sí mismo a partir de la pedagogía de la liberación y de la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. ERPE fue un proyecto de alfabetización mediante la radio, en ella se impartió clases a partir de 5 nociones: Espiritualidad, Salud, Alfabeto, Número, Economía y Trabajo (Vásquez Von Schoettler, 2016). También se hacían



transmisiones sobre reflexiones y cuestionamientos acerca del orden económico, político y social en el que se vivía. Estos mensajes eran directos y contundentes, y en muchos de los casos era el propio monseñor Leónidas Proaño el que se manifestaba a través de la radio (Laza y Lema, 2017).

1.1.5 La Reforma Agraria y el indígena como propietario y sujeto político.

Las dos reformas agrarias en el país que se dieron en 1964 y 1973 constituyeron un proceso de reestructuración del sistema agrario, el cual era un cerco de dominación y miseria antes de 1964, pues la oligarquía ecuatoriana en especial de la sierra, acaparaba su riqueza solamente de la explotación de mano de obra agrícola. Por ende la distribución de las tierras era muy injusta, ya que menos del 1% de los terratenientes acaparaba más del 50 % de las tierras explotadas, y a su vez el indígena y el campesino eran sujetos de sistemas de reciprocidades obligatorias e injustas como el huasipungo. Sin embargo, Ortiz (2011) afirma que

“La Reforma Agraria aparecía sobre todo como un elemento coadyuvante del desarrollo mercantil y de la construcción de un orden capitalista moderno, que generaría ciertas condiciones para la industrialización. Se trataba también de una presión para la modernización terrateniente, factible con los recursos del Estado, que para entonces se tornaba en figura dominante con la renta petrolera.” (p. 9)

Es decir que aunque la Reforma Agraria a manos de las dictaduras militares parecía un proceso de reivindicación sobre los derechos de la gente marginada, en la práctica fue un proyecto que buscaba netamente la estructuración de un sistema industrial a partir de la configuración del capitalismo en la agricultura.

Por lo tanto, el principal objetivo con la entrega de tierras a los indígenas fue para minimizar la racialización que el Estado había estructurado, y así también buscar una mano de obra asalariada, la cual no cambiaría la inequidad y desigualdad social entre el terrateniente y el trabajador (Maldonado, 1980). Por ende, las reformas agrarias en el Ecuador deben ser entendidas como producto de las políticas de inclusión provenientes de indigenistas que buscan construir la tan ansiada nación blanco mestiza, permitiendo transitar de “acciones explícitamente destructivas de las culturas de los pueblos indígenas, hacia la adopción de un



proyecto, basado en el efecto absorbente y asimilador de la cultura nacional dominante, lógica y práctica política que ha sido caracterizada como etnofagia” (Vélez, 1998, p. 60). Es por esto que muchos sectores sociales como el movimiento indígena no estaban de acuerdo con la manera en que se desarrollaba la reforma en el país. Sin embargo, la aplicación de reformas en el agro propició la legalidad de los derechos del indígena, tanto en propiedad como en el ámbito de ser un “ser sociopolítico” en el estado-nación. Solventando importancia, y permitiendo sumarse a una intromisión fuerte en la política por la consolidación de sus propuestas (Ortiz, 2011).

1.2 Configuración y Desarrollo del Movimiento Indígena en el Ecuador

En los años 60 y 70, como se aborda anteriormente, es cuando los movimientos indígenas comienzan a constituirse a nivel nacional, a partir de políticas indigenistas desde el gobierno con las reformas agrarias, o desde la iglesia con los proyectos educativos de alfabetización. Los cuales abrieron camino a la legalidad de los derechos del indígena, tanto en propiedad como en el ámbito de ser un ser sociopolítico en el estado-nación. Por consiguiente, dichas organizaciones se integraron a los movimientos sociales populares de ese tiempo, para afrontar juntos una lucha de masas contra el gobierno (Ortiz, 2011). Es así que los movimientos indígenas se van constituyendo en el seno de las anteriores organizaciones y estructuras sociales que tenían gran relevancia en los 70 y 80, como los sindicatos de trabajadores y los movimientos obreros, socialistas, etc., a los cuales Salamea Córdova (2003) los define como movimientos de índole clasista, que abarcan sujetos sociales tradicionales, contrario al movimiento indígena de los 90 que se convertirá en lo que el autor define como sujetos sociales estructurados que no se desprenden del clasismo pero que involucran demandas étnico-culturales para su reconocimiento como nacionalidades.

En el Ecuador la consolidación del movimiento indígena se la determina luego del levantamiento de 1990, cuando un movimiento nacional organizado y fortalecido desde 1986, irrumpe la coyuntura nacional, no solo con demandas sobre la tierra que dominaron su protesta años atrás, sino más bien desde una posición contestataria al sistema instaurado de patrones coloniales. Integrando en su discurso la plurinacionalidad y la interculturalidad, demostrando por primera vez su posición etnicista. Sin embargo, es necesario enfatizar que su estructura organizativa, constituida en el contexto de la reforma agraria con bases



comunales “no sólo ampliaron e intensificaron el desarrollo de la organización indígena, sino que además la dotaron de una dirigencia, que se fortaleció tanto en sus actuaciones más beligerantes como en las negociaciones con el Estado” (Sánchez Parga, 2010, pág. 90). Por lo tanto, la dirigencia y sus adeptos que emergen al movimiento étnico separándolo de los movimientos sociales clasistas, deben su origen a la defensa de la tierra, la cual permitió la alfabetización, derechos sociales, etc.

Desde su fase inicial y en el transcurso de su consolidación el movimiento indígena combinará “un principio de identidad, un principio de oposición y un principio de totalidad” (Sánchez Parga, 2010, p. 95). Debido a que “las identidades indígenas demandan autonomía territorial por cuestiones culturales y jurídico/políticas” (Quijano, 2006, pág. 18). Es decir que la territorialidad y la identidad están relacionadas con el indígena y su vínculo de nacionalidad contra el patrón de poder, desde el inicio de sus demandas contra las injusticias sociales que ellos afirman haber sufrido por parte del estado. Por ende, justifican que el cambio dado en la década de los 90, no es un aspecto nuevo, sino más bien reestructurado conforme a las nuevas necesidades de dicha población.

Por esta razón, al adherir con mayor énfasis la visión de nacionalidad para construir un país, en base a la interculturalidad y la plurinacionalidad, en la década de los 90, no quiere decir que se desvincule de la territorialidad, sino más bien la configura como la raíz del arraigo étnico. Puesto que en ella se puede reconstruir su ancestralidad, que le sirve al movimiento como instrumento de construcción de la memoria, y de su patrimonio cultural el cual carece de autonomía y respeto por la territorialidad instituida de parte del Estado. (Zibechi, 2003). Así se configura en el Ecuador el movimiento indígena desde la década de los 90, luego de la primera movilización en Junio de ese año, incorporando de una manera más general a la población nacional, en la lucha de las demás etnias, grupos, y clases sociales, a una lucha nacionalista, y a una lucha por la integración social, política y cultural del país. (Dávalos, 2002; Ospina Peralta & Guerrero Cazar, 2003).

Por otro lado, otro factor que permitieron que el movimiento indígena se constituya, fue el debilitamiento de poder en América latina de los Movimientos sociales tradicionales en los 80, por la pérdida de poder del socialismo en el Mundo, sobre todo en los 90, en un contexto donde políticas neoliberales comienzan a aparecer, configurándose la llamada



“década perdida” para América Latina. Por consiguiente En 1980 se conformó la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE) y con la ECUARUNARI, creada desde 1972, integraron una coordinación nacional que en 1986 se constituyó como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) (Ortiz, 2011).

1.2.1 El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990 y el levantamiento de junio de 1994

Con una dirigencia consolidada, el movimiento indígena de la década de los 90 “construyó un actor políticamente autosuficiente que enarbola la política de la diferencia, dentro de acciones de demanda y de reconocimiento de ciudadanía cultural, como lo fue la CONAIE” (León Galarza, 2009, p.80). El cual, integró discursos estructurados como el de: reconocimiento de los pueblos indígenas como nacionalidades en igualdad de condiciones a la “nacionalidad ecuatoriana o mestiza” o sea como entidades políticas con estructuras económicas, jurídicas y culturales propias; y la declaratoria del país como un Estado plurinacional (Ortiz, 2011). Así también se implementaron distintos símbolos en sus repertorios, como “la táctica discursiva del uso de los nombres propios de los pueblos y el rechazo de los nombres que la sociedad no indígena les ha dado” (Alltaman, 2013, p. 24). Todo esto permitió que las comunidades se agrupen y se movilicen ante varios altercados como las contrarreformas agrarias, las cuales estaban apoyadas por políticas neoliberales que se insertaron en el país, favoreciendo a los hacendados. Así también las propuestas de privatización que amenazaban el sistema de seguridad social y a las empresas petroleras del Estado.

El 28 de mayo, se produjo la toma pacífica de la iglesia de Santo Domingo en Quito, por parte de unas ochenta personas quienes dirigieron una carta al Presidente de la República, en la que hacían algunas demandas sobre la situación del agro y sobre otros aspectos como la declaratoria del estado plurinacional. Dicho suceso fue la antesala del gran levantamiento indígena nacional del 4 de junio de 1990, movilización que generó algunas acciones de solidaridad provenientes de distintas organizaciones indígenas, clasistas e independientes. Al gobierno socialdemócrata de Borja le resultó difícil dar salida a estas demandas del movimiento indígena con acciones amplias y eficaces, aunque concretó



algunas campañas de salud, educación y atención. No obstante, el levantamiento fue de gran importancia para los indígenas, porque era el primero que se realizaba a nivel nacional sin ninguna dirigencia asociada a otro movimiento o de otras características ideológicas que no sean las estructuradas dentro de la organización (Arias, 2006).

Se exigió reivindicaciones de corte claramente étnica, planteando los problemas vinculados a la economía, el agro y la cultura indígena. En el primer punto estuvo implícito el reconocimiento a la identidad y cultura de las nacionalidades indígenas, a su idioma, y a sus costumbres. La otra demanda importante y que los enfrentaba con la oligarquía ecuatoriana era el problema del derecho a la tierra y el territorio. Es decir, no se trataba sólo de resolver los problemas sobre la tierra que estaban en litigio con los hacendados, sino la demanda de tierras y territorios que no eran solo de uso agrícola, sino que servían para desarrollar su vida cotidiana entorno a su cultura. Por otro lado, figura la cuestión del uso del agua, no sólo para riego sino también para el consumo de la población, y sobre todo, exigiendo la preservación de la contaminación de este recurso (Arias, 2006). Es decir que desde la primera movilización nacional que emprendió el movimiento, se comenzó a demandar al gobierno sobre una relevancia hacia el líquido vital, sin embargo las cuestiones de ámbito identitario aún no son evidentes con respecto a este tema.

La CONAIE después del levantamiento nacional del Inti Raymi en junio 1990, se convirtió no sólo en la organización indígena más importante, sino en una de las organizaciones sociales hegemónicas del país y del continente, hasta tal punto que se puede afirmar que: “los indígenas consiguieron condensar en la CONAIE, la que probablemente haya sido hasta el momento la organización identitaria con mayor capacidad de movilización y de interpelación de América Latina” (Bretón, 2003, en Alltaman, 2013, p. 13). Por lo tanto se habla de que a partir de esto, la repercusión de la relevancia del movimiento indígena hizo que el paso de movimiento social a político se condense cuando luego del levantamiento de 1994 se forme el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP-18) entre 1995/1996 (Alltaman, 2013).

El levantamiento de 1994 se da en un contexto de reafirmación de manera agresiva de las bases del modelo neoliberal en alineamiento con la política exterior estadounidense, al imponerse una reforma de estado con interés estratégico en las privatizaciones, especialmente



en áreas sensibles como la de energía eléctrica y la petrolera. Esta última en problemas con las dirigencias del movimiento, ya que se había instaurado una demanda contra la Texaco en Nueva York, a nombre de pobladores campesinos e indígenas de la Amazonía afectados por la actividad de dicha empresa. En este contexto aparecen los empresarios agroexportadores y ganaderos promoviendo “una Ley Agraria a su medida, que generalizó las reacciones populares a la gestión del gobierno y puso nuevamente en la agenda social el tema del acceso a la tierra”. (Ortiz, 2011, p.75)

Este segundo levantamiento desembocó entre el Estado respaldado por los hacendados y los dirigentes indígenas, un diálogo entendido como un proceso de comunicación de sentido más abierto hacia las particularidades propuestas por el movimiento en tema de conceptos de nacionalidad, cultura y etnicidad. Tal como lo afirma Guerrero (1996) “existe una situación de comunicación de corte habermasiano. Se impone una tematización de la dominación étnica: caducan las matrices de percepción mental y de los comportamientos contextuales e implícitos frente a los indígenas” (p.13). Es decir que los dirigentes están más instruidos y con mayor posición de debate a favor de sus convicciones etnicista que revocan de la conciencia nacional la imagen construida a finales del siglo XX por la Revolución Liberal de “indio pasivo que hay que civilizar” (Guerrero, 1996).

1.2.2 Crisis y Reconstituciones del Movimiento Indígena a principios del siglo XXI

Desde 1995 a 2003, el movimiento indígena se concretó como una organización que debatía intereses étnicos y sociales, contra las políticas neoliberales que encauzaron y que provocaron una crisis nacional, donde las clases marginadas eran las más desdichadas con esta situación. Por esto, la organización se encaminó en dar una salida propia, buscando un liderazgo para asumir la política nacional con el fin de integrar en el gobierno sus propuestas políticas. En este sentido, el movimiento se sumó al revuelo de la inestabilidad política que a finales del siglo XX el Ecuador atravesaba, puesto que bajo su liderazgo apoyado por las masas sociales inconformes se derrocó a los presidentes Abdalá Bucaram (1996-1997) y Jamil Mahuad (1998-2000), obviamente, la cúpula militar y los poderes políticos fueron los que con su incidencia concretaron dichos golpes de estado. Por otra parte, la organización desde su movimiento político también forjó esta búsqueda de soluciones nacionales a partir de las alianzas políticas, las cuales estaban enfocadas en candidatos con una trayectoria



política nueva y que no tuviera relaciones con la “vieja política” de tintes neoliberales, razón por la cual, mostraron apoyo a las candidaturas de Freddy Ehlers (1996, 1998) y la de Lucio Gutiérrez (2003). Esta última resultaría ganadora, y sería la cual le trajera al movimiento una crisis organizativa que provocaría un cambio en la historia que la organización desarrolló en los años noventa (Ospina Peralta & Lalander, 2012).

En medio de la crisis económica que el país atravesó en el año 1999 por el feriado bancario, el movimiento indígena protagonizó una revuelta popular en enero del 2000 respaldado por el pueblo perjudicado, y por el grupo militar que lideraba Lucio Gutiérrez conllevando a la caída de Jamil Mahuad. Por consiguiente, el golpe de estado catapultó a Gutiérrez como un político nuevo que presentaba una política llamada “la cuarta vía al poder” la cual consistía en incorporar al movimiento indígena, el cual proveería de votos por su popularidad en enero del 2000. Sin embargo, al llegar al poder, la línea tomó caminos de derecha muy direccionados por la misma oligarquía del anterior gobierno, contrario a los intereses sociales del movimiento, por lo que su participación produjo tensiones entre las bases organizativas, causando una conflictividad interna que dañó la imagen política del movimiento indígena, que se había consolidado como una fuerza política “diferente” y “alternativa”, ante la opinión política (Ospina Peralta & Lalander, 2012).

En este contexto, según Zamosc (2005) “la Conaie, se había convertido en un rehén de su propio éxito: el temor de perder lo que el movimiento había ganado emergía ahora como un factor que podía inhibir su carácter contestatario” (Ortiz, 2011). Por lo tanto, estaba fraccionada, pues las organizaciones cercanas como la Consejo de Pueblos y Organizaciones de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE) y la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) se aliaron con Gutiérrez para desestabilizar a la organización nacional. En este ambiente, el intento de reconstituir al movimiento nacional, tras las distintas disputas internas comenzaba a gestarse desde las bases, las cuales tomaron las riendas del movimiento, ya que la CONAIE no forjaba una unidad luego de la fallida alianza con el Partido Sociedad Patriótica de Gutiérrez. Es así que el movimiento intentó incorporar nuevas tácticas conceptuales que forjen un discurso de protesta contra el Estado, y dado el contexto de explotación petrolera que incorporaba el



gobierno en ese entonces, comienza a proliferar postulados ecologistas que involucren unidad a partir de la etnicidad (Altmann, 2013).

Por ende, en el 2004 la CONAIE propone una Ley de Biodiversidad, detallando ideas acerca de la naturaleza en un marco de conservación y recuperación de la biodiversidad en el contexto de la protección de los territorios indígenas, implicando así una relación naturaleza con cultura. A su vez, también se integra el Sumak Kawsay desde Sarayaku en el 2003 por los problemas de explotación petrolera, enfatizando en un postulado que considera un equilibrio de la vida cuando existe plenitud y armonía con el entorno, haciendo hincapié en una conexión espiritual con la naturaleza, considerando así que esta debe tener derechos (Altmann, 2013).

Entonces, luego de la disociación con Gutiérrez, el movimiento indígena ingreso en un proceso de reconstitución de sus bases, para consolidarse como un movimiento unido y direccionado desde una organización nacional como lo era la CONAIE, y para esto, la estructura organizativa debía implicar nuevos enfoques que asocien a la población que estaba separada por la crisis organizativa acontecida. Por ende, el Sumak Kawsay comenzó a tener cabida luego del ascenso al poder de Alfredo Palacios (2005-2007) dado las distintas licitaciones para explotaciones mineras, petroleras y madereras en el país, sobretudo en la amazonia que había dejado el anterior gobierno. Sumando a estas la intención de la firma del Tratado de Libre Comercio, el Plan Colombia y la firma con la petrolera OXY. La imposición de estas políticas produjo que la CONAIE se alzara nuevamente y congelara estos planes, recuperando así una parte importante de su credibilidad y capacidad de convocatoria, la cual había estado ausente en el golpe de estado de 2005 contra Gutiérrez. (Ortiz, 2011).

Tras el triunfo de Rafael Correa, el movimiento indígena a pesar de existir desde sus organizaciones regionales un apoyo al gobierno, la CONAIE supo distanciarse desde la *Constitución de 2008*, dado que existieron rupturas entre las visiones del movimiento y alianza país, a pesar de que esta carta magna supo impregnar varios postulados indianistas como la plurinacionalidad y la interculturalidad, así como también el Sumak Kawsay. Según Ospina Peralta & Lalander (2012) consideran que existen 5 características por las cuales el gobierno de Correa (2007-2017) a pesar de ser de izquierda no concretó una asociación con el movimiento indígena, los cuales son: el dilema intercultural del movimiento indígena y



los desafíos asociados a la cultura organizativa en la política de alianzas; la oposición al extractivismo que el gobierno lo considero como estrategia fundamental para afrontar el reto de una economía post- petrolera; la movilización social la cual ha sido la fortaleza del movimiento indígena pero que Correa la catalogo como una forma de anarquía y de presión indebida sobre la autoridades; la política agraria que no ha favorecido a la pequeña y mediana producción parcelaria, sino que se ha mantenido una orientación convencional hacia la agricultura comercial de grandes productores; y por último la sectorización de la Revolución Ciudadana, que inclusive tiene repercusiones en la comprensión de las reivindicaciones indígenas de la plurinacionalidad.

Por ende, a partir de 2008, la CONAIE empieza un proceso de oposición exclusivamente por la posición extractivista del Gobierno de Rafael Correa, considerando el Sumak Kawsay que inconclusamente fue legalizado en la Constitución del 2008, el cual dotó derechos a la naturaleza que sirven como un sustento legal, dentro de las acciones contestatarias que el movimiento indígena constituyó en esta nueva etapa. Por consiguiente, la defensa por el agua, comienza a tener mayor relevancia por la posible afección que involucraría la minería. A esto se suma, el coartamiento de la movilización por la demanda de decisión comunitaria sobre estos proyectos. En este contexto, desde Zamora, Morona Santiago, y Azuay, se configuran movilizaciones por este líquido, como lo fueron las distintas marchas por el agua iniciadas en 2012.

1.3 Referentes teóricos

1.3.1 Movimiento social

Según Tarrow (1997), los movimientos sociales históricamente surgen como consecuencia de distintas crisis de tipo social que afronta un determinado espacio, provocando una necesidad de acción colectiva que afronte el problema. Tal es el caso en América Latina en la década de los 90 del siglo pasado, donde emerge una variedad de estos como respuesta a la oleada de medidas neoliberales por parte del Estado, las cuales alteraron las formas de vida de los sectores populares, quienes vieron trastornadas sus formas de producción y reproducción territoriales, y simbólicas (Zibeche, 2003). Este concepto parte del postulado de Tilly (2007) quien considera que la emergencia de los movimientos tiene una vinculación con los procesos políticos, pues a partir de las demandas de intereses



colectivos se busca acceder a la política establecida, de manera que el cambio de discursos y repertorios se debe al contexto histórico (En Diani, 2015).

Touraine (1986) afirma, que combinados la identidad junto con la oposición y la totalidad son los principios que componen un movimiento social ya que los actores se identifican a sí mismos, a sus oponentes sociales y a los temas en conflicto. Por otro lado, Revilla (1996) resalta que los movimientos sociales no integran un comportamiento colectivo sino una acción colectiva, puesto que dentro de la organización se pasean voluntades individuales que se distancian de un comportamiento común, siendo agrupadas dentro de una acción conjunta a partir de intereses comunes en un proceso de identificación. Sin embargo, Melucci (1989) advierte que la acción pública es para él tan sólo una parte de la experiencia de los movimientos sociales, puesto que sin estar inmersos en campañas y en movilizaciones, los movimientos sociales pueden permanecer activos en la esfera de la producción cultural (Diani, 2015).

Por otro lado, desde una posición materialista, la cual se enfoca más en detallar una estructura organizativa, la teoría de la movilización de recursos de Zald y McCarthy (1980), sostiene que un movimiento social busca una distribución de recompensas de una sociedad a partir de un red de interacción entre organizaciones de base, donde circulan los recursos para sus acciones o movilizaciones (Diani, 2015). Dentro de estas organizaciones, existe el sentido de identidad colectiva a través de la formulación de creencias y opiniones, que interrelacionan a los individuos dentro de una causa por medio del discurso, sin embargo, estos no construyen un sentido de pertenencia como si lo hacen los símbolos. En este contexto la búsqueda de un cambio social involucra grandes recursos no disponibles por la población, por ende se constituyen desde los movimientos sociales en una relación de organizaciones que cooperan y compiten entre ellas, dentro de un proceso que involucra la hegemonía de una y la subordinación de otras (Altmann, 2016).

Entonces, un movimiento está definido por lazos que unen, y al mismo tiempo comparten un conjunto de individuos, grupos, y organizaciones locales que se encauzan dentro de una convicción de reivindicación, accionada por líderes y adeptos que no se deslindan de una voluntad individual. Sin embargo, existe la particularidad de que la identidad colectiva que se forma dentro del proceso de conformación, consolide el lineamiento contestatario en el



individuo a partir de los discursos que evoquen símbolos, los cuales se transforman o se fortalecen dependiendo el contexto (Ibarra, 2000). Por lo tanto los movimientos sociales incorporan y condicionan nuevas orientaciones sobre temas nuevos o ya existentes, en la medida en que estos contribuyan a la existencia de un vocabulario conveniente y una apertura de ideas y acciones que en el pasado eran bien desconocidas o inconcebibles. (Diani, 2015).

1.3.2 Movimiento Indígena y sus particularidades

Desde las consideraciones de movimiento social, el movimiento indígena se encamina a la posición de una organización estructurada contra el poder instaurado, que sería el estado, el cual ha implantado un sistema social jerarquizado que desvincula o afecta a una parte de la población, que en este caso tiende a relacionarse con una identidad étnica. Por ende, estaríamos hablando de un movimiento con dimensión política, y en ese sentido es posible diferenciar movimientos socio-políticos reivindicativos, que pretenden modificar sólo unos aspectos puntuales de la normativa estatal, y movimientos socio-políticos estructurales, los cuales buscan tomar el control del Estado y promover un nuevo orden estatal (Álvaro García, 2010).

En el caso ecuatoriano, el movimiento indígena tiende a la última postura, ya que según Quijano (2006), este se ha configurado como una organización que combate al “patrón histórico del poder” de bases coloniales que han construido el estado-nación en función con: la “racialización”; el nuevo sistema de explotación basado en el capitalismo; y el eurocentrismo que controla la cultura y el conocimiento. Por consiguiente, Quijano (2006) señala que estos movimientos consideran un punto de cambio estructural del sistema, “descolonizar el Estado”, debido a que esa sería la única forma de democratizarlo. “Pero si ese proceso llega a ser victorioso, el nuevo Estado no podría ser un Estado-nación o un Estado nacional, sino uno multinacional” (p.8). Desde esta posición, cobra sentido el discurso de interculturalidad y plurinacionalidad que se presenta a nivel nacional, producto de un contexto histórico, que ha proporcionado integrar esta estrategia desde una posición etnicista.

Según Castells (1996) la identidad es un recurso muy poderoso para las movilizaciones, por ello, encaminar un movimiento social desde la etnicidad es una estrategia muy acertada, puesto que es una estructura básica de la diferenciación, y por lo tanto abarca una mayor capacidad movilizadora. En virtud de ello, los miembros de este grupo étnico “Indígena” se



definen desde la categoría cultural de Raza, la cual es sustentada a partir de la marginación por el sistema de patrones coloniales, adquiriendo una posición de resignificación a partir de la consolidación del movimiento. Este sentido étnico se interrelaciona con la búsqueda de la territorialidad, porque fundamenta el arraigo étnico el cual construye un sentido de pertenencia y ancestralidad (Zibechi, 2003). Por otro lado, Ospina Peralta & Guerrero Cazar (2003) sostienen que existen “círculos concéntricos de la identidad étnica”, de la cual los dirigentes y la población recurren para formar una identidad que los asocie con lo indígena, no necesariamente por herencia sino por “marcadores de identidad étnica [...] como la lengua, el uso de vestimenta codificada culturalmente, la pertenencia a una comunidad rural, o la referencia a creencias religiosas o valores orales sincréticos” pág. (116).

En base a que el movimiento indígena prioriza una reivindicación contra el sistema social y político, se debe puntualizar que este construye sus demandas y discursos con interés de fortalecer dicha oposición. Por ejemplo, la afirmación y revalorización de la cultura e identidad viene de la mano de conservar dicha identidad a través de la educación, sin embargo la educación busca la formación de nuevos líderes para las movilizaciones y acciones contestatarias. Otro punto, es la inclusión de la mujer en la lucha de las organizaciones, esto también responde a un desapego del orden colonial “machista”, pero sobre todo a un estipulado de inclusión fuera de las formas tradicionales de la organización familiar. En este sentido también se presenta la tendencia de precautelar la naturaleza por los problemas ambientales contrario a la tendencia extractivista que prioriza el Estado (Zibechi, 2003).

