

SABERES ANCESTRALES: ENTRE BOURDIEU Y EL ESTADO PLURINACIONAL

MELVIS GONZÁLEZ ACOSTA¹
UNIVERSIDAD TÉCNICA DE AMBATO, ECUADOR

JOAQUÍN ALONSO FREIRE²
UNIVERSIDAD CENTRAL DE LAS VILLAS, CUBA

RESUMEN: *Este ensayo expone resultados parciales de un proyecto de investigación que tiene por objetivo general evaluar las posibilidades/limitaciones de los saberes ancestrales de los pueblos indígenas de Ecuador de ser potencializados en otro contexto. El texto en cuestión responde a uno de los objetivos específicos de la investigación que define a los saberes ancestrales como un objeto en movimiento: (1) conocimientos contenidos en los sujetos que los portan, (2) formas de capital de los agentes de un campo social, hasta llegar a constituirse en (3) campo social en sí, desde el cual se busca la potenciación de estos conocimientos. La concepción metodológica está centrada en el análisis de los conceptos fundamentales de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu, luego el contraste con la dinámica de un campo social en particular (Saberes Ancestrales) y por último, dar cuenta de los resultados.*

PALABRAS CLAVE: *plurinacionalidad; interculturalidad; saberes ancestrales; pueblos indígenas.*

ABSTRACT: *This paper presents partial results of a research project which has the overall objective to evaluate the possibilities / limitations of ancestral knowledge of the indigenous peoples of Ecuador to be potentiated in another context. The text in question meets one of the specific objectives of the research that defines ancestral knowledge as a moving object: (1) knowledge contained in the subject carrying them, (2) forms of capital of a field agents social, down to become (3) social field itself, from which the potentiation of this knowledge is sought. The design methodology is focused on the analysis of the fundamental concepts of sociological theory of Pierre Bourdieu, then the contrast with the social dynamics of a particular field (Ancestral Knowledge) and finally, to account for the results.*

KEYWORDS: *plurinational; intercultural; ancestral knowledge; indigenous peoples.*

¹ Doctoranda en Ciencias Sociológicas, mención en Desarrollo Social Comunitario por el Centro de Estudios Comunitarios de la Universidad Central de Las Villas, Cuba. Actualmente investiga sobre Gestión de los conocimientos ancestrales de los Pueblos Indígenas de Ecuador. E-mail: campos.sociales@gmail.com.

² Dr. Ciencias Filosóficas. Sociólogo. Profesor Titular de la Universidad Central de Las Villas, Cuba. Miembro de la directiva del Centro de Estudios Comunitarios de la Universidad Central de Las Villas. Miembro del Tribunal Nacional Permanente para doctorados en Ciencias Sociológicas. E-mail: joaquin@uclv.edu.cu.

Conceptos fundamentales de la teoría sociológica de Pierre Bourdieu

El siguiente análisis tiene un enfoque construido a partir del sistema teórico desarrollado por Pierre Bourdieu, del cual se han tomado los núcleos racionales que permiten estudiar a los saberes ancestrales (en lo adelante SA) como un campo social. La mayor contribución, que para esta investigación, tiene la teoría sociológica de Bourdieu está relacionada a la idea de que (1) los campos son un espacio socialmente construido, en el cual se asienta una red de relaciones objetivas *subjetivadas*, (2) que los agentes hacen uso de su historia para tomar una posición en dicho espacio y (3) lo que permite definir la pertenencia a él, es un interés reflejado en la inversión específica por lo que está en juego.

Apropiarse del sistema teórico desarrollado por Bourdieu, implica tener una visión crítica del mismo y dejar en claro la forma en que serán concebidos sus conceptos fundamentales como variables de análisis.

Se considera a los SA como un campo social, siendo entendido este como un “espacio socialmente construido en el cual se asienta una red de relaciones objetivas de fuerza y de luchas tendientes a transformarlo y, por lo tanto, el lugar de un cambio permanente” (BOURDIEU, 1990, p. 135). El concepto de campo se define por vez primera, en 1966, en el artículo “Campo intelectual y proyecto creador” (BOURDIEU, 2002); añade que constituye un sistema de líneas de fuerza donde los agentes que forman parte del campo son fuerzas que al surgir se oponen, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo.