A si también, a partir de la Teoría de la movilización de recursos, el movimiento indígena es comprendido por Altmann (2013), como un movimiento social con organizaciones que compiten por miembros, y para lo cual buscan apropiarse de símbolos claves tal sea materiales o inmateriales, porque estos son herramientas organizativas que acaparan recursos y a su vez legitiman la causa. Así pues, dentro del movimiento se han ido presentando distintos discursos acorde a un tiempo y a una predominancia de una organización, como la búsqueda de la tierra desde la FEI, La introducción de la Plurinacionalidad de parte de la CONAIE, la interculturalidad por parte de la FENOCIN quien también integró para esto a la población afroecuatoriana, y por último el Sumak Kawsay por parte de la CONAIE.



1.3.3 El campesino y el indígena

Al hablar del movimiento indígena ecuatoriano, desde una postura única de identidad acorde solamente a la etnicidad, se desvincula los orígenes del colectivo que abarca dicha organización, ya que su génesis desde la ideología política partió del partido socialista con una posición de reivindicación de clases, es decir desde el campesinado por la explotación laboral en los huasipungos y luego por su derecho a la tierra. Pues, el indígena y su construcción organizativa desde sus bases estuvieron ligadas al campo, sin embargo esto no quiere decir que campesino sea el que vive atado y depende económicamente de la tierra, sino más bien es la persona de índole rural que tiene una relación con la tierra, pero que debido a condiciones desfavorables tanto productivas como territoriales, han hecho que también se vincule a otras actividades comerciales (León Galarza, 2009).

Por consiguiente, a pesar de que el movimiento va abarcando personas afines a las aspiraciones de reivindicación social, con una intencionalidad de cambio a partir del etnicismo, el sentido de pertenencia dentro de un territorio que en su mayoría es rural y presenta simbolismos culturales, hace que exista un nexo con el campesinado. Sobre todo si se habla de que las bases del movimiento se forman desde las comunidades, dentro de las cuales, existen elementos de cooperación y de interacción como la minga, que es “un elemento de cohesión social, que integra componentes subjetivos como la cooperación, la solidaridad y el sentido de pertenencia al territorio” (Pila Guzman, 2018, p.82). Además esta es parte de los repertorios del indígena.

Por otra parte el término campesino es tomado desde la población que no quiere estar inmersa dentro de la identificación indígena, por influencia de ideologías asimilacionistas de mestizaje o porque no comparten con los ideales desde la definición étnica del movimiento. Sin embargo, el indígena a pesar que refiere una característica identitaria con relación a su etnia, su vínculo cultural con la tierra asocia una relación que trasciende hacia la posibilidad de que dentro del movimiento se estructure los campesinos. Por lo tanto, es preciso denotar que los sectores que se identifican como indígenas se valen por un contexto histórico de fuerte exclusión por parte del mestizo en las grandes haciendas, esto enraizaba una pertenencia a un grupo excluido sin tierra, mientras que el campesino a su vez deviene de un



contexto con varias diferencias, donde se impone con mayor facilidad la asimilación mestiza (León Galarza, 2009).

1.3.4 Comunidad y Participación

Comunidad desde una postura estructural, es definida como un grupo de miembros que comparten actividades e intereses comunes, dentro de un delimitado espacio geográfico donde pueden o no cooperar formal e informalmente en la solución de los problemas colectivos. Sin embargo, para (Jacob, 2001) comunidad está caracterizado por tres elementos: pertenecía, factor que permite la cohesión y cooperación entre los individuos sintiéndose parte de la comunidad como identificándose con esta; Interrelación, donde la comunicación acciona una influencia mutua, tal sea a través del territorio o indirectamente; y cultura común, la cual agrupa a la sociedad en base a red de significados compartidos, los cuales son construidos y reconstruidos. Por ende, Socarras (2004) afirma que la comunidad: “Es algo que va más allá de una localización geográfica, ya que es un conglomerado humano con un cierto sentido de pertenencia” (En Causse Cathcart, 2009, p. 13). Así pues (Jacob, 2001) nos dice que el territorio compartido aporta a la construcción del sentido de pertenencia, el cual es necesario pero no es imprescindible para el concepto de comunidad.

Dada su conceptualización se puede abordar los ideales que se insertan desde la identificación de la comunidad. Tal como Tönnies (1997) define a esta desde características como la cooperación, el trabajo común, la participación, fraternidad, posesión de bienes comunes, y el apoyo social desde un placer mutuo (En Alvarado, 2010). Sin embargo, como lo dice Jacob (2001), son ideales que se presentan dentro del convivir comunitario, pero no ciertamente son producto de su concepción, ya que existen comunidades con problemas cooperativos, o desarraigados de una idea de solidaridad por el hecho de que prima más intereses individuales o intereses por otra comunidad. Porque el individuo no es ajeno a pertenecer a varias, ya que la consolidación de estas se presta a necesidades, sea por defensa, por gestión, o por sociabilidad.

Por otro lado, la intervención comunitaria es una acción social que involucra a todos los miembros, mediante mecanismos participativos tendientes al desarrollo de recursos de la población, al desarrollo de organizaciones comunitarias autónomas, a la modificación de las representaciones de su rol en la sociedad, y sobre el valor de sus propias acciones para ser



activo en las condiciones que las marginan y excluyen. Por ende, la solidez de una participación comunitaria depende del liderazgo, Banyai (2009) indica que “el liderazgo es la fuerza motriz del desarrollo y el canal a través del cual fluyen las características para mejorar las capacidades de la comunidad, y para producir resultados mediante la utilización de los recursos que estén disponibles” (En Rojas Andrade, 2013, p.58). El Liderazgo por su parte es “un proceso interpersonal que implica los intentos de influir en otros individuos para lograr determinada visión a través de la formación de una red cooperativa de trabajo, formada por personas motivadas y comprometidas por concretar la visión, transformando su realidad” (Rojas Andrade, 2013, p. 61).

En sí la intervención o participación, en la cual es necesaria y evidente el accionar de liderazgo, fortalece la agrupación, ya que supone un involucramiento directo de las comunidades en su proceso de transformación y la construcción de una identidad. Sin participación no hay proceso, no hay cambios reales o, mejor dicho, los cambios siempre serán el producto de las decisiones de otros. Pero a participar se aprende, y la participación tiene también un coste e incluso puede llegar a ser una carga, por lo que los individuos se acogen a la libre elección del nivel de implicación en el proceso. Es así como la comunidad va teniendo una legitimidad como un colectivo que construye planes comunitarios, dentro de una gestión que busca la autonomía a partir de sus posibilidades como administrador de una localidad, o de una causa que involucra una apropiación de pertenencia y cultura (Marco, 1999).

1.3.5 El agua y las comunidades indígenas y campesinas

Para Kreimann (2013) “el agua es un “bien común” y alrededor de esta se construyen y desarrollan normas comunes para lograr un uso sostenido de este recurso, que es compartido”, y también necesario para la supervivencia económica (En Pila Guzmán, 2018, p. 72). Razón por la cual, el campesino fuera de considerarse indígena o no, prioriza una acción colectiva con sujetos que requieren este líquido, con el fin de gestionarlo en beneficio de ellos. En consecuencia esta acción cohesiona socialmente a la población, puesto que el agua es un elemento constituyente del hábitat de los sujetos, por lo que su presencia en los territorios es determinante en la consolidación del tejido social a través de su gestión y, a la



vez, es base para la construcción social del territorio; lo cual genera identidad, organización y sentido de pertenencia (Pila Guzmán, 2018).

Desde el concepto de comunidad, el territorio al constituir un sentido de pertenencia cultural y de interrelación social, integra símbolos materiales o inmateriales que vinculan el diario vivir del colectivo. Por ende, el agua es un símbolo relacionado con el territorio, ya que para las comunidades suele ser definido como “la sangre de la madre tierra”, es decir que lo asumen como una conexión vital entre estas dos. Así pues, cada comunidad, pueblo, cultura, tiene su manera de definirlo, y acorde a esto se tejen sus comportamientos. En el caso de la cultura occidental se lo concibe como el líquido vital pero que pertenece a la categoría de seres inertes, cosa contraria a las comunidades indígenas, quienes en base a que el agua es su elemento de vida, conciben que es también un ser vivo (Argueta & Catilleja, 2008).

A partir de aquello, se construyen dentro de las comunidades repertorios de conservación, que relacionan creencias y simbolismos que parecen tener una relación social con el líquido. Sin embargo estos son estructurados desde la necesidad de acaparar el agua para la subsistencia económica, porque sus modos de vida dependen de esto. El campesino por lo general se sitúa en el campo y en él produce sus vegetales, papas, maíz, etc. dichos productos sirven para el comercio y la alimentación del agricultor y su familia. Así también la ganadería es otro medio de subsistencia, y en estos dos ejemplos es evidente la dependencia del agua tanto para los cultivos como para la alimentación del ganado (Kottak, 2006).

Por otro lado, desde la subjetividad de las poblaciones indígenas que hablan de ancestralidad y cosmología andina, se distingue concepciones del agua que se relacionan con la naturaleza, formando una cultura del agua de bases ecológicas que busca que el Estado respete sus creencias y sus procesos de gestión y cuidado.

Para los purépecha, como para el resto de las culturas de tradición mesoamericana la naturaleza, y con ella el agua, es sagrada y tiene un carácter animado; es una entidad proveedora de múltiples bienes que condensa el sentido de la fertilidad. La observación minuciosa de la naturaleza también ha proveído a los pueblos de conocimientos y modelos de comprensión del universo, culturalmente diferenciados. (Argueta & Catilleja, 2008, P.66)



Desde tiempos ancestrales, los indígenas de la zona andina han valorado el agua desde diversas perspectivas. Esta pluralidad de formas de valoración y uso incluyen su consideración como deidad y objeto de culto, como elemento de su cosmovisión, como base de sus sistemas productivos y como elemento terapéutico y de sanación. (Trujillo, Moncada, Aranguren, & Lomas Tapia, 2018, P.1)

Esta apropiación simbólica en las comunidades indígenas y campesinas, como se dijo anteriormente, se debe a la gestión comunitaria del líquido vital tanto por sus creencias como por su subsistencia. La gestión comunitaria es producida por la marginación que dichos pueblos tiene de parte del estado, en el sentido de falta de proyectos productivos y el no respeto a las decisiones locales. Tal es el ejemplo de Bolivia donde la gestión autónoma de este recurso había sido administrado desde mucho tiempo atrás por las comunidades, mediante “regantes” o asociaciones comunitarias organizadas entorno a la captación y distribución de agua para usos productivos y humanos, que incluso administraban en las ciudades por la desprovisión en barrios marginales indígenas, por ende el intento de despojo de estos sistemas de administración por parte del Estado desembocó en la llamada guerra del agua del año 2000 (García Linera, 2010).

Es decir que la algidez del problema trae consigo un mayor arraigo al agua, y dentro este se va construyendo discursos que evocan ancestralidad, con el fin de dar sustento en sus oposiciones a la administración de organismos públicos o privados ajeno a la gestión comunitaria. De tal manera que se forja una lucha que comienza en las comunidades y requiere de una organización de ámbito contestatario para fortalecer la defensa. En el caso de Ecuador, la gestión de este líquido por la falta de atención del Estado, ha hecho que las comunidades campesinas e indígenas se vinculen al movimiento indígena, para reclamar legitimidad en la administración de este. En este contexto, los proyectos de minería por parte del estado en fuentes de agua, han fortalecido mucho más la organización desde estas comunidades, y por lo tanto este tema ha comenzado a tener mayor relevancia en las investigaciones (Pila Guzmán, 2018).

1.3.6 Sumak Kawsay: el agua y el buen vivir

A partir de la *Constitución de 2008*, el Ecuador asumió una posición de protección al medio ambiente, pues esta permite una vida colectiva, armónica, equilibrada y solidaria, es



decir, una integridad humana en relación con la naturaleza. Esta corriente, denominada “Buen Vivir” se deriva de una “filosofía indígena”, que se la conoce en quichua como Sumak Kawsay, la cual proviene del aimara Suma Qamaña. Definida por Viteri (2002) como “una visión holística acerca de lo que debe ser el objetivo o la misión de todo esfuerzo humano, que consiste en buscar y crear las condiciones materiales y espirituales para construir y mantener el buen vivir” (En Altmann, 2013, p. 290). Sin embargo, el trasfondo del postulado del buen vivir en la carta magna tiene un enfoque de desarrollo que no comparte con el ideal indígena, el cual lo considera como una concepción de vida y no un proyecto de tintes “progresistas”.

Cabe destacar que el Sumak Kawsay es una construcción discursiva que el movimiento indígena consideró como repertorio en un contexto de crisis interna. Puesto que, esta concepción apareció en el pueblo de Sarayaku cuando lo dirigía Marlon Santi en Octubre de 2003, al rehusarse a la explotación petrolera de la amazonia, cuando los líderes nacionales del movimiento estaban inmersos en la campaña y el gobierno de Lucio Gutiérrez (2003-2005). De manera que, esta posición se incorporó dentro de las demandas del movimiento nacional a partir del 2006, cuando la organización indígena estaba en un declive político, donde era necesario incorporar nuevas estrategias de oposición y reivindicación para la reconstrucción organizativa.

Por otra parte, el desequilibrio organizativo que dejó la fallida alianza del movimiento indígena con Gutiérrez, fue en parte aprovechado por el Gobierno de Rafael Correa (2007-2017), el cual compagino con este criterio del Buen Vivir, con el fin de integrar legitimidad de los pueblos indígenas a su gobierno. Por consiguiente, al forjar alianzas con la FENOCIN, y la FEINE, propició la validez de esta corriente indígena dentro de la Constitución del 2008, restándole poder a la CONAIE y a su vez imperando una estrategia contra organizativa para debilitar al movimiento nacional, pues “el Estado ha apoyado en diferentes momentos a las organizaciones no-hegemónicas con fines de debilitar a la organización indígena hegemónica y así al movimiento indígena en total” (Altmann, 2013, p. 17). De modo que, el correísmo no fue la excepción y el Buen Vivir tiene su origen en este contexto.

Sin embargo, la *Constitución de 2008* con el Sumak Kawsay consolida la posición de plurinacionalidad e interculturalidad, que es parte fundamental para la demanda de derechos



de los indígenas, así también los planes del Buen Vivir que tienen la finalidad de concretar un desarrollo sostenido a partir de los postulados constitucionales. Por consiguiente, las comunidades autodenominadas indígenas, y campesinas en relación con la defensa del agua, sustentan sus luchas a partir de esto, enfatizando en esta armonía que debe tener el estado con la naturaleza, porque de no ser así, alteraría la condición de vida de la población en general. Esto quiere decir que de cualquier modo, la puesta en marcha de un concepto no tan exacto con la “cosmología andina” ha creado un sustento legal que permite a las comunidades proteger sus intereses.

En consecuencia, el Sumak Kawsay a través de la defensa del agua a constituido a partir de símbolos e identidades una causa social relacionada con la llamada racionalidad ambiental de procedencia ecológica, la cual enfatiza en que la razón debe estar direccionada a la problemática de la crisis ambiental, por lo que el cuidado del medio ambiente debe sobreponerse ante cualquier otro objetivo ya sea económico o político. Por ende, la racionalidad ambiental no se limita a construir soluciones de remediación, sino a producir un cambio en la mentalidad del ser humano donde se deslinde todo tipo de competitividad material por la armonía con la naturaleza (Aguilar & Hurtado, 2008). Por esto, el impulso de gestar dentro de las sociedades una cultura del agua asumiendo una relación identitaria a partir de símbolos con esta, encausa esta nueva posición reivindicativa con el medio ambiente a nivel general con personas interesadas en la ecología, lo cual favorece al movimiento indígena quien ha tomado estas dos últimas décadas dicho postulado de racionalidad para acaparar afinidad nacional. Por lo tanto, hay que destacar que la influencia de la tendencia ecológica a nivel mundial ha permitido esta relación con las visiones indianistas, las cuales en el Ecuador se han consolidado por la sustentabilidad legal que la *constitución del 2008* propició.

Entonces, dentro de los derechos del Buen Vivir de la *Constitución del 2008*, se destaca al agua como patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida (Const., 2008, art 12), es decir que es un elemento fundamental para el desarrollo del país, tanto para sus habitantes que es requerida para sus necesidades alimentarias, como para uso económico del estado, tal como actualmente se ha emprendido los proyectos energéticos. Sin embargo, “la soberanía energética no se deberá



alcanzar en detrimento de la soberanía alimentaria, ni afectará el derecho al agua” (Const., 2008, art 15), teniendo en cuenta que la soberanía alimentaria es el derecho de los pueblos a definir y controlar sus sistemas alimentarios y de producción de alimentos tanto a nivel local como nacional, de forma equitativa, soberana y respetuosa con el medio ambiente.

Por otra parte, las comunidades aparte de reiterar que es un derecho, reclaman que dentro de la constitución se manifiesta como objetivos de desarrollo, “recuperar y conservar la naturaleza y mantener un ambiente sano y sustentable que garantice a las personas y colectividades el acceso equitativo, permanente y de calidad al agua, aire y suelo, y a los beneficios de los recursos del subsuelo y del patrimonio natural” (Const., 2008, art 276). Es decir que el agua debe ser preservada prohibiendo toda forma de privatización o afección a esta, puesto que: “Toda decisión o autorización estatal que pueda afectar al ambiente deberá ser consultada a la comunidad, a la cual se informará amplia y oportunamente” (Const., 2008, art 398). Por lo tanto, requerir consultas populares por parte de las comunidades cuando existe un desacuerdo con algún proyecto del gobierno es un derecho para que su población garantice los objetivos del Estado de acuerdo a lo que dice la constitución.

Ahora bien, los Planes del Buen Vivir, priorizan estos objetivos dentro de su planificación, como punto de partida para el progreso del país, por lo que el gobierno construye este plan acorde a los derechos del Sumak Kawsay que son parte esencial para los proyectos que se gestionan en un periodo estipulado. Por lo tanto, se ha dispuesto detallar las singularidades de los planes de 2009-2013, 2013-2017, 2017-2021, puesto que existen en cada una consideraciones con el agua y la gestión comunitaria que legitiman los reclamos comunitarios dirigidos por el movimiento indígena. Así también para poner a consideración los cambios que han ido cada uno teniendo con relación a este tema.

En el *plan para el Buen Vivir 2009-2013*, al ser uno de los primeros de dichos programas toma una posición muy consecuente de lo estipulado en la constitución, en virtud de lo cual se puede encontrar planteamientos de democratización del agua, de los medios de producción en relación con la soberanía alimentaria, así también de “revolución” con énfasis en un buen vivir rural. Esto quiere decir que el desarrollo esperado tiene relevancia con la zona rural, la cual tendrá un libre acceso a medios de producción como el agua, dentro de una gestión de



la nueva estructura estatal, la cual permite que las comunidades administren por el principio de reconocimiento de la diversidad poblacional, cultural y ambiental:

Avanzar hacia el Buen Vivir rural requiere la democratización del acceso a los medios de producción (agua, tierra, capital, conocimiento) y la generación de condiciones que permitan incidir sobre las fallas de mercado a través de la provisión de infraestructura de apoyo, educación, salud, tomando en cuenta la cultura e interculturalidad, la ciencia y tecnología, la recuperación de conocimientos y saberes ancestrales, el impulso a las dinámicas de asociatividad, entre otros (Buen Vivir .P.N, 2009, p.70).

En el *plan para el buen vivir 2013-2017* se destaca la distribución justa y equitativa de la tierra y el agua, puesto que esta fortalecerá la agricultura familiar campesina y la diversificación de la producción agrícola articulada a la economía popular y solidaria. Esto representa un derecho para que los pueblos de las comunas que necesitan de este recurso para su subsistencia económica. Además, en esta planificación se pone en énfasis el cuidado ambiental, pues se advierte que la gestión sustentable de los bosques y de otros ecosistemas frágiles como páramos, manglares y humedales, se desarrollará a partir de un modelo participativo de gobernanza ambiental, con medidas de protección, bajo el principio de precaución, en particular para las especies en peligro y las variedades endémicas:

Si bien la mayor reserva de agua del país se encuentra ubicada en la vertiente amazónica, existe una gran dependencia de la población andina sobre los beneficios del ecosistema páramo como reservorio de agua. Por ello, resulta prioritaria la implementación de políticas de manejo sustentable y conservación de dicho ecosistema, sobre todo si se toma en cuenta que en el periodo 1990-2008 se registraron pérdidas de alrededor de sesenta mil hectáreas de páramo (Buen Vivir .P.N, 2013, p.229).

Dentro de las políticas de manejo sustentable se menciona que, el Estado debe impulsar incentivos y tecnología apropiada para la conservación de la naturaleza, sus bosques, zonas de nacimiento y recarga de agua y otros ecosistemas frágiles, enfocados en particular en las comunidades y los individuos más dependientes del patrimonio natural para su sobrevivencia. Así también se detalla que se debe “controlar y prevenir la contaminación de



las aguas, ocasionada por el desarrollo de la actividad petrolera, la minería y los asentamientos humanos (Buen Vivir .P.N, 2013, p.389). Esto quiere decir que existe una prioridad del agua para el consumo humano y su uso productivo, en vez de la minería y otra actividad extractiva, que pueda afectar el recurso del cual dependen los habitantes cercanos a algún proyecto de estos.

Sin embargo, en este proyecto de desarrollo se denota una visión por dar legitimidad a la minería, puesto que dentro de lo económico, se considera sacar provecho a los recursos que el territorio nacional tiene. Obviamente, se menciona que la inmersión en territorio donde existe recursos debe legitimarse a partir de un estudio de factibilidad que considere la preservación del medio ambiente, para así alivianar el interés extractivo que dentro de la constitución lo sitúa como subalterno de la armonía comunitaria:

Utilizar tecnologías ambientalmente limpias de extracción e industrialización, que cumplan los principios de precaución, prevención y eficiencia, para impulsar el desarrollo soberano de la gran minería en el marco de las soberanías alimentaria y energética, el respeto a los derechos colectivos y el derecho al acceso al agua. (Buen Vivir .P.N, 2013, p 324).

Lejos de una convincente programación que lleve al verdadero Sumak Kawsay de los indianistas, y tampoco del Buen Vivir correista, el plan del 2013, considera más un acceso y respeto a medias del ecosistema y la naturaleza, pues en palabras de Vega (2014) “Buen Vivir quiere decir en el Plan Nacional 2013-2017: Extractivismo puro y duro a pretexto de superar la pobreza, pero haciendo el juego a los capitales transnacionales y locales” (p.192). De manera que el agua, sigue teniendo en la planificación objetivos de cuidado y preservación acorde a los organismos descentralizados de gestión, pero al adherir una gran importancia al extractivismo por encima de cualquier circunstancia para sacar de la pobreza al país, la naturaleza se relega a un segundo plano, como sucedió con la propuesta de la preservación del Yasuní.

Por otro lado, ya en el 2017, el Buen Vivir ya no es parte del plan de desarrollo del gobierno de Lenin Moreno (2017-2021), puesto que su plan lo denomina Toda una Vida. Sin embargo, los postulados de preservación del agua, siguen en marcha, desde una posición de reivindicación con ambiente, ya que se determina que el Ecuador tiene problemas con la



contaminación de los recursos hídricos por vertimiento de aguas residuales y la disposición final de residuos sólidos, agroquímicos y nutrientes, en especial por los efectos de la extracción de recursos naturales no renovables. Por ende se considera remediar estos problemas en conjunto con los gobiernos descentralizados:

Por ello, es necesaria la generación de información sobre el estado de las fuentes hídricas, los balances hídricos, el control de la calidad; así como fortalecer el trabajo entre Gobierno Central y los Gobiernos Autónomos Descentralizados, para un manejo sustentable del agua, la cual debe ser tratada como sostiene la Constitución: como un derecho (Plan Nacional de Desarrollo, 2017, p.52)

Sin embargo, se sigue teniendo en consideración el asunto extractivo sobre el medio ambiente, aunque esta posición tenga mayores regulaciones, puesto que se determina una gobernanza sostenible de los recursos naturales no renovables, a través del “establecimiento de prácticas responsables con el medio ambiente y con la población, y el establecimiento de límites a las actividades extractivas cuando amenacen áreas protegidas, territorios ancestrales sagrados, fuentes de agua, entre otros” (Plan Nacional de Desarrollo, 2017, p.64). En consecuencia, los postulados constitucionales de los derechos del Buen Vivir sobre las consultas populares y su determinación en estos asuntos, tiene una mayor apertura para que la población decida sobre dichos asuntos.

Entonces, luego de abordar conceptos sobre movimiento, comunidad y de detallar el agua como derecho que asume una comunidad sustentada en los programas de desarrollo y la constitución primordialmente, se infiere que el movimiento indígena coordina un accionar colectivo contestatario por las problemáticas que su conglomerado afronta, asumiendo una posición de organización que agrupa a sus bases a partir de discursos que consolidan en la población comunitaria un ideal a partir de símbolos como el agua dentro de su repertorio de cosmovisión andina, el cual desemboca en un apego férreo a la causa, sustentado en los derechos del Buen Vivir, que a pesar de no ser desde la posición indianista del Sumak Kawsay, permiten abrir demandas contra el Estado por la falta de compromiso con las propuestas de desarrollo que deberían consolidar “la vida digna y armónica”.



CAPÍTULO 2: Descripción y Aplicación metodológica

En esta investigación se ha pretendido dar a conocer cómo las comunidades de base del movimiento indígena, como Victoria del Portete y Tarqui se organizan y fortalecen la organización provincial a partir de la defensa del agua, debido a que en la última década se agudizó la lucha por este recurso por la irrupción minera en el Azuay. Por lo tanto, se ha considerado pertinente utilizar la etnografía, ya que esta posibilita describir y argumentar directamente, las razones de las personas involucradas en esta problemática, a partir de un trabajo de campo en el cual se puede observar e interactuar reflexivamente con la población en estudio.

2.1 La labor etnográfica

Según Morse (1994) “la etnografía conlleva emprender un trabajo intencional y relacional-táctico, donde aflora el sentido común y se interioriza el sentir social al integrarse en la vida comunitaria de un grupo social o étnico con características propias, únicas y diversas” (En Trujillo, et al., 2018, pág. 5). De modo que recurrir a dicha metodología, aporta a la indagación de lo que hacen, dicen y piensan los actores de la defensa del agua, y a su vez se puede evidenciar que tipo de personas en relación al sentido étnico están inmersas en esta lucha y el porqué de su involucración. Según Hammersley & Atkinson (2001), la principal característica de la etnografía “es que el etnógrafo participa en la vida diaria de las personas durante un periodo de tiempo observando qué pasa, que se dice, haciendo preguntas y recogiendo cualquier dato disponible que sirva para iluminar el tema de su investigación” (p.15).

Para Guber (2011), lo principal es la descripción de los hechos a partir de la reflexividad que el investigador construye desde el trabajo de campo con la observación, ya sea participante o no, y con la entrevista etnográfica que se caracteriza por no tener directividad. Por ende, la investigación emprendida hacia la comprensión de la defensa en las comunidades en estudio, no considera un involucramiento tan asiduo y de largo tiempo como lo considera Hammersley & Atkinson (2001) y Morse (1994), puesto que el contexto de la pandemia del Covid 19 limitó dicha posibilidad, tanto en el ámbito de convivir y participar con la comunidad, como de presenciar eventos contestatarios, pues estos se detuvieron por dicho suceso, y porque se inició los procesos electorales de 2021. Por lo tanto, tal es el hecho de



que la etnografía abordada en esta investigación no tenga una vasta información, pero da a conocer a partir de su descripción, todo lo relacionado con el objetivo planteado desde el relato de las personas involucradas en esta problemática, y desde la observación a las comunidades y las fuentes de agua.

2.2 La inmersión a la defensa del agua mediante el trabajo de campo

Dentro de un estudio etnográfico se considera el trabajo de campo como el principal método de recolección de información cualitativa, porque es la acción de inmersión social para recolectar datos en la propia zona donde se desarrolla el fenómeno estudiado, puesto que “la investigación no se hace sobre la población sino con y a partir de ella” (Guber, 2011, p. 39). Por consiguiente, para realizar un trabajo de campo es imprescindible la planificación del método y sus técnicas antes de entrar a la zona de estudio. Esta preparación tiene que sustentarse a partir de los objetivos, porque estos seleccionan las técnicas más apropiadas con las cuales se puede adquirir un conocimiento acertado de la problemática. Del mismo modo, se debe poner énfasis en la población y el lugar con el cual se procederá a interactuar, porque aporta a la planificación del desarrollo del trabajo investigativo.

Al considerar las técnicas pertinentes para nuestro estudio, tenemos que tener claro que, aunque a ojos de muchos expertos en el tema, consideren a la observación participante como el fuerte del trabajo etnográfico, “la etnografía también apela a las entrevistas, análisis de documentos, y en ocasiones incorpora técnicas de investigación cuantitativa”. (Restrepo, 2018, p. 53). En este sentido, se consideró las dos primeras porque se necesita conseguir el relato y la descripción de lo acontecido dentro de las movilizaciones, al igual como la perspectiva de los dirigentes y comuneros sobre el agua; y también porque la carencia de disponibilidad y dificultades imposibilitó participar activamente con la población. De modo que, los objetivos sólo fueron posibles obtener al entablar una conversación directa con los personajes, donde la observación estuvo presente en dicho diálogo, para contrastar con documentos previos a esta investigación.

Ya dentro del trabajo de campo, la interacción con los personajes es sumamente delicada, porque al entablar un diálogo se puede evocar respuestas desde nuestro ímpetu indagador que no corresponden con la perspectiva propia del dirigente social, porque como Guber (2011) lo señala “describir una situación es, pues, construirla y definirla en ese momento” (p. 43).



Por lo tanto se consideró la reflexividad dentro del trabajo de campo como mecanismo de control, ya que dentro de la conciencia, esta interpreta y construye la realidad a partir de una reflexión, entre la perspectiva del investigador desde una posición de “intruso”, y la del comunero desde una posición de sujeto que está siendo estudiado, para así construir una descripción consensuada que no tergiverse los hechos.

En este sentido, la reflexividad es de suma importancia para nuestra investigación, puesto que se ha considerado indagar sobre los significados con respecto al agua, la reciprocidad, solidaridad, autoidentificación, identidad, de la población afín al movimiento indígena, y pues dentro de sus respuestas se pueden evidenciar posiciones políticas, económicas, cosmológicas, que no den concordancia con nuestras concepciones aprendidas en un contexto educativo urbano de tipo occidental blanco-mestizo contrario al de ellos. Por esto, al considerar cada técnica que se detalla a continuación, la reflexividad está sumida en cada proceso de recolección de datos, y no solo al observar y escuchar, sino también al describir este trabajo de investigación.

2.2.1 Entrevista

Para Guber (2011), la entrevista es una estrategia donde “se obtiene información sobre algo interrogando a otra persona. Esta información suele referirse a la biografía, al sentido de los hechos, a sentimientos, opiniones y emociones, a las normas o estándares de acción, y a los valores o conductas ideales” (p. 69). Por consiguiente, en la etnografía se considera una postura más abierta en la interrogación con “la entrevista no directiva”, ya que no se busca sólo respuestas, sino más bien interpretar todo lo que surge dentro de una conversación amena y en un ambiente que no perturbe ni al emisor ni al receptor. Sin embargo esto no quiere decir que no exista un direccionamiento objetivo al entrevistar, ya que “al plantear las preguntas, el investigador establece el marco interpretativo de las respuestas, es decir, el contexto donde lo verbalizado por los informantes tendrá sentido para la investigación y el universo cognitivo del investigador” (Guber, 2011, p. 72,73).

En consecuencia, se planificó antes de entrar a campo, preguntas que respondan a los objetivos planteados y que a su vez inquieten en el defensor ecológico otros temas relacionados con su postura de protector. De modo que se procedió en primera instancia a seleccionar el tipo de personas a las cuales se les debería plantear estas interrogantes sobre



la lucha por el agua y su relación con el movimiento indígena. Así pues, se definió que las personas que podrían dar un mayor relato de la organización eran los dirigentes comunitarios, dirigentes políticos, y personas que hayan sido parte de las movilizaciones acaecidas en la última década, sobretudo en el gobierno de Rafael Correa (2006- 2017) por la algidez en cuanto a las disputas con las minerías dentro de las fuentes de agua en el Azuay. Del mismo modo, se tomó en cuenta que la problemática en la coyuntura política produjo simpatía en la población de las parroquias, que conllevó a elegir para cargos públicos a personas inmersas en esta, por esta razón se proyectó buscar a nuestros informantes partiendo desde los Gad parroquiales.

Sin embargo, aunque resultó conveniente comenzar por los Gad, al dialogar con contactos que no surgieron desde estos organismos, se pudo evidenciar una ruptura de intereses sociales entre estos personajes, sobretudo en Tarqui. Esto da cuenta de que al entrevistar, el investigador debe estar atento de estos indicios, ya que así se va descubriendo la perspectiva de nuestros estudiados, para luego en los resultados poder dar a conocer dichos contrastes, tal como lo dice Guber (2011): “para lograr el acceso al universo cultural del informante, la entrevista antropológica se vale de tres procedimientos: la atención flotante del investigador, la asociación libre del informante y la categorización diferida, nuevamente, del investigador” (p. 75). En síntesis, la búsqueda de informantes sólo desde los Gad se consideró condicionante, y por lo tanto se procedió también a buscar desde la prefectura, y desde personas vinculadas con la administración comunitaria, para desde allí proceder a utilizar la técnica de bola de nieve, la cual será detallada más adelante.

Luego de seleccionar las personas y de planificar desde donde comenzar indagando, se construyó las preguntas base, en un consenso entre compañeros y maestra de la materia de Taller de Tesis, donde se debatió la pertinencia que dichas interrogantes tenían con los objetivos a conocer. Las preguntas debían considerar varios aspectos con relación a las personas con las cuales trataríamos, por lo tanto, al elegir en un principio autoridades y dirigentes comunitarios se postuló interrogantes en un lenguaje académico no complejo. Sin embargo, aunque no fue en muchos casos, existieron incomprendiones que tuvieron que ser explicadas de otra manera para obtener respuestas válidas con nuestros objetivos. Aunque como ya se relata en un principio, la entrevista no debía estar direccionada con las preguntas



planteadas en la planificación previa al trabajo de campo, sino más bien, estas solo debían servir para formular otras interrogantes. Tal como lo dice Roxana Guber:

La entrevista etnográfica requiere un alto grado de flexibilidad que se manifiesta en estrategias para descubrir las preguntas idóneas y prepararse para identificar los contextos en virtud de los cuales las respuestas cobran sentido. Estas estrategias se despliegan a lo largo de la investigación, y en cada encuentro (Guber, 2011, p. 78).

Entonces, al considerar que se debía indagar por el significado del agua, las personas y sus razones para luchar a favor de este líquido vital, su identidad, su perspectiva de las consultas populares, sobre la problemática de las minerías, y su modo de organización, discurso, y educación con respecto al agua, se plantearon las siguientes preguntas:

- ❖ ¿Cómo se auto identifica étnicamente?
- ❖ ¿Qué es y qué representa para usted el movimiento Indígena?
- ❖ ¿Cuáles han sido las razones para que usted se adhiera como partícipe al movimiento?
- ❖ ¿Considera usted que la mayoría de la población de su comunidad que ha estado bajo el liderazgo del movimiento, se autoidentifica como indígena?
- ❖ ¿Qué importancia y significado tiene para usted y su comunidad el agua?
- ❖ ¿Existe alguna educación sobre el agua y su gestión dentro de la comunidad?
- ❖ ¿Cómo la población se ha unido y se ha organizado para la defensa por el agua?
- ❖ ¿Qué rango de población y género se involucra más en las movilizaciones por la defensa del agua?
- ❖ ¿En que se basan sus demandas para oponerse hacia las decisiones que tiene el Estado en sus territorios donde existen fuentes de agua?
- ❖ ¿Existen aspectos de reciprocidad comunitaria como la minga dentro de la lucha por el agua?
- ❖ ¿Considera usted que el apoyo hacia el movimiento indígena en el Azuay es solamente por la lucha que han emprendido con respecto a la defensa del agua?
- ❖ ¿La extracción minera en el Azuay para usted debe ser prohibida o reestructurada en su planificación?
- ❖ ¿Cuál es su punto de vista sobre las consultas populares que se han gestado en el Azuay sobre el tema de las minerías?



Estas 13 preguntas fueron estructuradas como ya se dijo, para líderes en la defensa del líquido, por lo tanto al dialogar, las nuevas preguntas que se construían en el proceso se basaban dependiendo el estatus, por ejemplo: a un personaje del Gad se le preguntaba sobre la gestión dentro de su administración con referencia a la educación por el agua, mientras que a un padre de familia se le preguntaba si esta instrucción era familiarizada con sus hijos. Por ende, también se tomó en cuenta al seleccionar a las personas, que exista una equiparación en cuanto al género, y la edad. En un principio se consideró conversar con 8 personas pero al final se interrogó a 11, debido a que en varias preguntas no quedaba muy clara la posición de los defensores, porque en un principio solo se entrevistó a personas recomendadas por el Gad y se consideró pertinente tener más información desde otra línea.

Por otro lado Restrepo, (2018) advierte que “las entrevistas deben ser diseñadas de tal forma que fluyan de la manera más natural posible, sin producir ruidos innecesarios debido al momento, el lugar o la tecnología de registro seleccionada” (p. 80). Por este motivo, primero se coordinó con la persona para agendar una cita, en un día y hora que exista mayor disposición de atender a cabalidad nuestra petición, al considerar el lugar se dejó a libertad de los entrevistados la elección, la cual fue en sus sitios de trabajo y en sus hogares. Sin embargo las interrupciones son difíciles de prevenir cuando estamos hablando del hogar y más en un tiempo de pandemia, donde toda la familia se encuentra en la casa realizando actividades cotidianas como la educación virtual, al igual como en el lugar de trabajo donde los dispositivos electrónicos son habituales y tienden a provocar desconcentración. Pero, para no ofuscar la entrevista, es cuestión de considerar las interrupciones y notar si es que estas incidieron en las respuestas, dado el caso, de una manera indirecta se debe volver a buscar respuesta en un momento carente de ruido.

Para la entrevista se decidieron los medios de recopilación de información, uno de ellos fue el teléfono celular, que nos sirvió como grabadora de audios. Al proceder a grabar se consideró pertinente colocarlo cercano al entrevistado, casi en su mayoría ubicándolo en un escritorio o mesa, en una posición que no sea visto por él informante cuando se entable contacto visual con el indagador, porque el instrumento tecnológico de recolección de datos puede distraer al entrevistado. Sin embargo, esto no quiere decir que al colocarlo en una posición estratégica el informante va a omitir que existe tal instrumento, pero sí existe mayor



concentración hacia nuestras preguntas. Esto ponemos en contexto, debido a que entablamos conversación con dirigentes y personas que buscan que sus demandas sean escuchadas, por lo que un micrófono puede considerarse para ellos un instrumento útil para expresarse y hacerse escuchar, y esto puede ocasionar que en el diálogo expresan un discurso como si fuera para los medios de comunicación, o enfatizando un tema que no tenga nada que ver con nuestro objetivo planteado en la pregunta. Tal situación se presentó en varios casos.

Un medio de recopilación también son los apuntes, los cuales permiten anotar los puntos más importantes de las respuestas que brindan los defensores del agua, y con ello se evita la perturbación que ocasiona la grabadora antes ya mencionado. Sin embargo al tomar apuntes se pierde el contacto visual y la observación de la comunicación corporal que acontece durante el diálogo. Aunque también puede ayudar a que el entrevistado se motive a explicar algún subtema cuando observa que el investigador toma apuntes de dicha parte de la respuesta, tal como pudimos percatarnos. Por esto, tomamos en cuenta dicho instrumento, ya que también en el caso de que el contacto no desee ser grabado, es preciso tomar notas debido a que memorizar toda la conversación es inverosímil.

En nuestro trabajo de campo, los apuntes se utilizaron primeramente porque nos percatamos en el proceso de recolección de datos que al anotar algún punto clave en nuestro cuaderno, el entrevistado se motivaba y ampliaba más la información sobre esto. Por esta razón, traemos a colación lo que Restrepo (2018) manifiesta:

Para realizar la entrevista etnográfica, existe una fase de planeación que se lleva a cabo sobre el terreno mismo y con base en la información que se ha ido consolidando de otras técnicas de investigación como las charlas y las observaciones (p. 82).

Esto quiere decir que planificar no solo es previo a la inmersión al campo, sino dentro de él, tal como lo hicimos al incorporar esta herramienta en el desarrollo de la entrevista, o cuando decidimos elegir como informantes que nos favorezcan con nuevos contactos, a personas ajenas a los Gad parroquiales.

2.2.2 Observación

Marshall & Rossman (1989) definen la observación como "la descripción sistemática de eventos, comportamientos y artefactos en el escenario social elegido para ser estudiado. Las



observaciones facultan al observador a describir situaciones existentes usando los cinco sentidos, proporcionando una "fotografía escrita" de la situación en estudio". (En Kawulich, 2005, p. 2). En este sentido, "la etnografía requiere de esta técnica a causa de su falta de sistematicidad en el trabajo de campo" (Guber, 2011, p. 51), por ende, utilizar observación participante da una legitimidad metodológica supliendo dichas carencias, porque comprende el contexto social en estudio desde la situación del estudiado. Sin embargo, por la falta de tiempo, por la pandemia del Covid 19 y sus restricciones en temas de socialización, así como por el contexto en calma de las comunidades con respecto a la defensa del agua, debido a la incidencia de la prefectura de Yaku Pérez en este tema, y debido al gobierno de Lenin Moreno, muy distinto al de Rafael Correa en el nivel de intrusión de la minería, no se pudo contemplar la observación participante.

Sin embargo, la observación no participante si fue posible integrar en nuestra planificación. Ya que al desconocer las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete, era necesario recorrer el territorio antes de entablar alguna comunicación con la población, aunque eso es difícil, porque el investigador es un intruso que se identifica a leguas por los habitantes de las comunidades, debido a su aspecto que denota desconocimiento del lugar y asombro de lo que observa, y por lo tanto será increpado en un momento de sospecha de malas intenciones en contra de la comunidad. Sin embargo esto ayuda a relacionarse con la gente y proceder a preguntar por las personas que podrían ayudarnos con información. Por consiguiente, la observación del campo o terreno comprendió una planificación de 4 días, que considero transitar por las vías principales, es decir por donde pasan las líneas de bus para de algún modo observar esta dinámica de tránsito, seguida por la actividad comercial en los centros comunitarios, y la actividad productiva de la agricultura y ganadería. Cuenca está a 20 minutos de Tarqui y a 30 de Victoria del Portete, razón por la cual esta inspección no requirió hospedarse en el sitio, pero sí realizar otras habitualidades que ayudaron a interactuar con la gente, como almorzar.

Una vez ya en el periodo de las entrevistas, esta técnica tiende a adentrarse en los modos de vida de los informantes debido a que los hogares eran los lugares donde el diálogo se desarrollaba. Durante esta observación, se va contrastando con lo visto desde la calle, y se va construyendo la perspectiva de vida de la gente. Por lo tanto, al proceder a entrevistar se



debía activar ese sentido de atención a todo lo que nos rodea, es decir, ser más perspicaces, tanto en lo que se puede ver como en lo que se puede oír. Esto último muy imprescindible al dialogar, pero sin perder la atención a las actitudes de la persona entrevistada, ya que el ser humano también se comunica mediante expresiones corporales, silencios, etc.

2.2.3 Utilización del vínculo social.

La técnica de bola de nieve es una manera de construir la muestra de la investigación, la cual consiste en ir adquiriendo contactos a partir de la información que cada entrevistado va enunciando dentro del diálogo. Esta permite a su vez conocer “tipos de vínculos y espacios de sociabilidad frecuentes entre individuos. Porque mapeando las relaciones sociales entre sujetos podemos ser sensibles a actividades que sean fuentes de sociabilidad como: empleo, proximidad geográfica, actividades religiosas y/o sociales, etc.” (Alloatti, 2014, p.1). Por lo tanto, se tomó en cuenta que al adentrarnos a las parroquias, estas relaciones sociales entre defensores del agua, nos produciría una idea de los grupos y asociaciones que existen dentro de este tema, por lo que esta técnica era muy práctica tanto para conseguir informantes, como para argumentar en los resultados dichas vinculaciones.

Entonces, dentro de las preguntas planteadas se consideró una en especial para que dentro de la interrogación que esta permite, poder averiguar sobre personas vinculadas con el contexto social del informante. La pregunta seleccionada fue la siguiente: ¿Cómo la población se ha unido y se ha organizado para la defensa por el agua? Ya que esta posibilita inquirir sobre otras personas que defienden el agua. Sin embargo, el investigador no está exento de perder el control de la entrevista en varios momentos, situación que debe ser remediada de inmediato, pero dado que dicho inconveniente se presente en esta pregunta, se consideró pertinente hacerlo en cualquier otro momento de la entrevista, especialmente cuando el diálogo se encuentre en su punto de mayor confianza, este puede presentarse en la última pregunta, no importa el momento, lo que importa es obtener mínimo un contacto de cada persona.

Sin embargo, el hilo puede cortarse, a pesar de ser muy meticuloso al momento de preguntar, pero esto no significa que no se pueda retomar, ya que la población en sí, puede facilitar algún otro contacto, puesto que así se inicia la técnica. Por ende, al buscar a dirigentes y líderes comunitarios iniciamos preguntando en los Gad Parroquiales, donde nos



supo atender personas de la administración que muy cordialmente accedieron a dar información, y a su vez poniéndose a disposición para cualquier necesidad que pueda surgir. Sin embargo al ir aumentando la muestra, los contactos que se conseguían eran solo autoridades, o personas de cargos políticos, como tenientes, vocales, etc. Por esto se tomó la decisión de requerir que nos colaboraran con personas que no tuvieran cargos públicos, a lo cual un informante accedió pero reiterando que existe una discrepancia entre conceptos manejados por él y el contacto dado. Al retomar la bola de nieve, desde este nuevo tipo de informante, los contactos ya no fueron de alguna autoridad, sino más bien de otra línea.

2.3 Interacción con los defensores del agua y la obtención de la información

Al momento de ingresar al campo ya estamos recolectando datos, no solo cuando registramos la información que nos facilitan nuestros informantes, en notas, imágenes, o sonidos, sino también cuando planificamos, observamos, presenciamos y reflexionamos sobre nuestras vivencias con el fenómeno en estudio (Guber, 2011). Por ende, al comenzar esta inmersión se pudo evidenciar que las parroquias en estudio son lugares de gran actividad ganadera, por lo tanto es muy común que delincuentes merodeen sus territorios para sustraerse sus animales. En razón de lo cual, la población comunitaria es muy organizada por dicha zozobra latente, y a su vez, muy desconfiada con el extraño.

Por tal motivo, que la interacción con informantes se hace difícil si no existe de primera mano una presentación con las autoridades de las parroquias. Esto se pudo evidenciar al momento de hacer nuestro primer recorrido de campo, puesto que las miradas de recelo y las interrogaciones no faltaron. Así también al momento de ingresar a una comunidad para cumplir con una entrevista, las amenazas de unidad del pueblo se hicieron evidentes. Por tal motivo, para proceder a recolectar la información, fue obligatorio facilitar información personal e institucional que dé garantía de Honestidad. Esto es muy importante, ya que permite infundir confianza en la población, la cual se prestará de mejor manera a ayudar con el tema.

Sin embargo, esto último depende de cada lugar y de cada persona. Tal es el caso de que existen posiciones muy reticentes de líderes defensores del agua, que muchas veces no quieren correr algún riesgo, o simplemente no les interesa dar prioridad a un tema complejo y delicado como es este, ya que también dentro de las parroquias merodean espías financiados



por las mineras que buscan convencer a favor de ellos. Por todo esto, fue crucial tener en cuenta que “la capacidad inconmensurable de la herramienta/investigador reside en la conciencia de sus propias limitaciones, pues su poder de adecuación no es universal a todo” (Guber, 2011, p. 111). Esto quiere decir que, el investigador al ser una herramienta de recopilación de datos debe tener en cuenta estos límites, y no forzar a la población, ya que en esta situación se habla de temas delicados que son preferibles mantenerlos al margen.

En base a esta particularidad que existe en el lugar, también suscita recelo en algunos dirigentes con los medios de registro de datos, quienes no permiten que se proceda a grabar la conversación, limitando la recolección únicamente a los apuntes. En este caso, la aceptación de la decisión que toma el informante es cuestión de ética etnográfica que se debe considerar en estos casos, ya que omitir la disposición del comunero, nos convierte en etnógrafos extractivistas y asaltantes, como lo dice (Restrepo, 2018, p. 117) “porque en términos generales se comporta como un asaltante que se apropia, mediante la coerción o ciertos artilugios, de las pertenencias de otros”. En nuestro caso, se respetó la decisión, y más bien esta experiencia ayudó para integrar la recopilación de notas en las demás entrevistas, ya que para la desgravación de los audios, tener anotados puntos claves que se evidenciaron en el diálogo, facilita la transcripción.

Por otro lado, al realizar la entrevista etnográfica e ir de poco a poco dialogando con varios líderes de la defensa por el agua, se va configurando un sinnúmero de interrogantes dentro de nuestra curiosidad, con respecto al tema, como lo afirma (Guber, 2011) “la entrevista etnográfica sirve fundamentalmente para descubrir preguntas” (p. 79). Tal es el caso de que al entrevistar nos enteramos que la búsqueda de descolonizar ideológicamente el sistema occidental por parte del movimiento indígena, abarque también la naturaleza, en especial las plantas, duda que propició interrogar sobre este descubrimiento a las demás personas con las que se dialogaba. Sin embargo, las interrogantes que aparecen a lo largo del trabajo de campo, muchas veces pueden ser controversiales, como el tema de chantajes de parte de las mineras a varios líderes del agua, por lo que la manera en estos casos de verificar estos acontecimientos, fue preguntando de una manera indirecta a los demás entrevistados.



2.3.1 Transcripción de las entrevistas.

El proceso de recolección de datos es muy susceptible a encontrarse con obstáculos, como las mencionadas anteriormente, o también por la desconcertación del investigador al no comprender las respuestas, o a su vez que no le comprendan las preguntas. Esto muchas veces desmotivan el proceso y puede provocar una mala interpretación dentro del campo o al momento de desgrabar la información, por el hecho de que los medios de registro son susceptibles a fallar o tener problemas en el momento de la entrevista. Asimismo en la entrevista muchas veces no se percata de varias cosas que no son entendidas al momento de desgrabar por la falta de comprensión, y al transcribir los audios estas palabras o enunciados pueden ser omitidas o tergiversadas. “No importa cuán sistemático y bien diseñado sea el procedimiento de recolección de datos, o cuán “operacionalmente” se conciben las medidas, ellas no eliminan las interminables decisiones a tomar sobre qué incluir, qué dejar fuera, y por qué” (Farías & Montero, 2005, p. 4).

Por consiguiente, la transcripción es la primera fase del tamizado que transitan los datos y la decisión de considerar como pertinente para la investigación, este proceso depende únicamente del investigador, el cual tiene que tener muy en claro “la reflexividad de la práctica de campo para no forzar y adaptar los datos a sus modelos clasificatorios y explicativos” (Guber, 2011, p. 49). Por ejemplo, al transcribir un audio en el cual una parte que se aborda el tema de la autoidentificación indígena en relación con el liderazgo del movimiento indígena, se encontró una frase discursiva en Kichwa, la cual en la conversación no fue traducida por el informante, debido a que era parte de un ejemplo para demostrar la ignorancia del investigador con este idioma. Al no comprender dicha frase, la supresión era la opción contemplada, sin embargo se buscó la manera de traducirla y aprovechar su significado, el cual representaba la perspectiva del defensor del agua con su cosmología.

Por lo tanto, la transcripción, también representa un arduo cuidado en el desarrollo, por todas estas incomprensiones, fallas técnicas, y demás. El tiempo para realizarlo también es otra singularidad que presenta dicho proceso, puesto que es conveniente realizarlo a medida que se sigue trabajando en campo, porque si se presentan más dudas luego de escuchar y escribir las respuestas, pues se puede indagar a otro entrevistado o al mismo. Sin embargo, toma horas hacerlo dependiendo la entrevista y luego requiere una verificación para no omitir



información. En nuestro caso, las desgrabaciones de cada una tomaron un promedio de 9 horas repartidas en dos días, lo cual no permitió terminarlas a la par con todas las entrevistas.

2.3.2 Sistematización de la información

Para Burbano (2004) “La sistematización es un proceso teórico y metodológico que a partir del ordenamiento, reflexión crítica, evaluación, análisis e interpretación de la experiencia, pretende conceptualizar, construir conocimiento y, a través de su comunicación, orientar otras experiencias” (En Guaragna & Sarmiento, 2017, p. 22). En este sentido, luego de la transcripción, fue preciso sistematizar los datos obtenidos en el trabajo de campo conforme a los objetivos planteados. De modo que cada pregunta, a partir del análisis de las respuestas se categorizó en distintas variables, las cuales pueden tener semejanzas una con la otra o por el contrario sólo se diferencien. Este proceso permite también ubicar a cada informante en categorías, dependiendo la compatibilidad que sus respuestas tengan entre sí con los demás entrevistados. Es decir que en la sistematización los resultados van construyéndose a partir de una asociación de datos, aspectos observados, aspectos asimilados críticamente y reflexivamente, propia de los métodos cualitativos.