En esta investigación se hace un análisis de los SA como campo social pese a estar en desacuerdo con que sea constitutivo de esta la lucha entre los agentes por el poder. Nos encontramos que:

Al querer explicar la estructura de todos los campos según la lógica de su lucha interna por el poder, entre la distinción de los que tienen y la pretensión de los que

aspiran, Bourdieu deja dos problemas afuera. El primero: lo que sucede específicamente en cada campo. Perdemos la problemática intrínseca de las diversas prácticas al reducir su análisis sociológico a la lucha por el poder. Queda sin plantear el posible significado social de que ciertos grupos prefieran un modo más abstracto o más concreto, una práctica más intelectual o más sensible, para su realización simbólica. La otra cuestión tiene que ver con la relación entre los campos y la historia social (GARCÍA, 1990, p. 14).

La crítica se ha reiterado por su persistencia en que la lucha está determinada por la maximización del capital:

Una vez que valoran una especie de capital, o determinada combinación de sus especies, debido a la predisposición de sus *habitus*, todas sus estrategias, todas sus prácticas, deben ser interpretadas como movidas por el "ansia" de acumulación de ese capital, de incrementar su valor ganando legitimidad, mantenerlo y reproducirlo. El hecho de que toda práctica sea interesada -aunque no se revele así al actor- según unos esquemas de percepción y valoración producidos por condicionamientos de existencia (*habitus*), aunque no de forma consciente, es el elemento que las unifica, que les da coherencia (...) Esta posibilidad teórica es empíricamente despreciable (MARTÍNEZ, 1998, p. 12).

La aplicación de la teoría de los campos sociales en América Latina tiene un efecto diferente a lo explicado en países europeos (Francia) porque el capital simbólico está más fragmentado a causa de la proliferación de sociedades interculturales y plurinacionales. "Coexisten capitales culturales diversos: los precolombinos, el colonial español, en algunos la presencia negra y las modalidades contemporáneas de desarrollo capitalista" (GARCÍA, 1990, p. 24). Por lo que sabemos hasta ahora, el proceso reconocido como *emergencia indígena* es una muestra de enfrentamiento al poder hegemónico-monocultural, y la búsqueda de otros modos de organización social.

Investigamos el campo de los SA por considerar que la estructura del mismo no es estática. Es decir que las posiciones ocupadas por los agentes pueden variar, así como las reglas del juego. La potenciación,

puede garantizar las oportunidades de beneficio ofrecidas por los diferentes tipos de capital. La gran contribución será desarrollar capital social. Lo que nos parece oportuno de este es su carácter productivo, al ofrecer la posibilidad de reconciliar el interés individual con las normas de reciprocidad (PUTMAN en URTEAGA, 2013).

Hemos considerado necesario entender la singularidad de este campo. Conocer cómo se ha ido –históricamente– construyendo, quiénes son los agentes en la situación actual, cuáles son sus *habitus*, cuál es la estructura del capital y cómo está distribuido, qué posiciones³ ocupan los agentes en el campo social y cuáles son las relaciones objetivas entre las posiciones que ocupan. Para luego valorar *la condición* que contribuye a la potenciación de los SA en beneficio de la sociedad ecuatoriana.

Este campo tiene la peculiaridad de que *el todo y la parte* tienen la misma denominación, es decir, tenemos un significado macro SA que designa el campo social y un significado meso⁴ *saberes ancestrales* que designa el capital cultural que está en juego en el campo. Este es el punto de precisión que hará legible la lectura de todo lo que a continuación presentamos.

Dinámica del campo social⁵ de los SA

Para Bourdieu un campo social es un lugar donde ha habido luchas y por tanto historia. La construcción del campo social de los SA de los pueblos indígenas tiene una historia de más de 500 años. Veamos cuál ha sido una parte de esa historia.