Por ende, se procedió a analizar primeramente cada pregunta estructurada dentro de la planificación, luego se rescató enunciados de las respuestas que enfatizan coherencia con el tema. Al tener cada enunciado se procedió a analizar su punto de inferencia el cual se convertiría en una categoría de la respuesta. Posteriormente, cada enunciado se comparó con los demás y al coincidir se los ubico en la misma categoría. Después, se analiza las otras preguntas surgidas espontáneamente en cada entrevista, y se rescata su principal información, la cual será integrada como categoría dentro de otros temas consensuados por la similitud de las preguntas indirectas. Este proceso toma un considerable tiempo, porque extraer las ideas principales de cada respuesta constituye un proceso de mediación entre el recuerdo del diálogo y la información visualizada. Para esto nos ayuda los apuntes, los cuales tienen escritos las ideas que mayor énfasis el informante puso al contestar, y así también ciertas particularidades de nerviosismo, intriga, desgana, etc. que se observó al presenciar su discurso.

Entonces, la sistematización no solo se concentra en categorizar las respuestas transcritas, sino que integra un proceso donde el recuerdo de lo observado y escuchado en el diálogo, se



asimila con la transcripción y apuntes, y se verifica con el audio de la grabación. Porque la grabación no se olvida luego de transcribir, ella está presente en el transcurso de la realización de todo el proyecto de investigación. Al igual como la sistematización, esta también es constante, puesto que la contrastación con lo teórico supone nuevas dudas que son despejadas al revisar los audios y las desgrabaciones, pues la entrevista etnográfica al ser abierta, tiene un gran porcentaje de información que muchas veces en la primera revisión se omite.



CAPÍTULO 3: El Movimiento Indígena y la defensa por el agua en las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete

Luego de haber detallado la historia y los distintos referentes teóricos que nos ayudan a comprender la epistemología del movimiento indígena y su relación con el campesino y el agua, nos adentraremos en este capítulo a los resultados de este estudio cualitativo a partir de la entrevista etnográfica. Con la cual pretendemos dar a conocer la organización de las comunidades a partir de la defensa en Tarqui y Victoria del Portete, en cuanto a identificaciones étnicas, simbologías, posturas políticas, género y edad involucrada, liderazgo, discurso organizativo, educación, concepciones, y decisiones comunitarias, que se han formado a través de esta lucha gestada en el Azuay por la intromisión de la minería metálica en lugares como Kimsacocha. Zona de paramo que provee del líquido vital a estos pueblos, donde por la falta de proyectos por parte del Estado, se ha gestado una administración comunitaria a través de los sistemas de agua desde hace más de 50 años. Esto ha provocado que se apropien de la gestión y la decisión de este recurso sin problemas estatales durante varios años, hasta dos décadas atrás que el gobierno impulsó la exploración de minerales en esta zona.

3.1 Autoidentificación étnica en las comunidades

Al abordar la incidencia que tiene el movimiento indígena en el Azuay es importante conocer la autoidentificación de las personas que tienen afinidad a la organización o que hayan estado involucradas en la defensa del agua, puesto que el movimiento tiene como característica principal, el etnicismo. Este forma una identidad a partir de símbolos que se apropian los adherentes de la organización, quienes a su vez toman como referente de oposición la reivindicación de derechos, que las etnias indígenas fueron relegadas años atrás por el Estado-Nación, al cual critican y proponen la transformación plurinacional e intercultural. Sin embargo, tal como se ha advertido anteriormente, el movimiento ha integrado discursos que no solamente asocian al indígena sino a varias etnias, culturas, grupos sociales, clases sociales, etc.; así también, recoge dentro de su influencia al campesino, puesto que el campo es el origen económico del indígena en la historia del Ecuador, y al cual la mayoría en la actualidad pertenecen (León Galarza, 2009).

Al respecto Castells (1996) señala que



“La etnicidad ha sido una fuente fundamental de significado y reconocimiento a lo largo de toda la historia humana. Es una estructura básica de la diferenciación, en muchas sociedades contemporáneas, de los Estados Unidos, África Subsahariana. Ha sido, y sigue siendo, la base de levantamientos en busca de justicia social, como en el caso de los indios mexicanos de Chiapas en 1994, así como el fundamento irracional de la limpieza étnica, como la practicada por los serbios de Bosnia en 1994. (pp. 75-76)”

En este contexto, en las comunidades en estudio, los líderes comunitarios y afines a ellos pregonan en su mayoría una identidad indígena. Hay quienes afirman tener clara una identificación con alguna nacionalidad o pueblo, aunque al realizar nuestra investigación, 8 de 11 personas a quienes interrogamos, supieron afirmarnos que se reconocen como indígenas, sin embargo solo 4 de ellos mencionaron su etnia, 2 cañaris y 2 kichwas. Esto denota en parte que la falta de filiación con alguna etnia en varios líderes, posiblemente esté asociada a una exigüidad de conocimiento sobre lo que comprende ser indígena, porque se encuentran en un proceso de transformación identitaria, ya que el movimiento indígena aproximadamente desde el 2003, año donde las mineras obtienen sus primeras concesiones, ha emprendido una reivindicación cultural, en pueblos como los de Tarqui y Victoria del Portete, donde anteriormente decrecía la identificación indígena por asuntos de vergüenza o enculturación a causa de la migración.

Bolívar Saquipay residente de la parroquia de Tarqui nos cuenta que la migración fue un elemento clave para la construcción de la identidad, así como el reconocimiento cultural de los padres:

El efecto migratorio cambió de concepción, la aculturación generó muchos cambios en las familias y en la sociedad. Entonces por más que sea indígena o mestizo, ya se creían de otra especie, de otra raza, de otra categoría. Sino que últimamente como que se ha potenciado la autoidentidad. Entonces dicen: no pues, mi mamá era de pollera, mi papá era de poncho, porque voy avergonzarme. Entonces, como que se vuelven a poner de valor y de relieve estos conceptos de indígena. (Saquipay, 2020)

En relación con esto, los dirigentes comunitarios afirman que el resto de la población de Tarqui y de Victoria del Portete, tiene una discrepancia al momento de autoidentificarse como lo hacen ellos, pues la incidencia de la migración y la cultura clasista que legó el



colonialismo condujeron a que lo indígena sea despreciado hasta por sus propios pueblos (Quijano, 2006). Por esta razón, manifiestan que las comunidades en su mayoría siguen reconociéndose como mestizos, aunque ciertamente existe una mayor concientización por lo indígena, la cual ha sido impulsada por todas las acciones que a nivel nacional y local ha infundido el movimiento, para revalorizar y enaltecer los orígenes étnicos de las comunidades que han tenido una historia relacionada con los aborígenes americanos.

Así nos afirma Julio:

Muchísima gente acá está compartiendo con la idea del indígena, con lo que es indígena, lo que se siente ser indígena... Por eso acá estamos pensando en poco tiempo a ver si comenzamos con escuelas indígenas, así como tienen en el norte, y si hay gente que hasta por curiosidad quiere participar. (Zhagui, entrevista 2020)

Cabe mencionar que “Identidad es el sentido de pertenencia a una colectividad, a un sector social, a un grupo específico de referencia” (Molano, 2007, p. 73). La cual se consolida en los dirigentes y la población asociada con lo indígena, a partir de “marcadores de identidad étnica como la herencia étnica, la lengua, el uso de vestimenta codificada culturalmente, la pertenencia a una comunidad rural, o la referencia a creencias religiosas o valores orales sincréticos” (Ospina Peralta & Guerrero Cazar, 2003, pág. 117). Es decir que, la población que se reconoce como indígena, tiene como sustento para su filiación cualquiera de estos marcadores, y no concretamente la herencia que muchas veces se piensa como única base para pertenecer a algún grupo social.

Al interactuar con nuestros sujetos en estudio, pudimos identificar que se determinaban como indígenas basándose primeramente en la herencia étnica recibida por sus padres y abuelos, a quienes los denominan campesinos que se comunican en Kichwa y que se visten con “atuendos indígenas”, haciendo referencia a las polleras que la mujer campesina del Azuay porta. Sin embargo, cabe precisar que la vestimenta de la chola cuencana es calificada como mestiza y no indígena, por lo que esta apreciación que tienen nuestros informantes es muy controversial. Además, la asociación con la lengua Kichwa no se cumple en todos los interrogados, aunque sí en la mayoría, pero muchos han estudiado la lengua por su cuenta y no la han heredado de sus ancestros directamente, ya que en esta zona el español se ha



priorizado como idioma que se habla dentro de la familia, contrario a comunidades del centro y norte del país.

Por otra parte, hay quienes indican que el territorio al ser un lugar catalogado como rural se lo asocia como indígena, por la relación que el indio en la colonia tenía con la producción agraria, y en la república con los latifundios. Esto saca a colación la determinación que tienen nuestros entrevistados al asociar al indígena con el campesino, por su relación con las actividades agrícolas o ganaderas, a pesar de que el indígena también se involucra en otras actividades como el comercio donde construye su cultura, como los otavaleños en el norte del país (León Galarza, 2009). Sin embargo, nuestra zona de estudio evidentemente tiene antecedentes campesinos, lo cual contribuye a esta asociación de parte de la población, porque el campo ha legado tradiciones y manifestaciones que ahora son asumidas también como símbolos identitarios étnicos.

Tal como Gloria, muy convencida y con orgullo nos manifiesta a continuación:

Aquí en la comunidad de Morascale también últimamente ya se firmó por todos los miembros de la comunidad, que nuestra comunidad es ancestral, porque todavía estamos en mingas, todavía trabajamos en grupos, mantenemos el idioma, mantenemos la vestimenta, el modo de hacer fiestas, todo está involucrado a eso y entonces nos declaramos comunidad ancestral (Vélez, 2020)

No obstante, la apreciación de la vestimenta, la lengua, y el territorio con sus distintas manifestaciones no son los únicos determinantes que los defensores del agua asumen para catalogarse como indígenas, sino más bien, el sentimiento de llevar raíces de aborígenes americanos subyugando así las raíces europeas a un segundo plano. Puesto que, defienden la posición de que cada quien tiene su derecho de decidir cómo se denomina culturalmente, sin fundamentar sus razones en parámetros establecidos.

Efrén, vocal de la junta parroquial de Victoria del Portete (2019-2023) nos da a conocer esta postura en cuanto a determinación identitaria:

Usted y yo venimos de raíces indígenas, tengamos o no una visión de que yo no soy indígena, yo soy mestizo, es su posición, pero tenemos rasgos indígenas nuestros de acá. Porque yo dijera de pronto los que tienen ojos verdes pueden decir: “yo soy



descendiente europeo” pero los que tenemos rasgos y facciones indígenas somos indígenas, pero depende como nos creamos nosotros. Es como yo digo, yo me creo indígena pero mis hijos pueden decir que se creen mestizos, es su pensamiento, pero tiene mis raíces indígenas, porque yo vengo de raíces indígenas. (Arévalo, 2020)

En síntesis, podemos afirmar que los líderes comunitarios y personas afines a los ideales que divulgan el movimiento, se reconocen como indígenas a causa de esta influencia “reivindicativa”, que la mencionada organización ha difundido a nivel nacional y local. Obviamente, la lucha por el agua en estas zonas ha tenido mayor impulso para que la gente se concientice con estas raíces étnicas, y a causa de esto la población comunitaria de poco a poco se va auto identificando como tal, aunque sigue la mayoría definiéndose como mestizos, puesto que se encuentran en un proceso que no todos se adhieren de igual forma. Sin embargo, la simple declaración sin argumentos no es tan aceptada desde la percepción de otras personas, por lo que ellos exponen sus razones de concebirse así, por el hecho de que sus padres o abuelos eran campesinos y mantenían la lengua Kichwa, la vestimenta, y varias tradiciones culturales que ellos asocian con el indígena. Aunque ciertamente, la aprobación la da el mismo grupo social al cual manifiestan pertenecer desde una diferenciación evidente con los demás grupos sociales. (Kottak, 2006)

Por otra parte, se infiere que la autoidentificación con lo indígena en nuestras comunidades en estudio no tiene ninguna relación con alguna cosmovisión relacionada con el agua, ya que las personas entrevistadas en ningún momento manifestaron algún valor oral o creencia que esté dentro de sus razones para caracterizarse como indígena. Puesto que dieron como primera respuesta la asociación campesina y las tradiciones que sus ancestros tenían como la vestimenta, aunque ciertamente sólo dos personas se observaron vestidas con pollera o poncho, específicamente en Morascalle, Tarqui.

3.2 El Movimiento Indígena en Tarqui y Victoria del Portete

Los tres principios que Touraine (1986) afirma que componen un movimiento social son la identidad junto con la oposición y la totalidad. Características que permiten la filiación social con un grupo contestatario, donde se priorizan intereses contra un adversario común por distintas razones, para la consolidación de capacidades colectivas que combatan el poder instaurado. Por ende, el reconocerse como indígena, oponerse al Estado por una marginación



e intromisión, y proponer propuestas políticas para transformar el país, son las características que identifican a las personas que se han adherido o han tenido afinidad con la organización indígena. Por lo que, al ya tener una percepción de la identidad de los defensores del agua, se ha considerado detallar a continuación las distintas razones que han propiciado su inclinación a la organización en Cuenca.

3.2.1 Identificación con el movimiento

Primeramente, los líderes por el agua consideran que el movimiento es una organización para la defensa social de las comunidades y de los derechos de los pueblos indígenas, enfatizando que es la única que ha velado por el bienestar de sus familias, luchando por un respeto y reivindicación en cuanto a concepciones racistas que el país tiene como defecto. Para Gloria, líder y participe en la ECUARUNARI, es una ley no reconocida por el Estado pero sí por sus comunidades, es decir que la mencionada lo define como una autoridad sustentada con el apoyo recibido por los pueblos para esta defensa de derechos, ya que la segregación que el gobierno ha tenido con las comunidades campesinas ha generado que se unan colectivamente dentro de sus territorios auto gestionándose entre ellos. Tal como lo afirma Angelita Loja, defensora del agua de la comunidad de Ceraturo Irquis de Victoria del Portete: “A nosotros, de todas las autoridades, nuestros derechos nos han negado. Ninguna autoridad ha trabajado por nosotros los indígenas, los campesinos. Hemos sido totalmente abandonados, olvidados. ¿Y que toca? Nosotros mismos hacer y pelear por nuestras cosas” (Loja, 2020).

Para Efrén Arévalo de Victoria del Portete, el movimiento indígena debe dejar de ser caracterizado como organización debido a que lo concibe como “raíces originarias de los pueblos originarios”. Es decir que para él, el movimiento indígena es lo mismo que etnia, y un movimiento social es un ente de carácter político, porque argumenta que si fuera una organización, debería existir también el “movimiento mestizo” y el “movimiento blanco”. Esto puede parecer una incoherencia, pero dándole valor a su perspectiva podemos deducir que para él, lo que nosotros caracterizamos como movimiento por el accionar contestatario que este tiene contra el Estado, es en sí lo que el indígena lamentablemente debe hacer para que respeten sus derechos. Por ende la lucha organizada por la reivindicación de derechos para Efrén es una característica propia de la cultura indígena causada por el Estado-nación.



En este sentido, para Efrén hablar de adhesión o de afinidad por el movimiento en cuestión no es correcto, pues él es parte de este por la única razón de haber nacido en la parroquia a la cual la define como campesina de orígenes indígenas. Es decir, él considera que se es parte del movimiento por ser originario de un territorio catalogado de raíces aborígenes. Posición respetada y aceptada porque es claro que su parecer se origina desde la visión indianista, la cual busca descolonizar concepciones occidentalistas de las cuales nos valemos los estudiantes. El indianismo busca dismantelar lo que Aníbal Quijano (2006) llama “colonialidad del poder”, ósea todo lo impuesto desde la europeización. Sin embargo, esta posición en cuanto a este apartado sólo fue considerada por Efrén.

Ahora bien, luego de exponer las discrepancias en cuanto al concepto de movimiento indígena y filiación con este, retomamos los criterios que los defensores del agua tienen con respecto a las razones por las cuales ellos se han adherido o son afines a la organización indígena. Pues, la falta de atención a sus necesidades e intereses es la principal causa, dado que el indígena y campesino desde tiempos coloniales ha sido marginado de la propiedad de la tierra, del agua, de la nacionalidad, del sufragio, etc. (Martínez, 1998). Estos últimos son considerados derechos actualmente, razón por la cual enuncian que su motivo es por ello.

Mirian Chuchuca nos dice:

“Nosotros somos parte de esta unión, esta organización, esta lucha, porque ayuda a reclamar nuestros derechos, y a denunciar todo lo que los terratenientes aprovechadores nos han aplastado en la historia. Y vuelta ahora con las minerías que nos quieren dejar sin agua” (Chuchuca, 2020)

Así también, hay quien dice ser parte de la organización por herencia, pues la cercanía a la organización transmite esa convicción. Gloria nos detalla que su vida estuvo muy ligada con la defensa de los derechos desde su niñez y juventud, y que la lucha debe continuar con ella, porque su familia en el tiempo que pudo defender al pueblo y a la mujer indígena lo hicieron con mucho orgullo: “Desde mi abuelo, mi padre, y mi hermana quien fue dirigente de la mujer, fue dirigente a nivel de la ECUARUNARI aquí en el Azuay por los 80 y 90. Entonces eso me ha llevado a mí también a organizar” (Vélez, 2020).



De acuerdo con lo expuesto, se puede inferir que el descuido hacia los campesinos del Azuay de parte del gobierno nacional y de las autoridades locales, ha suscitado en la población la búsqueda de un grupo social sólido que apoye sus intereses, y lo han encontrado en el cobijo del movimiento indígena. “Ellos son los duros para toda lucha, para todo problema del país, ellos son los primeros presentes que están ante todo gobierno que se siente gobernante pero total es un fracaso” (Paute, 2020). Cabe aclarar, que las comunidades desde hace varias décadas atrás han contado con el apoyo de la Federación de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Azuay (FOA), llamada antes del 2010 solo Federación de Organizaciones Campesinas del Azuay. Es decir que en un principio esa necesidad de unión fue suplida por un movimiento campesino a nivel provincial, para luego integrar una asociación con el movimiento indígena, el cual fuera de la etnicidad como característica, también vela por los “derechos campesinos”.

Entonces, la vulneración de derechos y la necesidad de unidad para defenderse contra el estado, es el principal argumento para su afinidad. Sin embargo, también salen a colación motivos como el legado organizativo de familiares, el origen campesino, sentido de pertenencia cultural, y la defensa del líquido vital. Esta última no es considerada como principal motivo por todos nuestros informantes, puesto que es asumida dentro de derechos, pero notablemente lo enuncian al hablar de sus razones, como Angelita: “Porque el gobierno vendió las fuentes de agua a las transnacionales, y por eso nos unimos junto con el movimiento indígena” (Loja, 2020). En este sentido, la identificación con la organización indígena en el Azuay, actualmente evidencia un proceso de identidad étnica; una oposición al estado el cual vulnera sus derechos como el agua y los margina en atención; y por último la necesidad de una organización sólida para cambiar su situación descuidada.

3.2.2 Vinculación con el movimiento

Ciertamente la vinculación a la organización indígena no es reciente en las parroquias de Tarqui y Victoria del Portete, sino más bien desde los orígenes organizativos del movimiento que a nivel del país se desarrolló por los años 80 del siglo pasado, desde la cercanía con movimientos campesinos de la región (Altmann, 2013). Sin embargo, no existe mayor información sobre finales del siglo XX que pudiéramos incorporar a nuestra investigación. Por ende, se ha considerado detallar a continuación un poco sobre las organizaciones



comunitarias y los distintos aspectos que el movimiento se ha involucrado en esta región en las dos últimas décadas.

Existen dos organizaciones con una gran aceptación hacia las distintas convocatorias de acción contestaria como la defensa del agua. La primera y de mayor influencia es la FOA, creada en 1993, la cual ha agrupado a las comunidades con el objetivo de dar paso a las luchas locales, tener presencia en la actividad social, y vincularse a instancias nacionales (Pila Guzmán, 2015). Esta organización ha evidenciado un importante cambio que es primordial puntualizar, pues antes del 2010 la federación no consideraba dentro de su nombre lo indígena, puesto que en la provincia ha estado sumamente concebida las comunidades como campesinas. Por ende, esta nueva consideración denota este proceso anteriormente dicho de “reivindicación cultural” en varios habitantes ahora llamados indígenas. Así también, es claro percatarse que lo indígena en el Azuay ha sido retomado con gran fuerza a partir de esta lucha de características ecológicas.

La FOA actualmente es una organización de base de la ECUARUNARI, y por medio de esta confluye con la CONAIE. Las organizaciones que conforman esta instancia según Chuchuca (2014) “son cuatro, entre ellas el Sistema Comunitario de Agua de Victoria del Portete y Tarqui, una organización de mujeres de Tarqui “Sumak Warmis”, un asociación de sanadores andinos y una agrupación de jóvenes propios de Victoria del Portete” (En Pila Guzmán 2015). En consecuencia, la FOA ha liderado todo lo relacionado con el agua, ya sea contra las minerías, o por otros motivos como la defensa de la medicina ancestral.

La segunda organización es la Unión de Sistemas Comunitarios de Agua del Azuay (UNAGUA), esta es local y regional que ha consolidado gran apoyo en la provincia para esta lucha, ya que agrupa a los regantes y población que es parte de estos sistemas para regadío o para consumo humano, sobretodo de nuestras comunidades en estudio. Por ende, la mayoría de los campesinos que defienden el líquido primeramente se han acoplado con esta organización, para trascender su lucha a nivel nacional apoyados por la FOA. Hay que resaltar que la UNAGUA estrictamente se vincula con el líquido y la educación de sus miembros en cuanto a organización, por lo que no considera alguna otra acción como la búsqueda de escuelas comunitarias o la defensa de tierra, debido a que eso lo acoge la FOA y directamente la ECUARUNARI.

Figura 1 Grupo de manifestantes en la ciudad de Cuenca dentro de una marcha en 2016 convocada por la UNAGUA y la FOA



Fuente: Colectivo Yasunidos Cuenca. (2016). Recuperado de:
<https://www.facebook.com/yasunidoscuenca2014/photos/1142418259114008>

Pila Guzmán (2015) refiere dentro de su estudio que estas organizaciones evidencian una centralidad de liderazgo. Puesto que Yaku Sacha (agua del monte) antes llamado Carlos Ranulfo Pérez Guartambel, dirigía en ese tiempo las dos organizaciones citadas, más la ECUARUNARI, corroborando su postulado con el hecho de que la oficina de estos tres organismos funcionaba en su propio despacho jurídico. Actualmente el liderazgo de estas entes no está directamente presidido por él, pero es obvio que controla indirectamente estos grupos locales y regionales, ya que su liderazgo actualmente ya no solo es local, pues fue el



candidato presidenciable por el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (Brazo político del Movimiento Indígena) en las elecciones presidenciales de 2021.

Por otro lado, existen organizaciones locales que también se han involucrado con la defensa, pero no son directamente parte del movimiento indígena, ya que su postura es únicamente por la naturaleza, la agroecología o contra las minerías. Sin embargo, la causa es la misma que ha fortalecido al indígena-campesino en esta parte del país, y por ende existen lazos de reciprocidad por sus intereses sociales. Estas organizaciones son: la Asamblea de los Pueblos del Sur, que tiene su origen en Nabón, y Yasunidos Cuenca quienes se han formado desde la ciudad y no desde la ruralidad, liderando las posturas de las consultas populares por el agua y en contra de las minerías. Yasunidos actualmente estuvo inmerso en la campaña para no permitir la minería en el cantón Cuenca en las elecciones de Febrero de 2021.

Ahora bien, es evidente que la causa principal para que los colectivos locales tengan afinidad con el movimiento indígena en estas últimas décadas, es por el agua contra las minerías desde una postura de racionalidad ambiental, la cual es definida por Alvarado (2016) como lucha culturalmente orientada desde la ecología que considera la preservación del medio ambiente sobre lo económico. Dado que las comunidades se han unido no por poder político o económico sino “por la vida”. Sin embargo, la incidencia de la organización nacional y sus estrategias de adhesión han implicado otras causas que defiende el movimiento a nivel nacional, pues como ya se dijo anteriormente, las comunidades están dentro de un proceso de “reivindicación cultural”, apropiándose de “la cultura indígena”.

Por consiguiente, en las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete está presente el desarrollo de otras demandas sociales como la defensa de las escuelas comunitarias, las cuales se defiende contra el proyecto educativo del gobierno de Rafael Correa (2007-2017) quien gestionó las muy cuestionadas escuelas del milenio. Centros educativos modernos ubicados en puntos estratégicos para agrupar estudiantes de las comunidades cercanas, construidas generalmente en los centros parroquiales como en Victoria del Portete. Por ende, fuera de cuestionamientos sobre la elevada inversión, mala infraestructura y tipo de educación no adecuada, las comunidades con seguridad afirman que lo que más les molesta de estas instituciones es la lejanía comparado con sus antiguas escuelas comunitarias.



Angelita de Ceraturo Irquis, comunidad que está a 30 minutos caminando desde la escuela del milenio de Victoria del Portete, con ilusión espera que las escuelas comunitarias se vuelvan abrir para poder estar cerca a sus nietos y poder vigilarlos, ya que para ella sus familiares en la escuela están expuestos a problemas de inseguridad y hasta de moral:

Nuestra escuelita era aquí abajito, y era una dicha que no gastaban en pasaje, cuando salían al recreo volaban a la casa a comer. Ahora en cambio en el milenio es terrible, y dicen que todo es dinero ahí, los profesores, todos les piden dinero, y se escucha que ahí hay problemas de delincuencia y hasta de prostitución (Loja, 2020).

En este contexto, Fanny de la comunidad de Estación de Cumbe también afirma que hay problemas en las escuelas del milenio, y arrepentimiento por gente que estuvo de acuerdo con esto, pues no le gusta el tipo de educación que se imparte en estas instituciones, al igual como la manera para obtener el título:

Nosotros no quisimos que se haga el del milenio, ahora la gente como llora, hasta los que aceptaron ahora lloran por haber aceptado. Un milenio que no vale ni en educación, no se tiene un buen título, y ese título no se sabe ni de que se han graduado. Para hacer la tesis, a los pobres chicos de la Victoria les mandaron a Paute para que vayan a trabajar, porque han tenido esos señores unos pilones de abono de los chanchos, de los cuyes, de los conejos, eso han ido a darles trabajando gratis a esa gente para sacarse el título. Por eso cuando hacemos las marchas pedimos que regresen las escuelitas comunitarias. Que se abra la escuelita San Pedro de Escalera, que se llama Ramón Ulloa. (Paute, 2020)

El pedido de la reapertura de las escuelas comunitarias no es algo exclusivo del movimiento indígena, pero aquí se han apoyado totalmente de este, pues la organización desde años atrás ha venido defendiendo una educación para el campesinado y el indígena. El legado de Tránsito Amaguaña y Dolores Cacuango es posicionado como referente en la lucha por una educación Bilingüe, aunque ciertamente las escuelas comunitarias no tienen esta característica, pero si se desarrolla en un ambiente comunitario donde está inmersa un tipo de educación relacionado a su cultura (Salgado Díaz, 2015 & Ramos Villacís, 2018). Sin embargo, las escuelas interculturales bilingües no son ajenas a las ambiciones de esta



población, a pesar de que el idioma Kichwa no es de interés general en las parroquias y comunidades.