Historia (sucinta) del campo social de los SA

³ Según Bourdieu (1993) la posición impone la obtención de beneficios específicos, puestos en juego en el campo.

⁴ El significado micro sería considerar a los saberes ancestrales como conocimientos contenidos en los sujetos que los portan (GONZÁLEZ, 2015).

⁵ Expresa Bourdieu (2002, p. 31) que la estructura dinámica del campo no es más que el sistema de interacciones entre una pluralidad de instancias, agentes aislados o sistemas de agentes que se definen por la posición y la autoridad, mediatizadas por su interacción.

La idea del espacio social construido va a ser analizada desde el caso particular de los pueblos indígenas del Tawantinsuyo. Yéndonos a los orígenes, estamos hablando de la sociedad incaica de la cual estos pueblos son descendientes, y que estaba dividida en clases antagónicas representadas por la masa general de súbditos (tributarios) y la clase dominante y no tributaria, descendientes del Inca, pero con la característica particular de que el centro de toda la vida económica, política y cultural era la comunidad. El *'ayllu-llakta'*⁶ fue, sobre todas las cosas, un elemento de cohesión social que sustentaba los valores ético-morales y principios socio-culturales, transmitidos de manera oral y de generación en generación. Asociado a la cosmovisión andina y la intersubjetividad que rige sobre la tierra, su principio está basado en que “la entidad comunitaria no aparece como resultado sino como supuesto de la apropiación colectiva de la naturaleza” (DIERCKXSENS, 2013, p. 32). Se está haciendo alusión al régimen productivo de la propiedad colectiva de las tierras, perteneciente a la comunidad, donde lo verdaderamente remarcable es la toma de conciencia sobre la necesidad de cooperación y el modo en que la reciprocidad (*ranti ranti*) se vuelve imprescindible. Como lo expresa Mamani:

El sentimiento de comunidad giró siempre en torno a estos dos ejes: lo étnico y lo colectivo de la propiedad de la tierra de páramo; su continuidad fue posible gracias a la denodada lucha del conglomerado de grupos familiares (*ayllus*) entrelazados entre sí por mantener sus tierras comunales (MAMANI, 1992, p. 66).

La conquista y colonización transgredió este proceso con el enfrentamiento entre dos formaciones socioculturales muy diferentes. El sometimiento, el maltrato, el aniquilamiento no solo humano –también de creencias, cultura y cosmovisión–, el pretender descubrir (¿qué?), evidenciaban las nuevas asimetrías sociales del instaurado sistema racista de dominación.

Posteriormente, el período republicano estuvo inmerso en el desarrollo del sistema capitalista dependiente y la producción/reproducción de la vida material. La lucha y resistencia de

⁶ *Ayllu-llakta*: comunidad, pueblo (GUANDINANGO, 2013, p. 11).

los pueblos indígenas estuvo focalizada en contra del diezmo, la obligatoriedad de trabajos forzosos y gratuitos, los castigos y el concertaje.

A partir del siglo XIX –con las guerras independentistas– comienza la conformación de los estados nacionales⁷, los cuales han tenido que hacerse eco de las profundas raíces de los pueblos indígenas que se reconocen ante todo aymaras, quechuas, guaraníes, entre otros, y que continúan su lucha, ahora como movimiento articulado y articulador, en reclamo de la construcción de los Estados Plurinacionales⁸; la defensa de los recursos naturales y energéticos, el agua y la tierra; los derechos colectivos de las comunidades indígenas y la autodeterminación⁹ de los pueblos como principio fundamental.

La historia está más balanceada a los desencuentros que a los encuentros. La perspectiva eurocéntrica como fundamento ideológico y forma de producción y control, ha impuesto, desde el modo en que se produce el conocimiento hasta el modo en que se desarrolla el proceso de enseñanza–aprendizaje. Por otra parte, la privatización de la economía y la expansión del capitalismo agrario ha significado para los pueblos indígenas –mayoritariamente campesinos– la pérdida de sus tierras comunales y la deformación de sus modos de organización social y productiva.