Para dirigentes comunitarios como Juan Siccha, el hablar Kichwa merece ser considerado en toda la población del país, y que mejor que desde las escuelas, pues considera que así como en la universidad estimulan aprender idiomas anglosajones o derivados del latín, se debería adquirir este conocimiento por respeto y para poder comunicarse con los pueblos Kichwa hablantes de nuestro país. Dentro de la entrevista citó un fragmento en su lengua con relación a este tema, enfatizando en que nosotros como estudiantes universitarios deberíamos aprender este idioma para poder comunicarnos con ellos. Enunciado que no lo tradujo Juan, para relucir mi ignorancia en el idioma, y para evidenciar esta falta de comprensión lingüística que es importante dentro de un estudio de este tipo.

“Ñucanchik kawsaymanta rimangapaj ñucanchic llimimanta yachanakanchi. Ñucanchik chayta mana yachashpaca ñaupagma, ñukanchi guaguacunata mana yachachik ima shinata apanata” *“Para hablar de nuestra vida debemos saber nuestra lengua. Si nosotros no aprendemos eso, no podemos saber sobre la vida anterior, sobre cómo llevar la vida de nuestros hijos”* (Siccha, 2020)

Si bien hay quienes dicen como Juan que es importante las escuelas bilingües para que sus hijos y nietos aprendan el idioma kichwa, también hay quienes refutan esta afirmación, pues los intereses de otras personas por el inglés son mayor en las parroquias, por lo que existe una confrontación interna entre ellos sobre este tema. Bolívar, Teniente político de Tarqui, asegura que:

Aquí escuelas bilingües hay una, pero es una lucha aquí vuelta entre la gente misma. Hay gente que no quiere que sea bilingüe en el idioma Kichwa, más bien quieren que sea bilingüe en el idioma Inglés. Entonces desde la propia gente hay una lucha interna entre ellos mismos. Ósea no discusiones entre familias o autoridades o directivos, sino por ejemplo le motivan y dicen: “mantenga a su niña con la pollera” “enseñe las costumbres tradicionales” entonces el papá dice: no voy a tener a mi hija de pollera, primero por un fenómeno económico, mucha gente dice que con el valor que me cuesta mandar a hacer o hacer una pollera, me compro diez pantalones, y me dura para mucho rato. (Squipay, 2020)



En Victoria del Portete, Mirian Chuchuca vocal del Gad Parroquial (2019-2023) indica que pretenden construir las escuelas interculturales bilingües, pues en su parroquia hay comunidades como San Agustín donde el quichua es más acentuado, y por ende es importante considerar una educación con respecto a su cultura. Sin embargo Efrén Arévalo nos dice que contrario a Tarqui donde si hay una escuela de este tipo, aquí no la hay por qué a nivel de la parroquia, la gente no considera el Kichwa como lengua de importancia, y por eso no se debe obligar ya que es importante conocer y aprender este idioma, pero esa es decisión de cada persona:

No hay, porque no está acentuado el idioma Kichwa aquí, entonces acá no lo hay. Pero entonces, ¿los pueblos que buscamos? Recuperar nuestra identidad, es decir nuestro idioma. Entonces no es que queremos decir que el idioma Kichwa tiene que aprender todos, sino esto tiene que ser el que desea. (Arévalo, 2020)

Por otro lado, la medicina ancestral es otro elemento que también está presente como demanda social, aunque no tiene mayor peso como el agua o como las escuelas comunitarias. Tres personas de once entrevistadas, afirmaron que la lucha en el Azuay y en sus comunidades no es solo por la presencia de las minerías sino también porque este líquido es parte de esta actividad curativa y preventiva en cuanto a salud que es aceptada por muchos. Para Gloria Vélez quien se disponía a desempeñar esta actividad en el momento de nuestra entrevista, nos supo indicar que muchas personas llegan donde ella para sanarse o curarse, y que para esto necesitan de la energía que emana dicho líquido. Por lo tanto, su postura dentro de los liderazgos en las organizaciones y en la defensa, ha vinculado la medicina ancestral y eso ha hecho estar organizada principalmente por ello:

Nos hemos organizado por la medicina ancestral, hemos sido primeramente siete compañeras que hacemos medicina y después se nos adelantó una compañera, y después mi hermana, una compañera tuvo que salir, y quedamos ahorita cuatro compañeras, pero igual estamos organizados. (Vélez, 2020)

La medicina ancestral se puede incluir como un argumento dentro de la defensa del agua. Sin embargo, como afirma Gloria, se organizan únicamente en grupos que practican dicho saber, al cual se dedican en su mayoría mujeres. Mujeres que a partir de la FOA, también han implicado como demandas los derechos de su género. Gloria nos dio a conocer que ella



y su hermana desde la FOA combatían la marginación de derechos contra la posición machista del Estado, y ahora han conseguido que la mujer sea valorada: “como mujeres nosotras no ha sido tan aplicado los derechos de las mujeres, ahora gracias a las organizaciones, gracias a los grupos también de cualquier grupo que sea, hay respeto a los derechos de las mujeres” (Vélez, 2020).

Por último, los derechos de la tierra y por la naturaleza son otros dos aspectos que junto con el movimiento indígena se respaldan para obtenerlos en sus comunidades. Bolívar Saquipay desde su cargo de teniente político conoce el tema de la repartición de la tierra en Tarqui y nos dice que, actualmente hay muchos problemas de legalización de las parcelas, y es aquí donde la organización también colabora:

Ellos (Movimiento indígena) se han preocupado más por la tenencia de la tierra, incluso hasta ahora hay muchas familias que viven ya años y han tenido muchas generaciones, hijos, nietos. Sin embargo, no han podido legalizar la tierra, solamente vienen utilizando por posesión (Saquipay 2020)

En cambio, la naturaleza, aunque también puede ser considerada como otra vinculante de la defensa del agua. Esta es más extensa, pues involucra bosques, fauna, flora desde la protección comunitaria como una acción para la legalidad de las exigencias que los pueblos buscan en el ámbito de administrar la naturaleza. Dentro de nuestro estudio se pudo denotar que en la búsqueda por cuidar y preservar el medio ambiente, también existen tintes “descolonizadores”, pues a decir de algunos dirigentes las plantas en sus comunidades deben ser nativas y no de origen externo. Julio Zhagui defensor del agua en Tarqui y familiar de Yaku Pérez, afirma que buscan intercambiar flora de origen europeo por flora nativa que fue desplazada a partir de la colonia:

Nosotros estamos en contra de plantas no nativas como los eucaliptos, porque eso nos ha hecho mucho daño, absorben mucha agua, ya pasó esa época. Acá mejor ya decimos que esos árboles hagan la leña, córtenle y siembre las plantas nativas que eso va a darnos mejores vertientes. (Zhagui, 2020)

En síntesis, podemos inferir que a pesar de que es evidente que la relación con el movimiento indígena en las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete se ha consolidado



desde la defensa del agua contra las minería, para la población no es exclusivamente por esto, sino porque hay otros intereses comunitarios que son integrados en el discurso ecologista y reivindicativo de los pueblos campesinos e indígenas. Esta a su vez ha permitido sacar a flote otras exigencias que han venido defendiéndose desde la organización nacional a través de la historia como el derecho a la tierra, la educación comunitaria, educación intercultural bilingüe, el respeto a la mujer indígena, etc. Pero también han aflorado otras demandas que tienen una relación muy acentuada con esta posición ecologista relacionada con el Sumak Kawsay, que se construye desde los inicios de este siglo.

Estas defensas relacionadas con el nuevo discurso indianista, son la protección y cuidado con la naturaleza por la sincronía armónica que esta encausa en la vida del indígena, y razón a esto se tiene la intención de cambiar la flora introducida por flora andina, ya que según ellos, permitirá la mejora en el agua. La medicina ancestral en cambio involucra ancestralidad y cosmovisión andina que a decir de las personas que practican esta actividad, el agua es un elemento principal para la sanación pues consideran que esta proporciona energía para curar y prevenir enfermedades.

Entonces, las demandas que están presentes en estas comunidades, son en la actualidad relacionadas con las del movimiento nacional indígena, por lo que las organizaciones locales y regionales como la UNAGUA y la FOA direccionan estas exigencias a la ECUARUNARI y la CONAIE, denotando una clara estructura de base en el Azuay que se ha ido desarrollando desde líderes como Yaku Pérez, y que a su vez se han ido transformando para su filiación más cercana con la causa indígena, como la FOA que anterior al 2010 se limitaba a considerarse como organización solo campesina y ahora abarca la denominación de indígena.

3.3 Organización comunitaria por la defensa del agua

Para nuestras comunidades en estudio es un símbolo de lucha, no solamente contra la minería y los despojos incididos por el gobierno central, sino más bien desde hace más de 50 años por la adquisición de este líquido vital, puesto que el territorio en general no presenta disponibilidad por naturaleza, sino más bien requiere procesos que posibiliten su obtención. Por ende, las comunidades han trabajado para llevar el agua para sus territorios a través de sistemas comunitarios, observando el correcto uso de sus distintos miembros, y así también

controlando que no exista una alteración en sus sistemas de riego, sus sistemas de provisión para consumo humano, y en las fuentes (Pila Guzmán, 2018).

Figura 2 Miembros del sistema de agua de Tarqui-Victoria del Portete trabajando en la colocación de tuberías de agua.



Fuente: Dascom Tarqui Victoria Del Portete. (2018). Recuperado de: <https://www.facebook.com/Dascomtvp/photos/1164115917074929>

Los distintos proyectos forjados para una adquisición del líquido en las comunidades ciertamente son trabajados por estas y los sistemas de riego, pero el gobierno tampoco ha desprovisto totalmente la consecución de proyectos de distribución, ya que desde la prefectura o la alcaldía se han concretado inversiones para esto. Gloria, de la comunidad de Morascale en Tarqui nos afirma que realmente existe una deficiencia por naturaleza del agua en su comunidad, puesto que el líquido se concentra en las partes altas como en el cerro de Parcoloma, y los riachuelos que transitan por su comunidad son insuficientes, por lo que desde varios años se plantearon buscar agua subterránea presionando a las autoridades de la provincia. La cual se concretó al gestionar en el consejo provincial un pozo de perforación aproximadamente en los años 2006 y 2007.



Así pues, las juntas de regantes y los sistemas comunitarios la han gestionado desde hace varias décadas atrás, confrontando con la poca agilidad e importancia del gobierno hacia sus necesidades. Sin embargo, las peticiones han llegado a realizarse, con retrasos o con carencias, resaltando que sin la obstinante petición del pueblo organizado, esto posiblemente no se hubiera ni siquiera planificado. Por consiguiente, la administración de estos sistemas de agua se fue consolidando en manos de las comunidades, apropiándose de decisiones sobre esta en cualquier circunstancia que convenga o no a los propietarios. Es por esto, que al surgir no solo intereses mineros, sino también empresariales para su administración como desde la Empresa pública de telecomunicaciones, agua potable y alcantarillado de Cuenca (ETAPA), varias comunidades se han opuesto reciamente a estas acciones por la posible eliminación de los sistemas de agua comunitarios.

Fanny de la comunidad de Estación de Cumbe en Tarqui, nos relató que esta empresa quien en un tiempo pasó a administrar por las falencias que presentaba en algunas comunidades el sistema comunitario de agua Tarqui, Victoria del Portete, fue duramente años después arremetida por las comunidades y los miembros del sistema para que la administración vuelva a ser de ellos, suceso acaecido en el 2011. Nuestra informante hizo hincapié en que estas acciones fueron incididas por el líder Yaku Pérez, quien sustentó dicho accionar con los miembros de las parroquias, el haber trabajado sin ninguna ayuda gubernamental y empresarial para que el sistema de agua se consolide. Como se menciona anteriormente, ETAPA si ha tenido una involucración en la mejora del sistema, pero desde el punto de vista de los defensores, la ayuda ha sido mínima:

Eso es de nosotros, es trabajo de nosotros, las tierras son compradas con la plata de todos los usuarios del agua. La planta claro que ayudo ETAPA, pero las tierras donde está son propiedad de la comunidad, incluso donde nace el agua, la captación del agua es donada por la familia Pérez, ósea de la familia del Yaku, ellos no cobraron nada, nos donaron... Es que desde un comienzo era pura gestión de la gente, ahora ya después se buscó que nos ayude ETAPA, pero ETAPA ha puesto una mínima ayuda. Es solo el pulso de la gente, acá solo ha habido mingas, puras mingas generales de todos los usuarios para acarrear los tubos, sabemos acarrear arena, ripio, cosa que nosotros sabemos estar con llagas de lo que cargábamos nosotras mujeres y eso quiso



llevarse ETAPA, y no le dimos el gusto. Por eso son dos motivos muy importantes: defender el agua, y defender los derechos que son de nosotros contra ETAPA. (Paute, 2020)

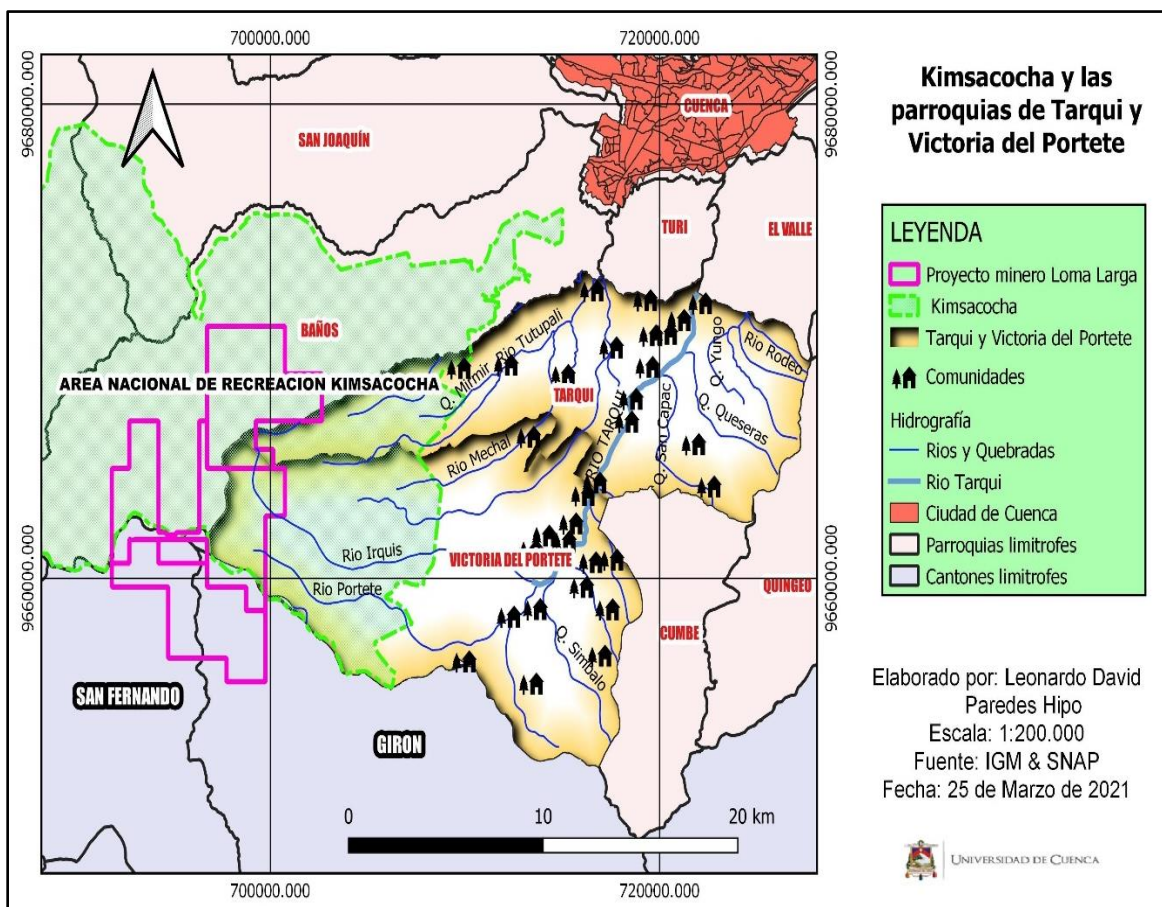
“Según Carlos Pérez, existen más de 35 Sistemas Comunitarios de agua de consumo humano en Victoria del Portete. Según Bolívar Saquipay, en Tarqui actualmente hay 40 Sistemas Comunitarios de agua” (En Pila Guzmán, 2014, pp. 77). Sistemas que solo ofrecen servicio de agua entubada, a excepción del Sistema comunitario de agua Tarqui -Victoria del Portete, que ofrece líquido apto para consumo humano. Estos sistemas se abastecen desde las vertientes: Río Irquis, Kundurkaka y Quihuahuaico, kimsacocha. Por ende, los sistemas son las principales organizaciones comunitarias que han hecho frente a las intervenciones de empresas ajenas a sus intereses como la minería, porque el agua al ser un recurso que necesita de fuerza colectiva se apoya de la comunidad y por tanto esta se atribuye derechos de administración, operación y toma de decisiones. Tal como lo dice Pérez Martín (2016):

En el régimen de propiedad común, los sistemas de gestión del agua están íntegramente manejados y mantenidos por el grupo de usuarios. Éste es el caso de la mayoría de los sistemas de pequeña escala en los Andes, donde la de propiedad es usualmente colectiva, de comunidades campesinas e indígenas, ayllus indígenas y cooperativas agrícolas; teniendo control local sobre el rango completo de derechos de acceso, operación y toma de decisiones. De manera general, la gestión necesariamente colectiva, es una característica importante que distingue el agua de otros recursos que pueden ser de control individual. (p.54)

Ángel Chacho, miembro del Gad de Tarqui (2019-2023) nos manifiesta que actualmente ETAPA y el Sistema Comunitario de Agua Tarqui-Victoria del Portete no llegan a un acuerdo institucional, por lo que hay usuarios cerca de 300 que pagan a la empresa y otros al sistema comunitario que son más de 2000. Por esto, se han dividido las labores, ETAPA brinda el mantenimiento, y el Sistema Comunitario administra y da los derechos. Todo esto denota un indiscutible logro a través de las distintas oposiciones a la empresa, éxito que ha motivado a oponerse reciamente contra las minerías, a través de las distintas sublevaciones que los han llevado a que los cataloguen como ecologistas infantiles y terroristas.

En 1991 comenzaron las primeras exploraciones por oro y fueron profundizadas desde 1994 a 1997 por parte de la minera COGEMA en Kimsacochoa, lugar donde prima la vegetación de páramo y es la principal fuente de agua para Victoria del Portete y Tarqui, pues “De las aguas del Kimsakochoa “se derivan 35 sistemas de agua, el 87% del caudal de agua se destina a actividades productivas, principalmente el riego, consumo doméstico y piscícola, pastos para actividad ganadera” (FIAN, 2013, en Alvarado, 2016, p. 87).

Mapa 1 Mapa de ubicación del proyecto minero Loma Larga en Kimsacochoa.



Fuente: Propia.

En 1998 IAMGOLD se hizo cargo del proyecto y obtuvo las concesiones de “Río Falso”, en noviembre de 2001 de “Cerró Casco”, y en mayo de 2003 la concesión “Cristal”, preocupando seriamente a los sistemas comunitarios de agua, quienes se organizaron y comenzaron a movilizarse desde el 2004 en contra de la minera IAMGOLD. “las y los comuneros de la parroquia Victoria del Portete, ya en marzo de ese año constituyeron el Comité de Defensa del Medio Ambiente de Victoria del Portete y convocaron a más

dirigentes” (Quizhpe, 2020, pp. 105). En 2006 en esta parroquia se impidió las elecciones presidenciales como protesta, año en el que pidieron al en ese entonces candidato Rafael Correa que de llegar al poder expulsar a la minera. Promesa que no ocurrió, pues Correa argumentó que los estudios determinaron que no existían aguas subterráneas en Kimsacocha, ni tampoco riesgo de contaminación de las fuentes de agua.

Ya en el 2008 las comunidades en estudio junto con las de Girón instaron a la asamblea para que se apruebe el mandato minero el cual dejaba sin efecto todas las concesiones que se encuentren en áreas protegidas. (Pérez 2012) Sin embargo la lucha siguió y se tornó más álgida, pues en el 2009 se aprobó la ley minera y a decir de Pérez (2012) la represión fue extrema pues “participaron más de 400 policías y fuerzas especiales del GIR, GOE y comandos traídos de Machala y Guayaquil, incluidos canes que ingresaban allanando los domicilios de los campesinos de Tarqui y el amedrentamiento en helicópteros, buses, maquinaria y antimotines de la policía” (p.150).

Figura 3 Represión policial en protestas contra la ley minera.





Fuente: Diario El Universo. (2011). *La protesta social se ve cercada*. Recuperado de: <https://www.eluniverso.com/2011/02/13/1/1355/protesta-social-ve-cercada-acusaciones-sabotaje-terrorismo.html/>

Gloria nos corrobora esta represión vivida en los primeros días de Enero de 2009, ella nos relata entre repudio y satisfacción lo acontecido pues a pesar de que los militares les amedrentaron, ella recuerda con satisfacción que se cayeron al río Tarqui:

Teníamos que poner piedras, palos cuando llegaban los militares con gases, lanzaban con esos toletes, ósea una pelea muy fuerte. Ellos llegaban a las 2, 3 de la mañana y era una pelea muy fuerte, no les importaba niños, mujeres, pateaban, golpeaban peor que animales, ya por correr las mujeres se dispersaron porque es peligroso estar junto al río ya que los militares querían meter al río a las mujeres. En ese tiempo llovía y el río estaba crecido y pues querían empujarlas, pero como dicen: ¡aquí mismo se paga todo!, y por las maniobras de las compañeras envés de que ellas caigan, los militares caían en el agua, entonces se viraban e iban a salir más abajo. (Vélez, 2020)

La protesta en contra de la ley minera también implicó una huelga de hambre impulsada por 10 usuarios del sistema de agua. Así lo recuerda Yolanda quien formó parte de esta protesta durante 6 días en la iglesia de San Roque en Cuenca:

Nos daban un pedazo de panela y un vaso de agua, hasta ahora tengo los vasos de recuerdo que nos mandaron... El padre Ramón él nos venía a dar la bendición, y a la 7 de la noche nos hacía rezar el rosario. Nos fuimos entre dos hermanas y estuvo Salvador Quishpe que vino de Zamora y de aquí otros compañeros que nos organizamos... por más de 2000 usuarios que somos de aquí fuimos 10 a la huelga, 4 de aquí y 6 de Zamora. De aquí fueron Manuel Tacuri, Jorge Quishpe, mi hermana Lourdes Paute, y también Mirian Chuchuca. En la noche nosotros cantábamos y yo lloraba diciendo porque dios mío este gobierno no nos escucha, no nos entiende. Y no nos escuchó, finalmente se largó y no nos escuchó.

Figura 4 Huelga de hambre por el agua en contra de la minería

Cuenca, domingo 11 de enero de 2009 • www.elmercurio.com.ec

CUENCA 7A

Con hambre, decidirán protestas

Antimineros quieren dialogar con las autoridades antes del 20 de enero.

Está listo el informe para el segundo debate del proyecto de Ley Minera y, según Salvador Quishpe, líder indígena, en el documento sólo se recoge un 5% del total de las propuestas de los sectores opuestos a la explotación minera.

Es por ello que la huelga de hambre que mantiene el dirigente junto con 7 personas continuará.

Es más, para mañana desde las 10h00 convocaron a una reunión para discutir nuevamente el tema y decidir el rumbo de las protestas.

Actualmente la medida de hecho se cumple al interior de la iglesia de San Roque. Allí será la reunión.

A decir de Quishpe, en el proyecto de ley que se pretende aprobar no se establece una regulación de las cantidades de agua que utilizarán las empresas explotadoras.

A su juicio, en caso de que se realice explotación minera en Quimsacocha se utilizará el



El médico Nicolás Campoverde examina a uno de los protestantes que permanece en huelga de hambre. (Foto: F3V)

"PARECE QUE LA PALABRA DIALOGO HA DESAPARECIDO"

Este es el criterio del dirigente indígena Salvador Quishpe al referirse a que el grupo antiminero ha estado abierto al diálogo, pero han sido las autoridades quienes no han querido escuchar sus propuestas. "Nosotros hemos insistido en dialogar" acotó.

Quishpe espera que hasta antes del 20 de enero el gobierno de luces de diálogo para evitar que se produzcan medidas de hecho que afecten a toda la población.

Asimismo Quishpe rechazó la forma violenta con la que la Policía detuvo a Carlos Pérez dirigente de la Taki. (CSM)

tar el templo religioso se acercaban a los protestantes con botellas de agua para apoyar esta medida.

Salvador Quishpe confirmó que el 20 de enero se unirá la CONAIE a la protesta antiminera.

No precisó las medidas de hecho que se aplicarán, pero espera que antes de esta fecha se sienten a dialogar tanto los sectores interesados en la explotación como

Fuente: Diario el Mercurio, En Pérez Guartambel (2012).

Posteriormente tras el arresto de líderes y la aprobación de la ley minera, las comunidades junto con el movimiento indígena comenzaron varias movilizaciones que tuvieron realce a nivel nacional, dando a conocer la inconstitucionalidad de la ley, pues la carta magna del 2008 no permite que la extracción de recursos atente contra las fuentes de agua y por ende la soberanía alimentaria. A si también las marchas buscaban que la nueva Ley de Aguas incluya un artículo que declare al Ecuador libre de minería o al menos prohíba este tipo de actividades en las fuentes. Para octubre del 2011 se realizó una consulta popular auto convocada en la parroquia de Victoria del Portete sobre la continuidad del proyecto minero, misma que fue rechazada por parte del 92% de los votantes. Sin embargo el gobierno invalidó las elecciones por no ser a través de instituciones del Estado. (Quizhpe, 2020)

Para el 2013, IAMGOLD traspasa el proyecto minero de Kimsacocha a INV Metals, y este cambio repercute en el nombre, conociéndole como Loma Larga y ya no Kimsacocha, posiblemente una estrategia por parte de la empresa y el Estado con el fin de opacar la lucha social que las comunidades hicieron contra el proyecto. Sin embargo, esto no apaciguó la



lucha organizada que a través de UNAGUA desencadenó grandes marchas a Cuenca, ciudad que por su cercanía presencié estas disputas contra la gobernación y contra las autoridades del cabildo, presentando sus demandas en la alcaldía para que determinen mediante las políticas municipales la prohibición de la minería. Los sistemas de agua y las comunidades se alinearon también a las “marchas nacionales por el agua, la vida y la dignidad de los pueblos”, que recorrían varios lugares del país hasta llegar a Quito, y que involucró a líderes de otras provincias donde también emprendieron el extractivismo como Zamora Chinchipe donde lidera Salvador Quishpe.