Siguiendo el sistema categorial bourdieusiano y tomando como sitio de estudio el estado plurinacional de Ecuador, veamos quiénes son los agentes del campo social SA.

Agentes del campo social de los SA

⁷ El espacio geográfico donde se desarrolló la civilización inca es ocupado por los territorios de Ecuador, Colombia, Perú, Bolivia, Chile y Argentina.

⁸ El Estado Plurinacional se plantea como proyecto político que cuestiona profundamente la visión homogenizadora del Estado-nación y con ello, la tradición política occidental en América Latina. Este nuevo modelo de Estado es profundamente incluyente y se basa en el principio de “unidad en la diversidad”. Reconoce la existencia de múltiples nacionalidades, culturas, lenguas, religiones, y formas de espiritualidad. Incorpora las formas comunales de organización y autoridad en la propia institucionalidad del Estado, constituyendo una experiencia política absolutamente nueva en la región (BRUCKMANN, 2009).

⁹ El principio fundamental para la supervivencia y desarrollo de las comunidades indígenas ha sido el derecho al consentimiento libre, previo e informado sobre los problemas que los afectan, para lo cual exigen que se dé sin manipulación, coerción o intimidación y una vez solicitado se respete desde el comienzo hasta la ejecución de cualquier proyecto (Nota de la autora).

Cuando se hace mención a los agentes del campo social se hace referencia a un individual colectivo o un colectivo individuado por la obra de la incorporación de las estructuras objetivas (BOURDIEU, 2001). En función de la metodología de investigación que seguiremos, vamos a reunir los agentes según formas de organización social: pueblos indígenas y organizaciones no gubernamentales (sociedad civil), Gobierno de la Revolución Ciudadana (Estado) y empresas (Sector privado).

Pueblos indígenas

Los primeros agentes, los más antiguos, son los pueblos indígenas, quienes habitan en territorios que contienen una gran riqueza de recursos naturales y continúan entre los grupos sociales más afectados por la inequidad social, la pobreza económica y la exclusión.

Los pueblos indígenas desde un inicio reconocen disensión con otros agentes, al hacer público que parte de sus problemas como “comunidad” han sido ocasionados por la intromisión de entidades en sus tierras, como es el ejemplo de fraternidades religiosas que dividieron al pueblo en evangélicos y católicos. Tal oficiosidad es percibida por ellos como un acoso, que les hace tener la siguiente consideración:

Todos con proyectos, con ofrecimientos, pero sin tomar en cuenta nuestras verdaderas necesidades. Son ayudas impuestas de acuerdo a criterios extraños, que no nos permiten opinar, muchas veces, en lugar de producir el adelanto de nuestras comunidades son causa de mayores conflictos (CONAIE, 1988, p. 95).

Han rechazado y combatido a los organismos e instituciones desarrollistas, asistencialistas, indigenistas y otras que han querido imponerles programas de desarrollo y emprendimiento. (CONAIE, 1988, p. 80). Está expresado de la siguiente manera:

La demanda de los Pueblos Indígenas sobre autonomía proviene de la protesta a la subordinación, opresión y explotación insertas en la estructura de poder asimétrica, que margina y excluye a las comunidades del quehacer económico, cultural, social y político del

Estado. En respuesta, ellas pretenden recuperar y fortalecer su identidad, partiendo de los múltiples niveles de sus prácticas inscritas en distintas esferas de las relaciones sociales (CASTAÑEDA, 2008, p. 13).

La mayor parte de los problemas están relacionados con el establecimiento de la responsabilidad social y la toma de conciencia. Muchas de las tierras tradicionales de los pueblos indígenas son consideradas por el Estado y el sector privado como oportunidades de crecimiento económico; pero la historia de sus relaciones está cargada de conflictos y a menudo se caracteriza por la explotación y las violaciones de las libertades fundamentales y los derechos humanos, incluidos los derechos a las tierras, los territorios y los recursos.

El prejuicio que se ha infringido a los pueblos indígenas incluye daños ambientales a las tierras tradicionales, la pérdida de su cultura, conocimientos tradicionales y modos de vida; que ha tenido como resultados desplazamientos forzados, aumento de la pobreza, mayor marginación y afectaciones a su salud.

Organizaciones no gubernamentales de desarrollo

Otro de los sistemas de agentes o colectivo individuado son las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD). Su auge comienza en la década de los 80 y 90 del siglo XX, “como gestores de intervenciones de desarrollo en los países del Sur y, en menor medida, como articuladores de tejido social y actores de incidencia política, sensibilización y educación para el desarrollo” (RODRÍGUEZ-CARMONA, 2002, p. 22).

En la búsqueda de una definición, a simple vista, el significado de las iniciales permite una identificación de lo que no es ('no gubernamental'), sumado a ello destaca el carácter no lucrativo que lo distingue de otras organizaciones que nacen de la iniciativa privada, como las empresas, cuya motivación es la obtención de beneficios económicos para los accionistas, y un último elemento distintivo está implícito en su vocación eminentemente social, de la que obtiene su legitimidad, que se plasma y realiza en la oferta de servicios y la prestación de ayuda destinadas a cubrir necesidades sociales no

satisfechas (PICAS, 2001).

A las ONGD le ha sido cuestionada su capacidad transformadora de desarrollo según las evaluaciones disponibles (RODRÍGUEZ-CARMONA, 2002), que atribuyen a sus intervenciones un impacto bastante limitado, lo cual ha debilitado su legitimidad como agentes de desarrollo y conducido a una revisión de sus supuestas "ventajas comparativas" frente a los gobiernos, sus roles y su propio espacio en el campo del desarrollo. Estos sistemas conforman un marco institucional de restricciones que inhibe el aprendizaje de las organizaciones locales "beneficiarias" de la ayuda, así como la formación de capital social.

Se ha considerado que

estas organizaciones constituyen, a la postre, el rostro amable de las políticas neoliberales de ajuste estructural, operando como instrumentos de desmovilización política de las organizaciones de base, lo que vendría a explicar, no sólo su bajo impacto, sino su efecto nocivo para el desarrollo de las comunidades beneficiarias de la ayuda (PICAS, 2001, p. 24).

Diversas ONGD radicadas en Sudamérica, promueven la integración cultural, educativa y productiva de la región, difunden los beneficios de la Integración Regional; apoyan el emprendimiento en proyectos de artesanía textil, agricultura, etc.; el fortalecimiento organizacional, las actividades productivas y de comercialización; promueven la vinculación con programas del Estado y generan espacios de diálogo, pero a la vez algunas de estas organizaciones se han unido a intereses de potencias occidentales y "trabajan para evitar todo explotación y desarrollo de la Amazonía por parte de los estados suramericanos. La herramienta que entonces colocan en manos de sus asitidos para recibir las donaciones es una ecología llevada a niveles de mística y adoración de la naturaleza, satirizada como "resignarse a morir de hambre sentados sobre un barril de oro" (RIOSECO, 2011, p. 104).

El Estado

Es otro agente de este campo social. Para llevar a cabo sus tareas,

se apoya en una determinada organización administrativa de carácter jerárquico, constituida por el gobierno cuya misión consiste en regir de acuerdo con las directrices legales emanadas del poder político y las tareas sociales que debe llevar a cabo. Las organizaciones del Estado no están exentas de divergencias, tensiones y conflictos de intereses en su vínculo con la sociedad civil, específicamente con otro agente ya glosado: pueblos indígenas.

En el caso de Ecuador algunas de las divergencias que han tenido mayor incidencia a lo largo de la historia han sido la imposición de formas organizativas diferentes como fue la ley de comunas (1938), elegir cabildos en lugar de los curacas¹⁰, perder la autonomía que tenían como comunidades al obligárseles a inscribirse como comunas en el Ministerio de Agricultura y que la figura de teniente político –una autoridad extraña– fuese quien convocase a las elecciones de sus autoridades y se convirtiera en juez de sus conflictos internos (CONAIE, 1988, p. 71).