Por otra parte, la manera de organizarse para luchar por el agua, se ve direccionada por UNAGUA en las distintas acciones contra la minería. Pues, al ser un sistema que agrupa las juntas de agua y de riego, tiene gran población como miembros campesinos e indígenas. María Eugenia Torres miembro de la Asamblea de los pueblos del sur, afirma que la convocatoria se da desde los regantes y los sistemas de agua, siendo el fuerte social de defensa contra la minería, y que por eso es tan peligroso que estas estructuras caigan en la dependencia y burocracia del Estado, pues el gobierno al ser un ente contra organizaciones sociales busca de cualquier manera dividirlos:

Pues estructuralmente son las bases de la defensa, que se juntan a las luchas del agua cada vez que es necesario, y somos como una red que nos conocemos las organizaciones sociales y en cualquier punto álgido fuerte de defensa, cualquiera que se active puede activar al resto o puede haber coincidencia de activación entre unas y otras, o pueden haber propuestas de uno u otro sector que active y que junte al resto. Así es como funciona. (Torres, 2020)

Los demás líderes coinciden con María Eugenia, sin embargo también manifiestan que la defensa se ha organizado desde las directivas comunitarias y barriales, las cuales convocan a la población sin obligar y ellas conscientes de la causa asisten. Lizardo nos dice que: “por herencia, por costumbre, y por respeto los demás han dicho, ¡no!, hay que unirse, sin el agua pues no se hace absolutamente nada” (Zhagui, 2020). Sin embargo la influencia de líderes como Yaku Pérez también incide en las decisiones de las personas, pues Angelita y Yolanda dicen que sus luchas han dependido de lo que determine su máximo líder, pues recordemos



que la UNAGUA, la ECUARUNARI del Azuay y la FOA en los años de mayor algidez estaban bajo el mandato de Pérez.

Comienzan primero con la directiva que somos de aquí del agua, somos 12. Entonces se hace la reunión con la directiva y luego se hace la reunión general. Ahí el Yaku pregunta a la gente sobre tantos puntos que se trata, y dice: tal día salimos a las movilizaciones o toca ir a Kimsacocha y ahí toditos salimos, y vamos al paro, 12 de la noche a correr lista en la Y de Tarqui. (Loja, 2020)

Cabe señalar dentro de este apartado que la organización comunitaria ha estado expuesta a intromisiones y chantajes por parte de las empresas mineras, para dividir principalmente a los dirigentes y también a la población en general. Un defensor anónimo nos cuenta que le ofertaron estudios en el extranjero, y al volver concederle un trabajo lejos de la parroquia con un buen sueldo, con la condición de que se aleje de la dirigencia y de la parroquia, pero él manifiesta que su conciencia no le hubiera dejado vivir en paz al ver a su pueblo no poder tomar agua, o ver a su madre muriéndose por alguna enfermedad causada por la contaminación. Angelita y Efrén también manifiestan esta intromisión a costa de las necesidades del pueblo, pues aseguran que a muchos les compran con animales o recursos agrícolas, dividiendo esa unidad comunitaria:

No todos están a favor del agua, porque las transnacionales se dedicaron a dividir familias, a dividir comunidades, aquí hay muchas personas que reciben las migajas que andan regalando la minería. Aquí les compran, ya sea con un par de cuyes, o con un par de chanchos, hasta veo que les dan un rollo de malla para que hagan sus huertos comunitarios. A la prefectura yo le he dicho siempre al doctor Yaku, los mineros trabajan más que ustedes porque mientras están proyectando hacer un huerto comunitario, los mineros ya están dando las mallas, dando las plantas, dando todo. (Loja, 2020)

Hay gente que le dicen veinte acá te vamos a dar 20 pollos, te vamos a dar una máquina de coser, y bueno se van pero son pocos, estamos hablando aquí de unas 20 familias nomas, pero el resto tenemos otra visión, seremos pobres, nos moriremos de pobres pero algo hemos de dejar para el resto, para el futuro. (Arévalo, 2020)



Concretizando este tema, la organización en defensa del agua en Tarqui y Victoria del Portete, tiene sus orígenes en los sistemas de agua desarrollados desde hace más de 50 años por la desprovisión de este recurso para riego y consumo de los campesinos. Aunque últimamente la conciencia que la población en general tiene con respecto al tema de contaminación por la extracción de los recursos en Kimsacocha, ha hecho que las directivas comunitarias y barriales también convoquen gente para apoyar a las organizaciones indígenas bajo la dirigencia de Yaku Pérez, quien tiene una gran influencia en la toma de decisiones comunitarias contra el Estado. Por ello, podemos inferir que la figura de Pérez es sumamente importante para la organización en defensa del agua, y posiblemente una desvinculación de él podría menguar el proceso de “reivindicación cultural”, pues luego de la salida del gobierno de Rafael Correa en 2017 el avance minero se apaciguo y el discurso del agua se mantuvo por la incidencia que Pérez propicio desde la prefectura (2019-2020) y desde su campaña política para la presidencia en (2020-2021).

Al mismo tiempo podemos deducir que el discurso del agua dentro del movimiento indígena, es muy perjudicial para las distintas mineras transnacionales que han pretendido explotar el oro de Kimsacocha, pues por ello en apoyo con el Estado quien ha buscado desorganizar el movimiento social, han integrado estrategias como cambiar el nombre al proyecto o persecución a dirigentes. Así también los chantajes a los defensores y a la población campesina con ofertas en dinero, animales, y productos, son varias de las tácticas para descomponer las organizaciones de base, que son el cuerpo movilizador que ha estado presente en huelgas de hambre, marchas de varios días a Quito, plantones, toma de reservorios de agua, obstaculización de elecciones, y demandas ante organismos internacionales.

3.3.1 Población involucrada en la defensa

En este estudio, se planificó entrevistar a defensores del agua solicitando contactos desde los Gad Parroquiales. Sin embargo, las personas que estaban en cargos relacionados con estas entidades eran en su mayoría hombres, y no era nuestra meta entrevistar solo a varones, porque desde sus respuestas nos daban a entender que el género más involucrado en la defensa era el contrario. De manera que procedimos a buscar a líderes no relacionados con puestos burocráticos o similares a estos, y en su mayoría nos encontramos con mujeres. Ellas



a diferencia de los hombres, sin generalizar por supuesto, las encontramos en sus hogares y chacras realizando sus actividades cotidianas, ya sea barriendo, recolectando alimento para sus animales o dispuestas a realizar medicina ancestral, actividades que son parte del paisaje al recorrer estas comunidades.

Ciertamente, hay mujeres que han ocupado puestos gracias a la popularidad y sus acciones a favor de esta lucha. Pero me atrevo a decir que son los hombres quienes se han beneficiado más de esto, a pesar de que las mujeres son la mayoría de la población que ha estado en las manifestaciones, plantones, marchas, etc., “Porque nosotras las mujeres estamos en casa, necesitamos el agua cada momento, sin agua nosotros no podemos vivir. Entonces más lo que hemos luchado somos las mujeres de toda edad” (Loja, 2020). Es decir que la concientización por la posible afección del líquido a causa de la extracción minera se desarrolla con mayor preocupación en la persona cercana a esta. Pues, la mujer campesina utiliza el agua para cocinar, para dar al ganado, para regar sus hortalizas, para alimentar y bañar a sus hijos etc., situaciones que el hombre de estas comunidades no palpa porque no realiza estas tareas, ya que ha migrado o trabaja en labores que no interaccionan con el agua. Así lo manifiesta Bolívar:

El hombre sale a trabajar consume la comida afuera, y casi no siente la escasez del agua, pero la mujer que se quedó en la casa tiene que bañar a los hijos, lavar la ropa, dar de tomar agua a los animales. Entonces si no tiene agua en casa, la pobre tiene que ir a buscar un pozo, un río, o alguna quebrada para regresar con el balde de agua a la casa, e incluso administrar el agua, la cantidad de agua. Entonces por eso ellas decían: “oigan las más interesadas de que haya agua para consumo y agua para riego somos las mujeres”. (Saquipay, 2020)

La comprensión del campo es primordial para saber el porqué de esta involucración en las movilizaciones. Tarquí y Victoria del Portete son parroquias ganaderas y en parte agrícolas. Por ende, la leche es su producto principal para su economía, lácteo que necesita grandes cantidades de agua para extraer una considerable producción. La mujer es la que ordeña, elabora derivados y vende, su trabajo es el campo, y su vida lo comparte con los quehaceres domésticos en o cercano al campo. Por esta razón, es que al momento de ir a luchar se le

complica atender sus dos labores, implicando que el cuidado de sus hijos o nietos lo lleven consigo a estos eventos de riesgo cuando el estado impone represión.

María crítica la opinión que la población urbana tenía al hecho de que las mujeres salgan a protestar con sus hijos:

Las urbanas no comprendían el hecho de que puedan salir las mujeres indígenas campesinas a las calles con sus guaguas, con sus criaturas, decían que eso es irresponsable, pero eso es no comprender cómo viven, cómo se vive en el campo, como se vive en la zona rural, es parte tuya y tienes que, sino ¿quién le mira? (Torres, entrevista 2020)

Figura 5 Mujeres protestando en contra de la minería INV Metals.



Fuente: Aguilar, L. (2018). *Río Blanco, la primera batalla contra el Festín Minero*. Recuperado de: <https://wambra.ec/rio-blanco-la-primera-batalla-contra-el-festin-minero/>

Ahora bien, como Fanny Paute refería, el hombre no es ajeno tampoco a la lucha, ciertamente trabaja fuera de este contexto pero está enterado de todo lo que implica la afición a la vida de la comunidad. Por eso, cuando hay tiempo, sea en la noche o en su tiempo de descanso, la cooperación en cuanto a organización si ha estado presente, así como en los distintos altercados con la policía o los militares acontecidos en las noches. Ángel con



respecto a este tema nos ratifica, pues dice que: “la población femenina es la que más está por que el hombre ha migrado o están en sus trabajos, pero en este último movimiento del paro (Octubre de 2019) ahí sí se unió bastantes hombres porque se paralizaron las actividades laborales” (Cochancela, 2020).

Ahora, al determinar qué rango de edad se involucra más en las manifestaciones, la respuesta también es similar a la de género, pues los adultos son las que tienen mayor disponibilidad que los jóvenes porque los estudios los limitan, así también porque la relación con el campo con las nuevas generaciones es más distante. Sin embargo, el joven también se une cuando puede, porque debe apoyar a su madre o abuela, y también porque radica en la comunidad a pesar de que en la mayoría de tiempo se ausenta de esta para ir a la ciudad, pero como ya hemos enunciado, el agua y su lucha está siendo un símbolo identitario del cual la población se está apropiando, ya que dicen que sus comunidades están siendo conocidas a nivel mundial por esta lucha.

Entonces, como conclusión podemos decir que cualquier rango de edad y de género está consciente de que tienen que luchar por el agua, tanto jóvenes como adultos, pero sus actividades laborales o estudiantiles les limitan poder enfrentarse en todo momento y con mayor algidez. Por lo tanto, la mujer adulta es la persona que al poder ausentarse de su cotidianidad sin que nadie la retenga, se ha implicado con mayor fuerza en la defensa, sumando a esto que son ellas quienes conocen y les afectaría en mayor medida la contaminación del agua, pues sus vidas están supremamente relacionadas con esto por sus labores de casa y por la ganadería.

3.3.2 Aspectos de reciprocidad comunitaria en los distintos procesos de defensa.

Para De la Torre & Sandoval (2004) la reciprocidad es una característica muy especial de la conducta cotidiana y de la forma de gobierno en la vida andina, pues se reconocen como seres iguales dentro de un ambiente armónico que no desea más de lo necesario para su subsistencia. Por ende el dar y recibir entre todos los seres vivos configura esta característica equitativa que equilibra la naturaleza, pues cada ser en un momento dado actúa o brinda su energía en favor del otro. Esto quiere decir que debe existir una correlación entre la población comunitaria y sus distintas necesidades al igual como entre la población y su medio ambiente que es la tierra, los bosques, los animales, y el agua.

Por consiguiente, en Tarqui y Victoria del Portete, la población asume que del agua ellos viven, pues necesitan para tomar y para producir sus alimentos y sus productos agrícolas o ganaderos. Por lo que retribuir a la naturaleza por este beneficio es muy importante para ellos y para la armonía de la vida, por eso ellos instan a los demás para procurar no dañar más la tierra con químicos, evitando también la expansión de la frontera agrícola y sembrando el agua. El dar para recibir es el eje del comportamiento indígena campesino, y en nuestras comunidades esto se demuestra principalmente en los diferentes trabajos comunitarios como “la siembra de agua”. Esta se refiere a la siembra de plantas que permitan sostener las vertientes y en el páramo almacenar el líquido.

Figura 6 Comuneros en una ceremonia de agradecimiento al agua en Kimsacocha.



Fuente: Dascom Tarqui Victoria Del Portete. (2018). Recuperado de:
<https://www.facebook.com/Dascomtvp/photos/827278777425313>

Gloria nos relata un poco sobre la última minga para reforestar y “sembrar el agua” que desarrollaron en medio de la pandemia del Covid 19:

Entre mayo y junio hicimos las mingas, así brincando brincando, como estábamos prohibidos por la pandemia, entonces hicimos un grupo de diez, a veces dos grupos



para no acumular gente. Entonces con su respectivo distanciamiento, siguiendo los protocolos sembramos plantas, reforestamos con plantas nativas que nos ayudaron desde la prefectura, hicimos una gestión y nos apoyaron con 1500 plantas para sembrar en los ríos. Ahí tratamos de concientizar, tratamos de que la gente se eduque más que todo. (Vélez, 2020)

La minga, “es la principal institución de reciprocidad indígena y se constituye como una de las bases fundamentales de la organización social andina” (De la Torre & Sandoval, 2004, p. 29). Porque abarca un trabajo mancomunado y solidario de la comunidad en pleno, para la ejecución de una obra o proyecto de interés común, donde se reluce la participación de toda la colectividad cohesionada por este sentido de reciprocidad. La minga se practica desde una “posición equitativa” en las labores a realizar, y sus principales motivos para ser accionada son la siembra, la cosecha, construcción de viviendas, y sobre todo en proyectos comunales.

En Tarqui y Victoria del Portete, aunque no podemos aseverar que la minga esté presente en la siembra, la cosecha y construcciones de viviendas porque nuestro tiempo no nos permitió evidenciar esto, la participación en proyectos e intereses comunales si lo está. Pues en la ejecución de los sistemas de agua, en la defensa de estos contra ETAPA y contra las minerías, así como en la conservación del agua está presente esta solidaridad social colectiva, que permite organizarse de una mejor manera para concretar los objetivos deseados que benefician a todos los que participan y desean la consecución de estas metas.

Dentro de la defensa existen dos ámbitos en los cuales se realizan las mingas. La primera y ya antes mencionada: en la protección y conservación de las vertientes y fuentes de agua a través de la reforestación de plantas nativas; y en las manifestaciones y plantones contra el Estado por no permitir la minería. María Eugenia afirma que la minga es la principal fuente para mantener esta lucha, pues se necesita una distribución de actividades en la participación colectiva para responder sólidamente al Estado:

Mientras unos organizan la marcha, otros sitúan puntos estratégicos o puntos de encuentro, mientras otros plantean discursos de a dónde vamos a llegar o con qué propuesta vamos a llegar, otros están elaborando la comida para sostener las jornadas largas de trabajo, eso es un trabajo de equipo y de reciprocidad, porque yo estoy



comprendiendo que tú estás haciendo algo por mí y yo tengo que hacer algo por ti, no me puedo quedar de brazos cruzados. (Torres, 2020)

La cooperación es primordial para las manifestaciones, pues muchas han sido de varios días, obstaculizando carreteras, haciendo plantones en la ciudad, vigilando el ingreso en la noche a sus comunidades, etc. Por ende, un aspecto primordial de la minga que relatan los defensores, es la comida, ya que es necesario cocinar para la gente que está trabajando en la paralización, y para quienes acompañan dejando sus actividades de la casa. El alimento es financiado por todos, muchos traen sus productos cocidos como para una pampa mesa, mientras que otros donan para que lo elaboren ahí, estas donaciones por lo general son de carne y provienen de hacendados y personas que tienen varias reses, pues el interés por el agua también involucra a estas personas de mayor poder adquisitivo.

En cuanto al tipo de comida, en el Azuay el mote es el grano más consumido por la población rural, pues se observa que en los meses de Septiembre y Octubre, las chacras estaban siendo removidas para la siembra del Maíz, el cual en Junio será cosechado y guardado para el consumo familiar. Por lo tanto, en las mingas este producto no falta porque cada quien tiene en su casa, y es compartido junto con las distintas proteínas como la res, el pollo o el cerdo, que son cocinadas en ese momento. Así nos relata Fanny:

Cuando hicimos las marchas, los paros, ahí se pela un ternero, se prepara el caldo, las tripas se lava se hace todo. Y se da de comer a la gente que vienen de sus trabajos, toditos cogen su plato de comida porque cocinamos pailas de comida, y el mote lleva cada quien. Es una unión total. Antes hacíamos la comida en el carretero, pero ahora no hacemos porque se jode el asfalto. (Paute, 2020)

A decir de algunos defensores del agua, la minga con sus distintos elementos como la comida en pampas mesas y demás costumbres son procesos comunitarios ancestrales. Consideración que sustenta para ellos la definición de que son comunidades indígenas que aún mantienen sus tradiciones y su sistema. Razón por la cual buscan qué otras características como la justicia indígena sean consideradas legales dentro de sus pueblos. Esto nos percatamos principalmente en Morascalle Tarqui, donde Juan Siccha y Gloria Vélez abordaron este tema, dándonos a conocer que están en proceso luego de que la comunidad entera se considerara como ancestral, y pues a perspectiva nuestra la sociedad de este lugar



presenta interés sobre aquello, ya que a cualquier extraño los amenazan con este tipo de justicia, amenazas que se presenciaron al momento de visitar la comunidad.

En todo caso, podemos inferir que la minga aquí como en otras comunidades se la considera como tradición, cultura e identidad colectiva, tal como a la justicia indígena. Por ende, las personas que tienen interés en la “reivindicación cultural” valoran el rescate de este tipo de justicia que da autonomía jurídica a las comunidades. Por otro lado, la minga es el principal sustento organizativo en la defensa del agua, pues involucra a las personas en distintas actividades por una causa en común, participando en planificación, mano de obra, preparación de alimentos, etc. ya sea luchando contra el Estado o sembrando el agua para la conservación de esta y el medio ambiente. Pues dentro de la cosmovisión andina, la reciprocidad involucra a todos los seres vivos, donde el humano debe ser solidario con el entorno para mantener una vida armónica respetando los recursos, pues solo debe beneficiarse con lo necesario y así mismo retribuir a la naturaleza, como últimamente lo están haciendo en Tarqui y Victoria del Portete con la siembra de plantas en las vertientes, el respeto a la frontera agrícola, etc.

3.3.3 Sustentación legal para defender el agua.

Uno de los motivos de los defensores del agua para alinearse con el movimiento indígena, es la vulneración de sus derechos. Por derecho entendemos como facultad proveniente de justicia y orden que está determinada por parte del poder público, en el caso de un Estado la legalidad proviene de lo jurídico. Para Jouravlev y Lee (1998) “El tema de los derechos y usos ancestrales es extremadamente relevante para los pueblos indígenas, sobre todo, cuando estos se basan en normas constitucionales o en acuerdos o leyes del país en donde los pueblos indígenas se radican” (En Gentes, 2019, p. 19). Por ende, para hablar de vulneración se debe sustentar la legalidad de los derechos que ellos manifiestan. En el caso de los nacionales deben constar en la constitución y al hablar de universales deben constar dentro de la declaración de derechos de la Organización de Naciones Unidas (ONU).

La *constitución del Ecuador de 2008* la cual es la carta magna vigente en la actualidad, se jacta de ser la primera que otorga derechos a la naturaleza, y por consiguiente al agua. Elemento que debe ser conservado y protegido porque es patrimonio nacional estratégico del país, dado que de este se desarrolla la soberanía alimentaria y proyectos económicos como



hidroeléctricas. En el artículo 308 de la constitución dice: “La gestión del agua será exclusivamente pública o comunitaria. El servicio público de saneamiento, el abastecimiento de agua potable y el riego serán prestados únicamente por personas jurídicas estatales o comunitarias” (Const., 2008). Esto quiere decir que las comunidades tienen facultades para gestionar el agua, y a su vez para cuidarlas y decidir la ejecución de proyectos que involucre directa o indirectamente a este líquido, pues en el artículo 398 se dice que: “Toda decisión o autorización estatal que pueda afectar al ambiente deberá ser consultada a la comunidad, a la cual se informará amplia y oportunamente, siendo el sujeto consultante el Estado” (Const., 2008). Por todo esto, las comunidades tienen potestad y legalidad para decidir sobre las minerías, pues la constitución ciertamente lo autoriza.

Sin embargo, los líderes comunitarios y defensores a quienes entrevistamos, aunque argumentan que la constitución es el principal sustento para defender el agua, no tienen en su mayoría un conocimiento enfático sobre los derechos que dicen estar siendo vulnerados. Pues al preguntarles las bases para sus demandas al Estado, el primer argumento era que en la constitución y en la secretaría del agua o ley de aguas se encuentran establecidos esos derechos, pero no enunciaron alguno relacionado con la gestión o decisión comunitaria. Si no más bien, lo que si manifestaban y citando artículos era que ellos tenían el derecho a la resistencia. Tal como se expresa Juan a continuación:

Entonces eso en el ámbito del agua, se vale de la constitución, de la ley de aguas de uso y aprovechamiento de recursos. Y también es constitucional el derecho a organizarse por derecho propio, la misma constitución le permite. Por ejemplo en el artículo 96 dice: “se reconoce toda la forma de organizaciones de la sociedad”. Entonces, nosotros nos valemos de la misma ley, la ley principal, la ley madre. (Siccha, 2020)

Por ende, es notorio que conocen que la constitución les faculta poder organizarse, y también que en ella existen artículos que les favorece para sus demandas contra el Estado por la intromisión de las empresas mineras, pero no están en su mayoría conscientes de lo que la constitución les permite reclamar. Obviamente, conocer los artículos y demás leyes a rajatabla son trabajo de abogados y personas afines a lo jurídico y mas no de personas que su principal interés es subsistir a través del trabajo agrícola, ganadero o comercial. Sin embargo,



algunos son líderes que han trascendido a la esfera pública por defender el agua, y otros que han dado charlas sobre la protección del medio ambiente a nivel internacional. Lo que nos deja intrigados que no nos manifiesten alguno un sustento legal más minucioso.

Para Angelita Loja de 64 años, quien ha asistido como ponente a varias charlas a nivel nacional e internacional sobre Kimsacocha y el agua, Expresa que su punto de referencia es la constitución, la cual poco a poco está aprendiendo gracias a la ayuda de su máximo líder: “he pedido al señor Yaku que nos instruya más, para saber todas las leyes de la constitución, para en donde quiera tomar la palabra, porque yo me he ido a muchos países a dar charlas” (Loja, 2020). Entonces, tal vez esta falta de expresión sobre los sustentos legales a fondo, no se deba al desconocimiento, sino más bien a que están en un proceso de aprendizaje, el cual es principalmente conducido por Pérez. Fanny nos corroboró con este planteamiento, pues ella dice que:

“Nosotros tenemos una base, nosotros tenemos a nuestro dirigente (Yaku Pérez), el cual sabe de eso y habla en Quito, en Montecristi. Entonces nosotros solo acompañamos a nuestro dirigente, porque él es bien preparado, porque él sabe de todo eso, defender con palabras a cualquiera le hace callar, por eso nosotros aprendimos muchas cosas, no mucho pero por lo menos la educación que es la base primordial de ser educado ante cualquier persona.” (Paute, 2020)

Con Pérez no fue posible una entrevista por sus actividades proselitistas de campaña presidencial durante el periodo que se realizó este estudio. Sin embargo, desde sus propios estudios él defiende la lucha a partir de estos artículos de la constitución del 2008:

La Constitución del Ecuador en su artículo 10 dispone: las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los Instrumentos Internacionales. La naturaleza será sujeto de algunos derechos que le reconozca la Constitución. (Pérez Guartambel, 2012, p. 97).