Posterior a ello, la primera Ley de Reforma Agraria en 1964, que supuestamente les entregaba la tierra pero no se concretaron programas destinados a dotar a los indígenas de recursos para poder trabajarla adecuadamente.

Otro punto en la ejemplificación es lo que consideran una política educativa alienante. Pese a que la educación es un bien público, ha sido intenso motivo de conflictos entre pueblos indígenas y Estado, ya que simboliza la presencia de este en sus comunidades. Mientras que la ciudadanía contemporánea ha otorgado a la educación un rol fundamental para el desarrollo socioeconómico de la sociedad, por considerarla un medio eficaz de acceso a los bienes y servicios; para los pueblos indígenas la educación es sinónimo de vivencias afectivas traducidas en actividades estimuladoras cotidianas de la persona desde su nacimiento hasta la vejez, que les proveen de bases culturales y de buenos hábitos a sus hijos e hijas. Desestiman una educación que hace énfasis en valores y patrones que no están acordes con su cultura y su tradición comunitaria, como es el obligarlos a expresarse en otra lengua, el culto al individualismo y a la propiedad privada.

¹⁰ Curacas: Autoridades tradicionales. Tomado de: <http://incasdeltahuantinsuyo.carpetapedagogica.com/2013/01/los-curacas.html>.

El no llegar a consenso entre los agentes del campo social, hace que se aborte cualquier proyecto por buena que sea la intención, de allí que se considere necesario seguir haciendo referencia a los mayores encontronazos entre el Estado y los pueblos indígenas.

La Ley Minera (Ecuador, 2009) aprobada por el Legislativo, permite a las empresas extranjeras desarrollar la minería a cielo abierto bajo regulaciones ambientales, prohíbe la actividad en áreas protegidas y prevé un reparto equitativo de las ganancias con el Estado. La otra mirada a esta ley está planteada por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), quien llama a que se prohíba la minería a cielo abierto, alegando el sentido patriótico de su lucha y aseguran que está apegada a lo que dispone la Constitución Política ecuatoriana respecto al agua y los derechos de la Naturaleza. Los pueblos indígenas estiman que la extracción industrial de recursos puede contaminar sus territorios, afectando principalmente las fuentes de agua y causar un gran daño ambiental. Las negativas además incluyen el etnocidio, la pérdida de territorios ancestrales por parte de estos pueblos, la violencia y otros problemas sociales que acompañan a esta actividad. Rechazan la minería a gran escala pero proponen reglamentar el funcionamiento de la minería artesanal, como fuente de trabajo para cientos de familias pobres del campo.

Otro punto beligerante es la Ley de Recursos Hídricos, usos y aprovechamiento del Agua, más conocida como "Ley de Aguas". Esta nueva ley garantiza el derecho de todas las personas a disponer de agua limpia, suficiente, salubre, aceptable, accesible y asequible para uso personal y doméstico en cantidad, calidad, continuidad y cobertura. También prohíbe que este recurso sea objeto de ningún acuerdo comercial, con gobierno, entidad multilateral, o empresa privada nacional o extranjera, es decir cualquier modo de privatización. Por su trascendencia para la vida, la economía y el ambiente, su gestión será exclusivamente pública o comunitaria de forma tal que no se reconoce ninguna apropiación o posesión individual o colectiva sobre el agua, cualquiera sea su estado, y se dispone su redistribución de manera equitativa. El Movimiento Indígena de Ecuador representado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) presentó una demanda de inconstitucionalidad, porque califican al cuerpo legal como