Por su parte el artículo 71 de la Constitución define a la Pachamama: La Naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales,



estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El estado incentivará a las personas naturales y jurídicas y los colectivos para que protejan la naturaleza y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema. (Pérez Guartambel, 2012, p. 97)

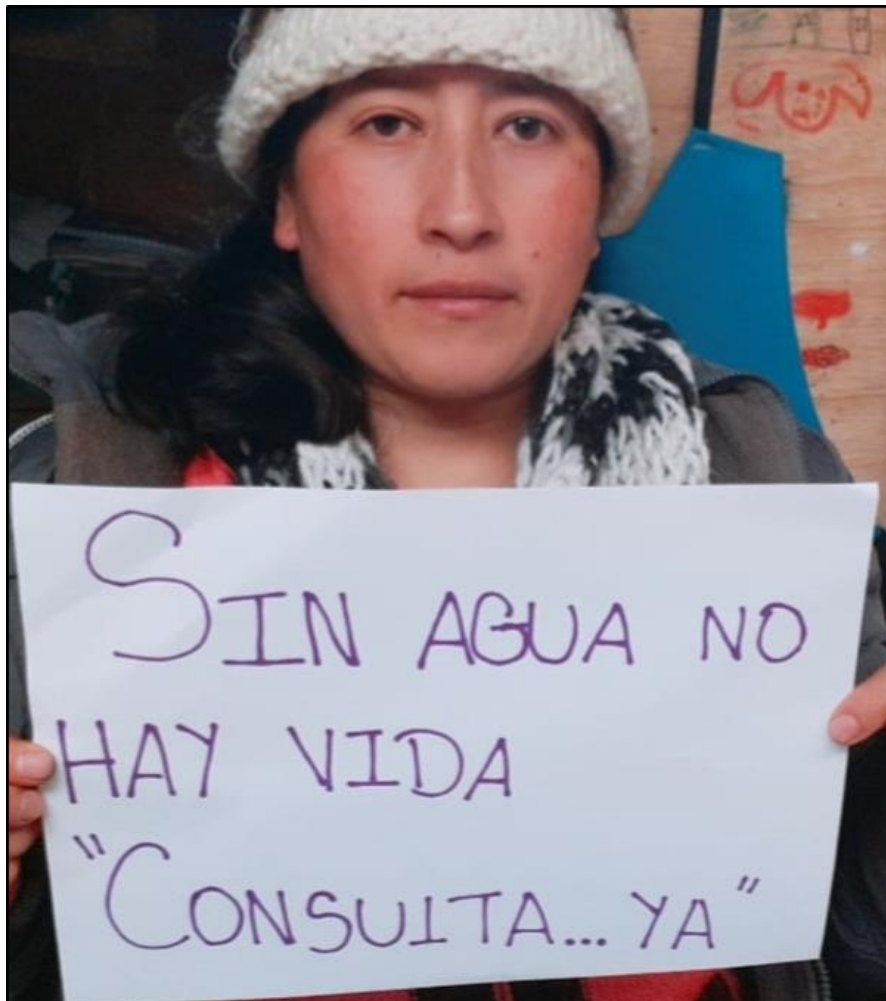
Desde otro punto de vista, como sustento legal para las demandas por el agua, expresan todos los defensores que es por la vida, derecho universal que enfatiza la supervivencia por sobre todas las cosas materiales. La argumentación es clara, pues para ellos no hay minería que no repercuta problemas ambientales en la zona, y según la población las mismas mineras lo aceptan, pues para Gloria el prometer construir un Hospital en la parroquia si se accede a la minería es porque van a existir enfermos. Su hipótesis la sustenta con la experiencia, pues ella ha visitado proyectos mineros como el de cerro de Pasco en Perú:

En Pasco a 4000 msnm, hay niños que ya tienen enferma la sangre, que están contaminados con metales, y con tantas cosas, con mercurio, entonces no es por locos que luchamos... Allá tienen dos horas por día el agua, y tan solo 3 veces por semana. ¿Qué ser humano puede vivir en esa situación? Hay demasiada pobreza, no hay como vivir. Imagínese con dos horas de agua, porque el gobierno ha entregado concesiones de agua a los mineros, el pueblo no tiene derechos, solo cuando le da la gana a la minera suelta el agua, pero de ahí la mayor parte de agua utiliza la minera... Ya desierto vivir en una arena, el agua no tiene vida, ya no hay pájaros, ya no hay como aquí mariposas, abejas, ya no hay nada, ya está muerta, es una destrucción total. (Vélez, 2020)

Es decir que la población sustenta sus demandas primordialmente por la vida, pues temen por lo visto en otras partes que su supervivencia y la de su entorno se vea amenazada por la contaminación y destrucción que la minería podría acontecer, recordemos que el sentido de pertenecía a una comunidad se forma a partir de la identidad con el territorio y su entorno (Socarras, 2004, En Causse Cathcart, 2009). El derecho a la vida es un derecho universal, y también constitucional, por lo tanto es un sustento válido para oponerse al Estado, razón por

la cual los líderes consideran como referente a la constitución del 2008, en la cual se detallan artículos que prohíben la minería en las fuentes de agua; que la gestión y administración del agua le compete a los sistemas comunitarios; que las comunidades tienen su derecho para decidir sobre proyectos que amenacen su ambiente mediante consultas populares gestadas por el gobierno; etc. Sin embargo, nuestros defensores en Tarqui y Victoria del Portete no enfatizan estos enunciados porque su posición es más participativa que de sustentación de legalidad, ya que en esta última se encuentran en proceso de aprendizaje, debido a que esto lo maneja con mayor enfoque líderes de primera línea como Yaku Pérez, quien es especialista en derecho ambiental y derecho indígena.

Figura 7 Mujer pide que se realice una consulta por el agua en el Cantón Cuenca



Fuente: Colectivo Yasunidos Cuenca. (2020). Recuperado de:
<https://www.facebook.com/yasunidoscuenca2014/photos/3349300368425775>



3.4 Concepción del agua y su importancia en Tarqui y Victoria del Portete

En el transcurso de la lucha por el agua, se ha escuchado el discurso de que esta es algo más que un recurso necesario para la supervivencia de la población, pues para los pueblos indígenas desde la cosmovisión andina dice ser sagrada y tener un carácter animado, porque para esta población todo lo que se encuentra en su entorno tiene vida: las personas, los animales, las plantas, los minerales, los suelos, los ríos, los cerros, las piedras, las aguas, los vientos, las nubes, las neblinas, las lluvias, las quebradas, los manantiales, las cascadas, los bosques, el sol, la luna, las estrellas, las constelaciones, etc. (De la Torre & Sandoval, 2004) Todos están conectados en un ambiente armónico donde ninguno tiene mayor relevancia que otro, es decir, el agua y el humano pertenecen a este ecosistema y cada uno es sagrado porque provee de su energía para el provecho del otro, y por lo tanto la reciprocidad debe accionarse de igual manera.

Razón por la cual, en este estudio hemos decidido indagar sobre si esta manera de concebir el agua y la naturaleza, está impregnada también en la población y en los líderes comunitarios y defensores del agua de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete, pues es evidente que los dirigentes de las organizaciones regionales y nacionales afirman que esta es una de las razones para impedir la minería, porque se estaría atentando a las creencias y a la cultura de las comunidades implicadas. De manera que planteamos la interrogante a nuestros entrevistados sobre ¿cuál era el significado y la importancia del agua para él y su comunidad?

Como primera premisa manifiestan todos que para ellos significa vida, porque si no hay agua no hay existencia del ser humano, y tampoco de los demás seres vivos. Fanny nos pone un ejemplo de la importancia para la vida:

La agüita es la base principal, una madre que tiene un hijo en su vientre sin líquido el niño se muere dentro, el ser humano si no toma agua se queda sin líquido, sin su sangre, entonces se muere porque no tiene sangre que corre por su cuerpo. Entonces esa es nuestra agüita que defendemos a capa y espada, lo principal es el agua, para las plantas, para el ser humano, para los animalitos silvestres, para todo es agua, sin eso no hacemos nada. (Paute, 2020)

En este contexto, el agua es vida, pero también es un ser vivo que proviene de la pachamama, “el espacio vital cósmico que de su seno hizo brotar la vida acogiendo a toda criatura... y que nos da las 3 A: agua, alimento y abrigo, en definitiva convida la vida”(Pérez Guartambel, 2012, p. 98). León (2011) nos dice que, en la epistemología indígena andina, “todo cuanto existe en este mundo tiene vida o espíritu: el agua es Yaku Mama (madre agua). No se encuentra una palabra que signifique recurso natural y mineral inerte, todo lo que existe en la naturaleza son vivas” (En Trujillo, C., Moncada, J., Aranguren, J. R., & Lomas Tapia, K. R, 2018, p. 6). María Eugenia nos corrobora con esto, aunque no evoca en su argumento conceptos relacionados con la epistemología andina que señala León (2011), pues para ella es vida, y también es un ser vivo porque:

Desde la biología comprendemos que nada en este planeta puede estar aislado, hay interdependencia entre los seres, incluso aquellos seres que el pensamiento más occidental nos ha enseñado y nos ha hecho desaprender y nos ha hecho mirar que hay partes de este planeta que son seres no vivos, que son seres inertes e incluso está situada ahí el agua, la tierra, el suelo. Pero son seres vivos en realidad, son seres muy vivos que biológicamente conservan vida en su estructura. (Torres, 2020)

Figura 8 Joven campesina realiza una ofrenda al agua en una ceremonia sagrada de agradecimiento.



Fuente: Zhagui, L. (2021). *Cuenca vive una cruzada por sus paramos y fuentes de agua*. Recuperado de: <https://ojoverdeecuador.blog/2021/02/04/cuenca-vive-una-cruzada-especial-por-sus-paramos-y-fuentes-de-agua/>



Cabe mencionar, que conceptos como Pachamama, Yacu Mama, Sumak Kawsay si están presentes en estos líderes, aunque no lo asocian al momento de hablar del significado del agua, porque presentan con mayor énfasis argumentos relacionados con la importancia de la vida, pues esta es la postura unánime que las comunidades han presentado como sustento legal y de aquí desglosan alegatos como la salud y la economía. Sin embargo rescatamos dentro de este apartado, que al hablar de significado hay personas como Gloria Vélez y Juan Siccha, que la asocian como la sangre de la madre tierra la cual fluye para dar vida a todos los seres, denotando que las vertientes de agua son para ellos los chaquiñanes de la tierra.

El agua al considerarlo como vida no solo se refiere a la imprescindible necesidad de tomar este líquido, sino a que tiene la capacidad de resarcir enfermedades ya sea bebiendo o bañándose con ella. Gloria quien desempeña la medicina ancestral nos cuenta que para ella este líquido es energía, y por lo tanto tiene la cualidad de sanar cualquier enfermedad: “Con el agua se limpia, si usted le pone la energía (agua) en un vaso, es energía y usted se sana, se limpia. Sin el agua nadie puede sobrevivir, hasta el ser más chiquito, el gusanito de la tierra necesita agua, necesita humedad” (Vélez, 2020). Postulado que relacionan con la fe, como Angelita expresa:

Yo tengo la creencia en el agua, en la naturaleza, y primeramente en Dios. Y el agua para mi criterio, según la fe de uno, a mí un vaso de agua me ha curado una enfermedad, si uno tiene la fe. El agua es puesta por Dios, y esa agua nos puede curar. La naturaleza misma nos cura. (Loja, 2020)

A propósito de esto, exponemos que existe una relación con el catolicismo y esta importancia de defender el agua, pues la iglesia también les ha colaborado y les ha apoyado en la organización de esta lucha, debido a que el párroco o sacerdote de cierta manera tiene mucha influencia en las comunidades. La religión entonces también persuade en la concepción del líquido, porque en los discursos se evidencia una relación con la sacralidad, y esto puede estar sujeto al suceso de octubre de 2010, fecha en la cual colocaron una virgen en Kimsacocha, que la definieron como la guardiana de las aguas y fuentes de agua (Pérez, 2012). Esto da a notar que de cierta manera están creando simbolismos relacionados con la fe católica que es la religión que más se profesa en esta región, para posiblemente arraigar con mayor fuerza sus sustentos de defensa. Recordemos que desde los comienzos del

movimiento indígena nacional, la iglesia católica desde clérigos influenciados por el indigenismo ha apoyado a la organización comunitaria en defensa contra el Estado, ciertamente porque también la iglesia se beneficia con una mayor acogida a su doctrina al unir objetivos sociales con la religión.

Figura 9 Mujeres veneran a la virgen de Kimsacocha.



Fuente: Saramanta Warmikuna. (2015). *En defensa de Kimsacocha. Virgen de Las Aguas*
Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=vbJp31rzBH0>

Por otra parte, el agua es considerada también como la economía de sus pueblos, pues para Ángel “Es el motor fundamental que genera toda la producción económica, agrícola y ganadera de la parroquia” (Chacho, 2020). Igual para Fanny quien expone que: “es importante para la leche, para que vaya una leche no de calidad pero si muy buena con la agüita pura y limpia que viene de Kimsacocha” (Paute, 2020). Es decir que sin el agua la comunidad no produce, no se desenvuelve como lo hace a menudo, no es comunidad ya que a través de ella existe la convivencia. Tal como lo dice Juan: “El agua necesito para producir ¿Cómo produzco? ¿Cómo genero alimentación sin el agua? Realmente para mí el agua es la sabia que mueve a las comunidades, a que yo pueda convivir con los demás porque sin eso no hay nada” (Siccha, 2020).



De acuerdo a este último, realmente el agua y la lucha han propiciado que la convivencia entre comunitarios se refuerce, pues este objetivo común ha permitido interactuar, compartir, retomar antiguas tradiciones, entre personas que por la influencia de la migración a la ciudad se despegaron de esta coexistencia que la zona rural o el campo marcaba anteriormente. Las mingas, pampas mesas, las marchas, los paros, etc. son eventos donde las personas involucradas se reúnen, conversan, planifican, rezan, comparten, etc., es decir que se relacionan socialmente, y eso los interrelaciona con su cultura a la cual pertenecen (Jacob, 2001).

Por este motivo, podemos afirmar que el agua para ellos se ha forjado como un símbolo cultural, que los mantiene unidos y a través de esta les ha permitido retomar “tradiciones ancestrales” de las comunidades. Por ende este líquido al ser sujeto de una posible vulneración se ha convertido en un símbolo de lucha comunitaria, y las razones provienen desde la concepción que de ella tienen sus defensores, quienes la asocian como la sangre de la madre tierra, como ser vivo que provee de energía, como salud que la naturaleza proporciona gracias a Dios, como elemento primordial para la productividad de su comunidad, y sobretodo que es sinónimo de vida. Por otro lado, inferimos que en Tarqui y Victoria del Portete, el significado que tienen del agua se está construyendo a través de un proceso desde la influencia de religión, desde una postura ecologista y ambientalista de preservación y conservación, y desde los conceptos indianistas que el movimiento indígena enaltece.

3.4.1 Educación y concientización por el agua

Tomando en cuenta que en esta parte del país se está creando una identidad a partir de símbolos como el agua, es preciso comprender desde qué métodos o procesos se está enseñando a la población está “concientización” ambiental o “racionalidad ambiental”. Por ende, al hablar de educación consideramos todo proceso de aprendizaje que la población en estudio considere como tal, y que se haya presentado o esté presente en las parroquias. De manera que para conocer los modos en que los defensores consideran que la población se está educando, ya sea para preservar o para defender el líquido, se contempló respuestas directas e indirectas que contemplan este tema.



Primeramente, tenemos que mencionar que el aprendizaje en cuanto a proceso comunitario y desde el sistema educativo nacional se ha obstaculizado, pues la pandemia del covid-19 no ha permitido aglomeraciones y reuniones de cualquier índole, orientándose a la educación virtual como alternativa, la cual no es muy conveniente para la población rural de esta zona, pues muchas familias carecen de internet. Razón por la cual, a decir de todos nuestros entrevistados, la lucha por el agua, la cual implica también la concientización de las personas con esta, se ha truncado momentáneamente, aunque de cualquier manera no lo descuidan y se dan las formas para que esta asociación muy cercana con el líquido en la comunidad siga a pesar de que las movilizaciones y demandas contra el Estado han disminuido.

La llegada de Yaku Pérez a la Prefectura del Azuay representó un mayor interés sobre este tema, pero la pandemia detuvo este impulso que se gestaba en estas comunidades. Pues a decir de muchos, los proyectos como Agrokawsay que se dedicaba a la planificación y ejecución de planes, programas y proyectos orientados al incremento de la productividad agropecuaria con énfasis en la agroecología mediante asistencia técnica, ha estimulado no solo la posibilidad de vender la producción agrícola, sino al provecho del agua y la importancia de la conservación en relación con los procedimientos para cultivar y sostener la soberanía alimentaria. Pues todos coinciden en que la educación por el líquido vital es más práctica que teórica, la cual se imparte desde el ejemplo al momento de preservarla en las distintas actividades agrícolas.

Juan nos dice que:

“Aquí es más una pedagogía práctica, porque el chico, el joven, el adulto ve, observa, y al observar y ver dice, esto vale la pena defender. Por ejemplo, yo estoy viendo que aquí era un río y hoy prácticamente ha quedado sin agua. Entonces ellos dicen, organicémonos, recientemente acaban de sembrar las plantas y esa es una práctica de la educación. Aquí han sido las mingas, mire la minga es la mejor escuela para aprender las diferentes actividades del agua, por ejemplo ahí se discuten de esto: el agua debemos utilizar adecuadamente, tu no debes ir a malgastar abriendo la llave y votar en el potrero, el agua debes usar para la cocina, pero no debes malgastar y si



usas mal tenemos que tomar medidas, tú debes responder del inadecuado uso del agua”. (Siccha, 2020)

Este método práctico es evidente cuando han realizado lo que ellos llaman “sembrar el agua”, o sea las reforestaciones en los páramos y ríos. Ahí la población en general se une y en minga proceden a plantar especies nativas, dando a conocer a los participantes el porqué de sembrar en estos lugares y el porqué de sembrar ese tipo de especies. Así nos relata Lizardo:

“Más es la concientización de la gente. Habido acá charlas, pero nosotros más hemos ido a la práctica, nosotros hemos ido a las fuentes donde nacen, y hemos dicho que esto va a pasar si se nos viene la explotación. Entonces la gente mejor vive, es una vivencia junto a la fuente de agua, siembran sus árboles conociendo el beneficio que traerá, se respeta, no hay contaminación. Entonces eso es lo más importante”. (Zhagui, 2020)

Por otro lado, también existe una educación teórica, que se desenvuelve a través de talleres, reuniones, asambleas con las comunidades, con los líderes de los sistemas de agua, y con los de los propios movimientos indígenas como la FOA, quienes transmiten a los demás a través de la práctica. Gloria Vélez de la comunidad de Morascalle nos contaba que actualmente este proceso de concientizar a la población proviene de las organizaciones indígenas regionales y desde la Prefectura, pues aún no ha existido algún proyecto gestado directamente en cuanto a educación por la directiva comunitaria de la cual era parte meses atrás de la entrevista.

La educación a los jóvenes, también se produce desde el sistema escolar público. Bolívar Saquipay afirma que la visión de que el agua es necesaria y debe ser conservada es a nivel mundial, y por lo tanto en las escuelas, colegios, y universidades la gente ya ejerce una conciencia sobre esta. Por lo tanto, no es que exista un adoctrinamiento único por parte de la influencia del movimiento indígena, sino más bien la ecología es una fortaleza que el campesino-indígena lo ha adquirido y lo defiende, y por ende, enseña a cómo preservarla, aprovecharla, gestionarla, y cooperar por el líquido vital. A este punto hay que añadir, que la religión también está incidiendo en esta “concientización”, pues toda esta relación con el cuidado del agua y la virgen de Kimsacocha, que ha abarcado peregrinaciones a este cerró, también influye.



En resumen, los defensores aducen que por el agua, en Tarqui y Victoria del Portete existe una educación teórica y práctica, siendo esta última la más impartida, ya que la vivencia a través de mingas para reforestar o sembrar plantas nativas, concientiza más a la población por esta causa ecológica que está regada por todo el mundo y que no es propia de alguna posición indígena. Aunque ciertamente los proyectos prácticos que enseñan a la gente vienen de parte de organizaciones indígenas y desde la Prefectura que Yaku Pérez presidía. La iglesia también tiene mucho que ver con esto por su implicación desde algunos clérigos de las comunidades quienes han apoyado la defensa y el cuidado del agua.

3.5 La minería y las consultas populares

La postura que han tomado los defensores en cuanto a la minería en la provincia y en el país es totalmente de oposición. Argumentan dos personas de que posiblemente pudiera darse en lugares desérticos donde no se comprometa el agua, pero dicen que es imposible en el Ecuador, porque este no presenta ese tipo de paisajes. Entonces, nuestros estudiados pueden considerarse antiminereros de todas las formas posibles, porque expresan con total determinación que la minería debe estar totalmente prohibida, manifestando de que: “no queremos oro para hoy y miseria para mañana” (Chuchuca, 2020). Bolívar argumenta su posición, aduciendo que la minería solo por el hecho de que es una actividad antrópica, es decir gestionada por el hombre, ya es peligrosa para la naturaleza porque es contaminante:

Debe ser totalmente prohibida, por más minera artesanal, por más minera chiquita, es minera y destruye. Nosotros hemos dicho que toda actividad es contaminante, toda actividad. Usted a deber escuchado un dicho que dice “el hombre es una industria contaminante” ¿dónde bota las colillas del cigarrillo?, ¿dónde bota las botellas de una bebida gaseosa, o cuando va a beber el trago? ¿Dónde bota?, ¿dónde hace incluso sus necesidades básicas? Contamina por todos lados. Entonces decir que una minera no contamina es un sueño de locos. Que se pueda hacer alguna actividad con parámetros ambientales, se podría hacer pero en las zonas sensibles es bastante complicado por su naturaleza mismo. (Saquipay, 2020)

La postura de los defensores del agua es muy firme y decidida a cualquier riesgo que se pueda dar por estar en contra de las minerías. Las personas alzan su voz al momento de responder esta cuestionante, se adueñan del espacio que nuestro micrófono les brinda y con



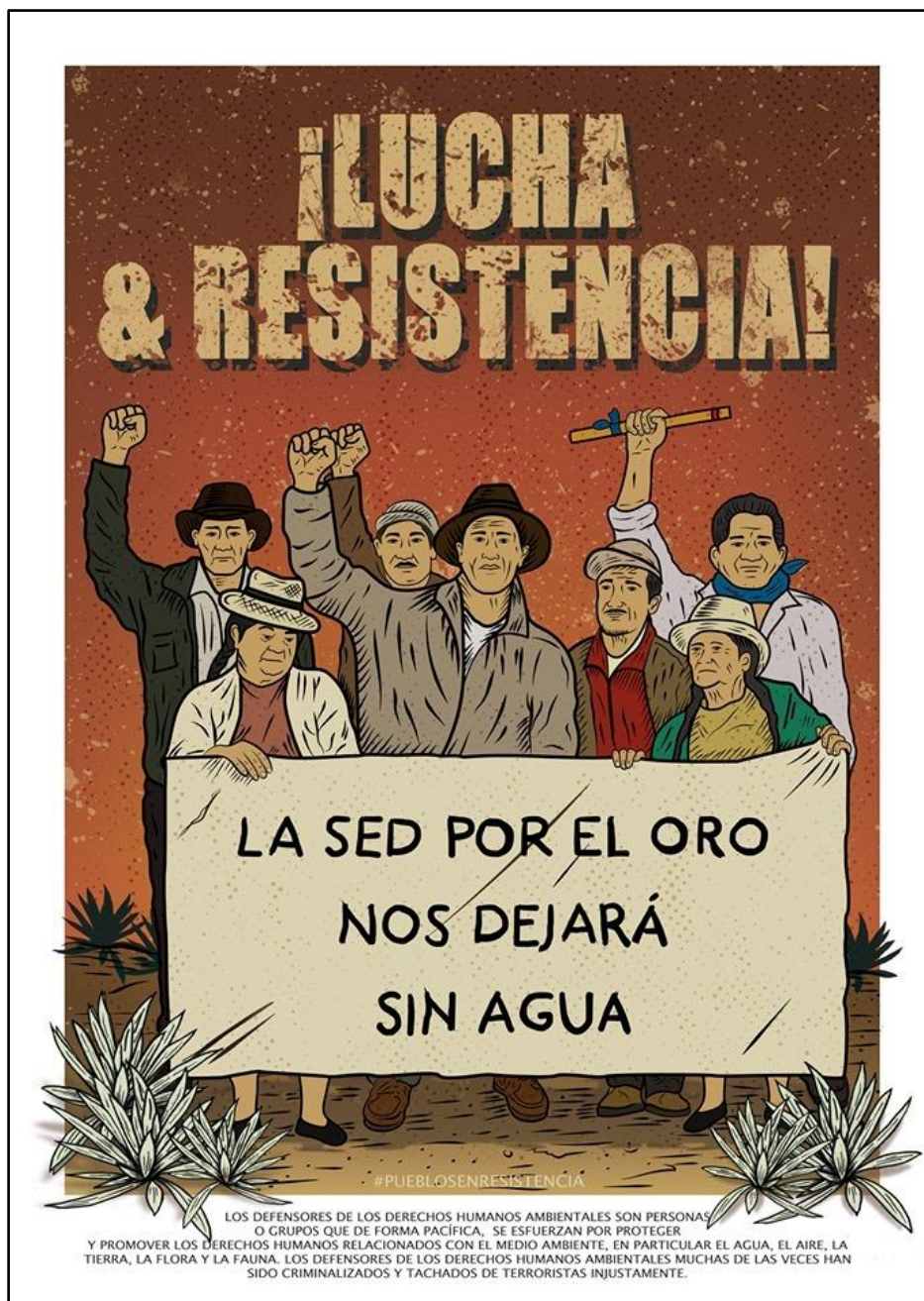
mucha impotencia expresan que han tenido que arriesgarse a maltratos, a humillaciones por que las personas no comprenden este sentimiento que ellos expresan de cuidar la vida de todos.

Por papá Dios que nosotros estamos defendiendo lo justo, porque el agua que nosotros bebemos, el agua esta para adentro y la minería estaría encima, y se puede filtrar y de que se contamina se contamina, no hay mayor ciego quien no quiera mirar... No solo es aquí, en río blanco también, vea tantos heridos que hubo, y no tuvo piedad de mandar allá militares a balear a la gente. Nosotros protestamos también por la represión, eso es un dolor y nosotras como mujeres llorábamos. Ojala que este en el infierno el Oswaldo Larriva, ese maldito como nos maltrataba, mandaba los militares... también este señor Fabián Merchán del que ahora están hablando, hace 10 años como nos criticaba, como nos hablaba desde la radio. (Comunera de Tarqui, 2020)

En este contexto, la prohibición totalmente de la minería, es justamente porque el proyecto se daría en Kimsacocha, una fuente de agua no solo para estas parroquias sino para varios cantones del Azuay, lugar que posee aguas subterráneas que podrían comprometerse al momento de la extracción de los minerales. Entonces, la posición que ellos toman proviene de esta asimilación de que toda minería es por oro y en todo lado contamina el agua, y asumen que la causa para querer extraer este mineral es por la banalidad que tenemos por el beneficio económico y no humano. Y sugieren que debemos hacer valer más la importancia del agua que de cualquier artilugio de oro. Así lo expone Lizardo:

¿Usted qué saca con un grano de oro si es que no tiene agua? ¿Cómo podemos comparar eso? Usted se va a morir de sed y va a estar con sus collares, con sus cadenas, con sus anillos, y después sin tomar y solo tener que estar el agua comprando ¿Cuánto costará eso? Yo pienso que esas vanidades hay que dejarlas fuera y se acabó el problema. Hay que hacer que haya vida, y vivir dignamente. Eso es lo que la gente quiere. (Zhagui, 2020)

Figura 10 Representación de la lucha y resistencia campesina e indígena por el agua



Fuente: Colectivo Yasunidos Cuenca. (2019). Recuperado de:
<https://www.facebook.com/yasunidoscuenca2014/photos/2359310460758109/>

Ahora bien, la postura contra la minería en el Azuay, no solo se ha presentado a través de manifestaciones y reclamos al Estado, sino también a partir de la consulta popular, que la constitución del 2008 en el artículo 398 permite a las comunidades decidir bajo supervisión



del Estado, la resolución sobre algún proyecto que pudiera comprometer el ambiente y por ende la soberanía alimentaria de los pueblos campesino e indígenas. Sin embargo, en las parroquias de Tarqui y Victoria del Portete no se ha permitido, pues a decir de los defensores del agua, el gobierno en las dos últimas décadas ha tenido un gran interés por los proyectos mineros, por lo que han vulnerado este derecho poniéndoles trabas a sus peticiones. Derecho que a decir de todos los entrevistados, es lo más ansiado por ellos ya que son necesarias “para evitar vulneraciones a derechos constitucionales, violaciones a derechos humanos y colectivos sobre una base real y cierta de una democracia participativa” (Pérez Guartambel, 2012, p. 117)

Una consulta popular se gestó en el año del 2011 en Victoria del Portete, esta fue convocada y realizada por el movimiento indígena que atrajo veedores internacionales para legitimar esta elección, sin embargo la constitución no dio validez por que la organización debe ser desde los parámetros gubernamentales del Estado. De modo que la organización a través de la ECUARUNARI y la CONAIE han intentado gestar una desde el Estado, a través de peticiones al Consejo Nacional Electoral (CNE), quien ha alargado o desechado las propuestas por distintos motivos. Sin embargo, últimamente desde el consejo cantonal de Cuenca, la petición sobre este mismo tema fue aceptada para que se realice la consulta a nivel cantonal en las elecciones de 2021.

A pesar de que la consulta aprobada no se realizó desde las gestiones del movimiento indígena, ellos asumen que toda su lucha concientizo a nivel cantonal, lo que influenció para que desde el consejo se realice esta petición. Por lo tanto aducen que su influencia ha incidido indirectamente, pues desde la Prefectura también se presentaron peticiones pero el hecho de que el prefecto Yaku Pérez se oponga a la gestión del gobierno de Lenin Moreno, el CNE no ha querido concederles el reconocimiento. Sin embargo, dicen ellos que no les interesa de donde provenga la consulta, sino que se realice y que ellos puedan decidir sobre esta problemática. Así lo expone Lizardo:

Las tres veces que el Prefecto del Azuay solicitó a la Corte (Corte Constitucional) lo denegaron, y ahora acaban de dar el visto bueno al Alcalde. Eso me parece que está un poco dirigido, pero en todo caso, si es que ellos piensan que van a marginar a los campesinos, a los indígenas, ellos están equivocados. Ellos saben muy bien que



llevamos la batuta y vamos a seguir, eso no importa, haga quien haga lo importante es que se de paso y que el pueblo en las urnas diga si o no. (Zhagui, 2020)

Es que las consultas populares para los defensores del agua son un instrumento y estrategia que faculta la decisión de los pueblos, puesto que aporta mayor democracia al país, y con ello mejor relaciones entre gobierno y el pueblo. Tal como manifiesta Bolívar, intendente de la parroquia de Tarqui:

Realizar una consulta para gobernar bien en función del territorio, le hace más autoridad. Esa autoridad se vuelve más democrática y se vuelve más gobierno porque está escuchando a la gente y así la gente se ha expresado a favor o en contra de una cosa. Pero una consulta bien realizada, bien fundamentada de lado y lado tendrá buenas respuestas.

Como ya se mencionó anteriormente, la constitución legitima este tipo de consultas, y los defensores del agua han optado por beneficiarse de este derecho que años atrás no hubiesen podido tener. Esto hace hincapié María Eugenia, definiéndola como “una puertita que tenemos abierta, que la constitución nos faculta, nos posibilita enormemente en algunos puntos de la lucha social, y pues es el instrumento que se ha utilizado efectivamente para que podamos poner la voz y tomar decisión”. Sin embargo, manifiestan que no ha sido fácil obtenerlas, por lo que cualquier mecanismo de defensa popular ha tenido que ser accionado a falta de las consultas populares para proteger su “fuente de vida”.

Para esto han luchado con mano firme y con voz fuerte, apropiándose de cualquier facilidad para dar a conocer su problemática, como lo presenciamos en este trabajo investigativo, al cual a excepción de una persona todas accedieron a ser entrevistadas y grabadas porque de esa manera transmiten sus argumentos que deben ser dados a conocer a todo el mundo, pues su lucha es para todos y de todos porque no solo el indígena cuida el agua, sino también mestizos, blancos, negros, etc. no importa la identificación, hay mucha gente que se ha unido a ellos a pesar de que hay quienes les contradicen con el discurso minero. Ya que hay que enfatizar que si bien ha existido un discurso ambientalista de protección del agua, también ha existido otro de progresismo a favor de la minería, el cual ha sido sumamente apoyado por el Estado.



CONCLUSIONES

Defender el agua en el Azuay en las dos últimas décadas ha involucrado asociarse colectivamente con el movimiento indígena para consolidar acciones contestatarias contra el Estado. Estas alianzas surgen por la superposición por parte del gobierno, de los intereses extractivistas de recursos minerales sobre los intereses comunitarios como el agua, el cual sustenta la sostenibilidad de la soberanía alimentaria que está establecida en la Constitución del 2008 y en los últimos tres Planes Nacionales de Desarrollo. De modo que, en Tarqui y Victoria del Portete, parroquias que se abastecen de este líquido que surge de Kimsacocha, lugar donde han intentado explotar recursos como el oro, se han agrupado dentro de organizaciones ya existentes como la de los miembros de los sistemas de agua, organizaciones barriales, y campesinas como la FOA. Además han creado otras como UNAGUA, para sumarse al movimiento nacional indígena a través de la ECURUNARI y la CONAIE. El cual, por medio de estas organizaciones de base del Azuay, busca en primer lugar, construir un discurso de racionalidad ambiental que está relacionado con el proceso estratégico que un movimiento social debe atravesar a lo largo de su historia; y en segundo, proseguir en la búsqueda de una distribución de recompensas de una sociedad a favor de su grupo o colectivo.

Por lo tanto, el agua se ha convertido en un símbolo social estratégico en esta zona del país, que agrupa y moviliza a la población, puesto que se ha arraigado un sentido de pertenencia con esta causa social, para consolidarlo desde el movimiento indígena como método discursivo relacionándolo con el Sumak Kawsay, concepto emergido en Bolivia como Suma Qamaña, que refiere a una vida armónica desde el bienestar común, el cual integra a la naturaleza o Pacha Mama. Por consiguiente, desde este estudio etnográfico hemos tratado de recopilar desde las entrevistas y la observación todo lo relacionado con la organización comunitaria a partir de sus líderes. Así hemos logrado detallar las características que los defensores tienen con respecto a esta posición ambientalista, ya que la consolidación a través de estas posiciones indianas supone una filiación identitaria y a su vez esto produce una reivindicación cultural con la cultura indígena anteriormente relegada.

De modo que, al contemplar la etnicidad podemos afirmar que existe un acrecentamiento por parte de los comuneros con la identificación como indígena en estas parroquias, lo cual



proviene desde su asimilación con la defensa del agua, pues está apuntalado una valoración a la cultura indígena en estas comunidades a partir de la influencia del movimiento nacional, el cual lleva consigo causas como la plurinacionalidad y la interculturalidad, la defensa por la tierra, y ahora el Sumak Kawsay. Sin embargo cabe reiterar que la postura ambientalista del movimiento sobre esta disputa no condiciona a la población asumir la etnicidad, pues no se limita a acoger solo al indígena o campesino sino que amplía sus capacidades a cualquier persona que se sume a la causa de defender el agua. Puesto que esta lucha proviene de posturas ecologistas que no implica etnia alguna, sino que la organización indígena la ha incorporado junto con sus otros ideales.

En cuanto a la adhesión al movimiento indígena, es notorio que la filiación a este se debe primordialmente al interés por proteger el agua, que desde hace 50 años ha sido gestionada y administrada por los comuneros de esta zona caracterizada por sus actividades ganaderas y agrícolas. Los habitantes manifiestan que la organización indígena nacional los ha ayudado con su causa, desde el poder movilizador construido desde la década de los 90 en defensa de los derechos e intereses de los grupos marginados o desprotegidos por el Estado. Sin embargo, la asociación ha permitido que se encaucen otras luchas que anteriormente no eran requeridas como la educación bilingüe enfocada al idioma Kichwa, las escuelas comunitarias, la medicina ancestral, la justicia indígena, el cuidado por la naturaleza, etc.

Entonces, esta vinculación ha encauzado un proceso de apropiación de demandas sociales asociadas con las visiones indianas, el agua es una de ellas, y dentro de esta se han construido significados y neologismos desde la “cosmovisión andina”. La cual cataloga al agua como: ser vivo; sangre de la madre tierra o pacha mama; energía; vida que da vida; salud; medicina; y sagrada. Esta última ha sido erigida desde la vinculación con la religión católica, la cual se ha prestado como colaborador en esta lucha, apoyando en las distintas movilizaciones con su poder de influencia dentro de las comunidades campesinas. Su influjo ha sacralizado las aguas de Kimsacocha, al colocar una virgen en este mismo sitio justo en los momentos más convulsivos de las disputas contra el Estado y las empresas mineras.

Por ende, todas estas concepciones y acciones han estimulado a la apropiación masivamente de las comunidades con este símbolo, al cual lo han defendido desde un liderazgo muy acentuado en la figura de Yaku Pérez Guartambel, quien ha encabezado las



principales organizaciones indígenas en el Azuay como la FOA, UNAGUA y la ECUARUNARI, y a su vez actualmente es el principal actor político en la región y en el movimiento indígena nacional, que ha surgido desde esta causa. Sin embargo, la popularidad en cuanto a la figura de Pérez como a los distintos actores de la defensa, se debe en gran medida a una postura política de oposición al gobierno de Rafael Correa, que se ha construido desde un discurso de transgresión al agua y a las comunidades por parte del correísmo y su política extractivista.

Al abordar el tema de la población en general y no solo de los líderes, prima la importancia de la causa antes que de la ideología política, ya que aseguran que las acciones contestatarias se han gestado desde la población que tiene mayor necesidad del agua sin importar la orientación política. Pues en realidad son las mujeres quienes han tomado la batuta por su vínculo cercano con su utilización en las actividades ganaderas, agrícolas y de casa. Además, han estado presentes por su disposición para defender al trabajar en la misma parroquia, ya que los hombres de estas comunidades direccionan su economía fuera del campo, debido a la cercanía de la ciudad de Cuenca. Sin embargo, el hombre no es ajeno a la defensa, también se ha involucrado en horas no laborales como en la noche, donde estas parroquias han presenciado una fuerte represión de militares y policías por parte del gobierno de Rafael Correa (2007-2017) quien favoreció a las empresas mineras como IAMGOLD, la cual ha propiciado campañas de desprestigio hacia los defensores del agua y a los comuneros los ha intentado chantajear. Circunstancia que es asumida como una estrategia contra organizativa, para dividir a las comunidades tal como sucede en Molleturo con el proyecto río blanco.

Sin embargo las comunidades en Tarqui y Victoria del Portete se han mantenido unidas y con una postura reacia a la minería, pues la educación en cuanto a la importancia del agua y su cuidado ha estado muy presente enculturando a la sociedad dentro de este proceso de defensa. Educación que ha sido más práctica que teórica, porque los defensores se han concientizado desde proyectos de reforestación; prácticas religiosas; prácticas de sanación con el agua; con los proyectos agrícolas y ganaderos; y sobre todo en las mingas para la siembra y la cosecha. Dado que aquí la gente conversa, debate, se comunica, increpa conceptos, etc. Pero sin duda alguna también es preciso exponer que las publicidades desde



la Prefectura y desde la campaña Presidencial de 2020-2021 de Yaku Pérez también inciden a que esta postura se consolide en la percepción de las personas en estudio.

Hay que enfatizar que la educación del agua en estas comunidades proviene en gran parte desde la idea de reciprocidad, posición relacionada con el Sumak Kawsay que la considera un elemento fundamental para la vida y la armonía entre el ser humano y su entorno natural. Por ende, la conservación, el respeto y el cuidado hacia esta debe ser priorizado por la organización comunitaria, pues es una obligación correlativa con la naturaleza ya que esta les brinda la vida. Por lo tanto, los habitantes han priorizado utilizar la minga comunitaria ya sea para protegerla o para conservarla, por esto las distintas acciones contestatarias se han visto identificadas desde esta base organizativa que distribuye actividades equitativamente a sus comuneros para obtener un objetivo común, en este caso reforestar las vertientes u obstaculizar vías y defenderse ya sea física o intelectualmente ante el gobierno y organizaciones externas.

Es decir que la minga, ha sido un mecanismo de defensa que ha direccionado la protesta en contra de intereses no solo mineros sino empresariales, pues el agua se encuentra en un proceso de apropiación tanto simbólica como administrativa, ya que la disputa también se ha direccionado a la oposición a la gestión de ETAPA en los sistemas de agua, anteriormente creados por los comuneros desde este mismo mecanismo comunitario. Por ende, la Minga también se ha acentuado como una estrategia discursiva que ciertamente se la puede asociar como símbolo dentro del movimiento indígena en el Azuay porque es considerada como tradición, cultura e identidad colectiva, y pues no es extraño escuchar disertaciones desde este conglomerado que asocian la preservación de la vida con este mecanismo.

Por otro lado, la defensa por el agua desde la protesta y la preservación es una acción legal que la constitución la legitima y le provee de derechos hacia la decisión autónoma de las comunidades, aparte que la causa está legítimamente contemplada y tiene una posición de preferencia sobre los proyectos de desarrollo que contemplan la extracción de minerales en lugares donde pueden afectar el líquido. Por ende, la apertura a consultas populares para la resolución de estas problemáticas es una vía legal que las comunidades han considerado ansiosamente, y han sido gestionadas por sus líderes que tienen conocimiento de esta



sustentaciones legales, pues ciertamente nuestra población en estudio, son personas más participativas que teóricas.

En cuanto a las consultas populares, son considerados instrumentos democráticos que les conviene a los defensores su ejecución, pues están convencidos de que la protección al agua, prima en estas parroquias, a pesar de la división que las mineras junto con el discurso progresista del correísmo han intentado instaurar. Ciertamente esta aseveración es correcta, pues la ansiada consulta popular que llegó a gestarse últimamente en febrero de 2021 evidenció un apoyo al agua contra la minería de más del 80% en todo el cantón de Cuenca. Logró que se atribuyen los defensores de Tarqui y Victoria del Portete tras su lucha exhaustiva desde la defensa de Kimsacocha, pues aducen que su contienda ha concientizado progresivamente a la población desde el 2003, a pesar de que la consulta no fue aprobada desde la iniciativa de sus bases por la discordia entre el Estado y sus líderes.

Por lo tanto, este suceso determina la postura que los comuneros han construido desde el ecologismo y la apreciación cultural indígena, consolidando en la región una cultura del agua que se posiciona como primordial ante las posibles ventajas de trabajo y desarrollo que la industria minera apoyada por el gobierno presenta. Ya que se evidencia una oposición enérgica hacia todas las formas de la minería y no solo en las fuentes de agua, pues se considera que la importancia al oro debe ser deconstruida dentro del pensamiento humano porque proviene de concepciones occidentales a las cuales las consideran banales. Esta reflexión procede del movimiento indígena desde la “cosmovisión andina” que intenta gestar la tan ansiada descolonización del poder que fue producida a partir de la llegada de Cristóbal Colón a América o Abya Yala.

Ahora bien, es importante dejar en claro que este estudio etnográfico está sustentado primordialmente desde las entrevistas etnográficas, las cuales abren la puerta a un estudio más exhaustivo, donde se sugiere utilizar la observación participante para reafirmar las hipótesis vertidas en esta investigación. En virtud de que la reivindicación cultural indígena y la asociación simbólica del agua con la cosmología andina, debe ser definida no solo desde la apreciación del investigado, sino de la demostración de este en cuanto a comportamiento dentro de su habitualidad, pues como se ha enfatizado en todo este trabajo, esta solo es la versión de los defensores del agua con respecto a sus estatus de líder, comunero, y



participante. Por ende, también es preciso investigar la posición del habitante que no se ha involucrado en esta lucha pero que asume una simpatía por esta, así como de las personas que defienden la minería.

Así también, hay que precisar que al abordar el tema de la organización comunitaria se necesitan estudios que detallen los hechos históricos, ya sea desde la etnografía a partir de las historias de vida de los involucrados en esta lucha, o desde una investigación de carácter sumamente histórica. Pues nuestro estudio presenta algunas carencias en este aspecto, ya que el tema en estudio es contemporáneo situación por la cual las investigaciones históricas son muy escasas, y las pocas que existen tienen una información muy sesgada, ya que provienen de los mismos líderes de esta causa, debido a que hay un interés muy brioso por evidenciar y sobreponer su postura desde cualquier instrumento como la investigación.



BIBLIOGRAFÍA

- Altmann, P. (2013). El Sumak Kawsay en el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. *Indiana*, 283-199.
- Alloatti, M. N. (2014). Una discusión sobre la técnica de bola de nieve a partir de la experiencia de investigación en migraciones internacionales. *IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*, (págs. 1-19). Costa Rica.
- Alvarado, D. (2010). Los conceptos de "Comunidad" y sociedad de Ferdinand Tönnies. *CEIC*, 1-24.
- Alvarado, J. (2016). Movimientos sociales con racionalidad ambiental: el caso de Kimsakocha. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 7(1), 80-95.
- Argueta, A., & Catilleja, A. (2008). El agua entre los purhépecha de Michoacán. *Cultura y representaciones sociales*, 64-87.
- Arias, C. (2006). Ascenso y crisis del movimiento indígena ecuatoriano: 1990-2006. *Investigaciones Sociales*, 217-234.
- Becker, M. (2007). El Estado y la Etnicidad en la Asamblea Constituyente de 1944-1945. *Etnicidad y Poder en los países Andinos* (págs. 135-150). Quito: Corporación Editora Nacional.
- Borrero, A. L. (2015). *Élites e Indígenas en Cuenca a inicios de los años 20 del siglo XX*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Caicho, A. P. (2019). La Gloriosa y su repercusión en el contexto histórico ecuatoriano de mediados del siglo XX. (*Tesis de Licenciatura*). Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Catells, M. (1996). Volumen 2. En M. Castells, *La Era de la Información*. Madrid: Alianza Editorial S.A.
- Causse Cathcart, M. (2009). El concepto de la comunidad desde el punto de vista socio-histórico-cultural y lingüístico. *Ciencia en su PC*, 12-21.



- Chalacán, M. & Nepas, C. (2014). Estudio de la incidencia sociopolítica de la líder indígena Tránsito Amaguaña, en las comunidades de la parroquia Olmedo, Cantón Cayambe, Provincia de Pichincha. *Trabajo de Grado, previo a la obtención del título de Ingeniería*. Universidad Técnica del Norte, Ibarra.
- Dávalos, P. (2002). Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica. En P. Dávalos, *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- De la Torre, L. M., & Sandoval, C. (2004). La Reciprocidad en el Mundo Andino: El caso del pueblo de Otavalo. Quito: Abya Yala.
- Diani, M. (2015). Revisando el concepto de movimiento social. *Encrucijadas*, 1-16.
- Farías, L., & Montero, M. (2005). De la transcripción y otros aspectos artesanales de la Investigación Cualitativa. *International Journal of Qualitative Methods*, 1-14.
- Freire, P. (2005). Primeras Palabras. En P. Freire, *Pedagogía del Oprimido* (págs. 29-36). México: Siglo XXI Editores.
- Guaragna Campo, F., & Sarmiento Sánchez, C. (2017). Desarrollo de la investigación formativa en el uso de técnicas metodológicas como instrumento de apoyo en la recolección y sistematización de la información. *Informe de Grado Previo a obtener el título de contador público*. Universidad Cooperativa de Colombia, Santa Marta.
- Gentes, I. (2001). Derecho de Agua y Derecho Indígena.- Hacia un reconocimiento estructural de la gestión indígena del agua en las legislaciones nacionales de los países andinos. *WALIR*, 1-51.
- Guber, R. (2011). *La Etnografía: Método, Campo y Reflexividad*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Guerrero, A. (1996). El levantamiento indígena de 1994. Discurso y representación política en Ecuador. *Nueva Sociedad*, 142, 32-43.
- Ibarra, P. (2000). Los estudios sobre los movimientos sociales: Estado de la cuestión. *Revista Española de Ciencia Política*, 271-290.



- Jacob, M. K. (2001). Hacia una redefinición del concepto de comunidad. *Revista de Psicología de la Universidad de Chile*, 49-60.
- Kawulich, B. (2005). La observación participante como método de recolección de datos. *Forum: Qualitative Social Research*, 1-32.
- Kottak, C. P. (2006). Diversidad Cultural. En C. P. Kottak, *Antropología Cultural* (págs. 41-272). Madrid: Mc Graw Hill.
- Laza Lata, F. F., & Lema Guamán, R. F. (2017). Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador: el caso del cantón Cañar. *Tesis de Licenciatura*. Universidad de Cuenca, Cuenca.
- León Galarza, C. (2009). "Campesino" e "indígena". Los idiolectos de la protesta. En C. León Galarza, *Ecuador la cara oculta de la crisis* (págs. 78-136). Buenos Aires: CLACSO.
- Maldonado, G. (1980). La reforma agraria en el Ecuador. *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 35-56.
- Marco, M. (1999). Elementos teóricos y planteamientos básicos de la intervención comunitaria. En M. Marco, *Comunidad, participación y desarrollo* (págs. 7-18). Madrid: Popular.
- Martínez, G. O. (1998). Estado Nacional y Pueblos Indígenas. El caso de México. *Nueva Sociedad*, 93-103.
- Molano, O. L. (2007). Identidad Cultural: un concepto que revoluciona. *Opera*, 69-84.
- Müller, A. H. (2018). Caridad, justicia y representaciones de lo «indígena»: La Iglesia Católica en la constitución del Movimiento Indígena en Ecuador. *Congreso 2018 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos*, (págs. 1-23). Barcelona.
- Novillo, M. (2014). Ficción Literaria y Testimonio Histórico: Conflicto Social en la "Huelga de la Sal" (Cuenca 1925). *Revista de Estudios de Historia de la Cultura, Mentalidades, Económica y Social*, 156-179.



- Ortiz, P. (2011). 20 años de movimiento indígena en Ecuador Entre la protesta y la construcción de un Estado plurinacional. En A. C. Betancur J., *Movimientos indígenas en América Latina*: (págs. 68-170). Copenhague: IWGIA.
- Ospina Peralta, P., & Lalander, R. (2012). Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador. *Cuestiones Políticas*, 13-50.
- Ospina Peralta, P., & Guerrero Cazar, F. (2003). *El poder de la comunidad: ajuste estructural y movimiento indígena en los andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Pérez Martín, A. (2016). Derecho y movimiento social: Una mirada comparativa de la movilización legal como repertorio de la CONAIE en la contienda política por el Agua (1994-2001 y 2008-2015). Tesis para obtener el título de maestría en Sociología. FLACSO Ecuador, Quito.
- Pérez Guartambel, C. (2012). Agua u oro: Kimsakocha la resistencia por el agua. Cuenca.
- Pila Guzmán, p. (2015). Inscripción territorial de la identidad hídrica: la reterritorialización a partir de la gestión del agua. Tesis para obtener el título de maestría en desarrollo local y territorial. FLACSO, Quito.
- Pila Guzmán, P. (2018). Gestión del agua en Azuay: Base de la organización rural y la trascendencia a la incidencia nacional. *EUTOPIA*, 71-88.
- Quijano, A. (2006). Estado-Nación y "movimientos indígenas" en la región andina: cuestiones abiertas. *OSAL*, 7(19), 15-23.
- Quizhpe Parra, C. (2020). La commoditización de las subjetividades: la minería en la provincia del Azuay, Ecuador y los casos de los proyectos Río Blanco y Loma Larga. Tesis para obtener el título de maestría de Investigación en Estudios Socioambientales. FLACSO, Quito.
- Ramos Villacís, P. B. (2018). Momentos contrahegemónicos en Tránsito Amaguaña frente al orden Hacendatario. *Proyecto de Investigación previa la obtención del Título de Socióloga*. Universidad Central del Ecuador, Quito.
- Revilla Blanco, M. (1996). El concepto de movimiento social: acción identidad y sentido. *Última Década*, 9-46.



- Restrepo, E. (2018). *Etnografía: Alcances, Técnicas y Éticas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rojas Andrade, R. (2013). El liderazgo comunitario y su importancia en la intervención comunitaria. *Psicología para América Latina*, 57-76.
- Salamea Córdova, M. (2003). El movimiento Indígena. *Movimientos sociales y política en el Ecuador* (págs. 5-66). Cuenca: U ediciones.
- Salgado Díaz, V. (2015). Dolores Cacuango, Mama Dulu en la memoria oral de su pueblo. (*Tesis de Maestría*). Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Sánchez Parga, J. (2010). Constitución del Movimiento Indígena. En J. Sánchez Parga, *El Movimiento indígena ecuatoriano: la larga ruta de la comunidad al partido* (págs. 79-140). Quito: Abya Yala.
- Tarrow, S. (1997). La acción colectiva y los movimientos sociales. En S. Tarrow, *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (págs. 33-64). Madrid: Alianza Editorial.
- Tobar Solano, B. (2016). La teología de la liberación en Ecuador. Líderes, principios y estilo de Iglesias. *Revista PUCE*, 385-404.
- Trujillo, C., Moncada, J., Aranguren, J. R., & Lomas Tapia, K. R. (2018). Significados del agua para la comunidad de Faccha LLacta, Cantón Otavalo, Ecuador. *Ambiente y Sociedades*, 1-20.
- Vásquez Von Schoettler, W. R. (s.f.). La transición hacia la lucha por el reconocimiento étnico. Estructura hacendaria, iglesia liberadora y las escuelas radiofónicas populares del Ecuador en la provincia de Chimborazo en la década del sesenta del siglo xx. *Tesis de Doctorado*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador, Quito.
- Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *OSAL*, 185-187.



ENTREVISTAS

Arévalo, E. (14 de Septiembre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador). Centro parroquial de Victoria del Portete, Parroquia Victoria del Portete.

Chacho, A. (22 de Septiembre 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Comunidad de Santa Teresita, Parroquia Tarqui.

Chuchuca, M. (12 de Septiembre de 2020) La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Centro parroquial de Victoria del Portete, Parroquia Victoria del Portete.

Guzmán, F. (2 de Octubre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Ciudad de Cuenca, Cantón Cuenca.

Loja, A. (18 de Septiembre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Comunidad de Ceraturo Irquis, Parroquia Victoria del Portete.

Paute, F. (21 de Septiembre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Comunidad de Estación de Cumbe, Parroquia Tarqui.

Saquipay, B. (17 de Septiembre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Centro parroquial de Tarqui, Parroquia de Tarqui.

Siccha, J. (17 de Septiembre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Comunidad de Morascalle, Parroquia Tarqui.



Torres, M. (8 de Septiembre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Ciudad de Cuenca, Cantón Cuenca.

Vélez, G. (18 de Septiembre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Comunidad de Morascale, Parroquia Tarqui.

Zhagui, L. (22 de Septiembre de 2020). La lucha por el agua en el Azuay y el Movimiento Indígena: El caso de las comunidades de Tarqui y Victoria del Portete. (L. Paredes, Entrevistador) Centro parroquial de Tarqui, Parroquia Tarqui.