un instrumento para privatizar este recurso natural, ya que varios de los articulados de la ley atenta y viola los derechos de los pueblos y nacionalidades. Según sus criterios, la Ley lesiona la gestión comunitaria del agua, debilitando sus funciones y capacidades, y generando regresividad para los pueblos indígenas en su derecho al agua y el acceso culturalmente adecuado a este recurso. Tampoco crea mecanismos concretos y viables para desprivatizar y eliminar el acaparamiento del recurso, se prioriza el criterio de eficiencia y productividad por sobre el de derecho humano y de soberanía alimentaria. Desde sus puntos de vista, el reglamento no cumple con el carácter de constitucional y plurinacionalidad del Estado, pues reduce a las comunas, pueblos y nacionalidades de autoridades territoriales y jurisdiccionales a meros usuarios, sin ninguna capacidad administrativa y de resolución de conflictos internos, tal cual reconoce la Constitución. Las organizaciones nativas por décadas administraron la distribución del agua en sus zonas aduciendo la ausencia estatal; ellos construyeron los sistemas comunitarios y se sienten en el derecho de decidir las tarifas por ese servicio.

Por último, la Ley Orgánica de Tierra Rurales y Territorios Ancestrales de 2015. Reconocida como “Ley de Tierras”, constituye la tercera gran reforma en materia agraria luego de las ocurridas en 1964 y 1973. Esta ley tiene 5 ejes fundamentales: 1) la Autoridad Agraria Nacional sería la instancia reguladora, rectora y coordinadora de las políticas públicas en materia de tierras y la encargada de garantizar la Soberanía Alimentaria; 2) la expropiación, dirigida a los propietarios de predios rurales cuyas tierras estén desaprovechadas, quienes serán notificados por la Autoridad Agraria Nacional para que en el plazo de un año esas tierras sean puestas en producción; 3) la Función Ambiental: la propiedad de la tierra rural deberá cumplir la función social, lo cual implica su aprovechamiento productivo con el objetivo de garantizar el abastecimiento interno de alimentos; 4) la concentración: queda prohibida la concentración de tierras rurales con fines de especulación, comercialización o monopolio. La Autoridad Agraria Nacional sería la encargada de determinar el límite general de concentración de tierra rural bajo los conceptos de tipo de suelo y producción. Además, se establece como latifundio a la propiedad rural de gran extensión que no

ha sido aprovechada eficientemente; y 5) la redistribución: implica la transferencia de un terreno luego de que este haya pasado a formar parte de las tierras consideradas como públicas.

El significado que tiene la tierra, *allpa mama*, para los pueblos indígenas es algo que se evidencia hasta en su vestimenta. Es un recurso sagrado de alto significado espiritual:

La tierra en nuestra cotidianidad, es el elemento vital y constitutivo de nuestras comunidades, ella nos permite la continuidad histórica como pueblos, desde ella se genera la construcción de la identidad y la reproducción cultural de las comunidades, de ella nacen los conocimientos y el saber, de esta relación se construye los principios y los valores intrínsecos al comportamiento y la conducta social (MACAS, 2004, p. 1).

El acceso a la tierra seguirá por largo tiempo en la agenda de reivindicación de los pueblos indígenas debido a 1) la demanda de concesión de títulos y demarcaciones de linderos es creciente; 2) los conflictos por el acceso a la tierra, latentes o declarados, están relacionados con un ordenamiento que impide la legalización de la propiedad, sobre todo en las áreas protegidas o de reserva; 3) sigue existiendo una controversia entre grupos con intereses específicos en favor o en contra de la fragmentación y privatización de las tierras comunales; 4) existe una creciente presión demográfica sobre los grandes fundos de la Costa y de la Sierra; 5) el elevado precio de la tierra (consecuencia de un mercado de tierras distorsionado), la escasez de ingreso y la limitada capacidad de ahorro de pueblos y nacionalidades. Son factores que hacen que el acceso a la tierra, por medio de la compra directa no sea una opción viable. Un programa completo de titulación de tierras debe incluir asistencia técnica, capacitación y posibilidades de inversión.

A modo de conclusión sobre este agente podemos decir: aunque la tendencia indica un notable incremento en los datos estadísticos¹¹ favorables a los pueblos indígenas (tasa neta de matrícula en educación básica, media y superior; inversión social en los ámbitos de salud,

¹¹ Tomado de SENPLADES (2013).

educación, cultura, seguridad y ambiente; 14 radios comunitarias operadas por 13 nacionalidades indígenas; entre otros) la contradicción entre los agentes sociales no se resuelve, ya que es posible hacerse otras preguntas que llevan –nuevamente– a que el Estado y los pueblos indígenas continúen pugnando por lo que todavía no se ha logrado resolver. Entonces hay que optar por lo que expresa la lógica dialéctica: admitir la contradicción y que esta no limite el avance, por una estricta razón: porque es parte de él.

Cambiando al contexto socio–histórico, esta coyuntura comenzó aproximadamente en el 2006, con un naciente movimiento PAÍS y la dirigencia indígena, ambos procurando un proyecto político de transformación desde las izquierdas y en contra de las políticas neoliberales y la firma del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos; con el inconveniente de presentarse a elecciones como izquierdas divididas (HARNECKER, 2012). El Gobierno de la Revolución Ciudadana se instaura en enero de 2007 y uno de los primeros logros de la nueva Constitución (2008) fue reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos, lo que implica una alineación con la cosmovisión andina y expresión del naciente concepto “Buen Vivir”. En este punto surgen nuevas contradicciones (no antagónicas) de connotación semántica, cuando se comienza a popularizar el término *Sumak Kawsay*¹², resultó que los términos que expresan el modo de vida intersubjetivo de estos pueblos y nacionalidades indígenas es el *Alli Kawsay*¹³. Se demuestra lo que expresara Lenin (1929): con el cambio del carácter, del contenido de las contradicciones, cambian sólo las formas de su superación. La contradicción como ley del desarrollo, no desaparece.

“La reforma democrática del Estado aparece como medio y fin del proceso de relanzamiento de la acción pública al primer plano de la coordinación de lo social” (COLPARI, 2011, p. 10). Es el momento de aclarar que la reestructuración del campo no puede ser para reacomodar

¹² Para el Ecuador, el *sumak kawsay* o “Buen Vivir” es una propuesta de convivencia ciudadana, con nociones de diversidad y armonía con la naturaleza (CONSTITUCIÓN, 2008).

¹³ Término kichwa que significa vida buena, correcta según normas y comportamientos culturales. Entendiendo que “la vida no es un stock dado, sino una búsqueda constante impulsada por aspiraciones familiares, individuales y comunales a nivel espiritual, emocional y material (GUANDINANGO, 2013, p. 14).

a otro agente (Estado) sino para –a través del diálogo de saberes– darle mayor participación al resto de agentes. La potenciación de los saberes ancestrales está directamente ligada al proyecto político del Gobierno que busca el fortalecimiento del Estado que fue, prácticamente destruido en la época neoliberal. Lo que no podemos pretender desconocer es que ha sido una conquista del movimiento indígena que el Estado busque incluirlos en la sociedad intercultural y plurinacional.

En la política del Estado para revitalizar los saberes ancestrales es evidente una resignificación y funcionalización de la interculturalidad como dispositivo, instrumento, aparato que intenta incorporar y gestionar la diferencia cultural y ancestral de seres y saberes, haciendo utilitario y funcional al proyecto del Gobierno. Eso no es criticar al Gobierno sino las metas que se propone: intenta captar los saberes ancestrales y ponerlo dentro del Estado y del Gobierno y filtrarlo para la sociedad (WALSH, 2015, n.p.).

La pregunta es

¿No estamos ante una nueva capitalización y consumo del conocimiento ancestral? ¿El interés por la revitalización de los saberes ancestrales es un nuevo tratado TLC emergente? Un nuevo extractivismo (epistémico y de desterritorialización) para salir del extractivismo y que fácilmente puede dejar valdío el territorio-vida (WALSH, 2015, n.p.).

Los pasos que está tomando el Gobierno de repensar conocimientos es un proyecto válido e importante, pero el debate se trata de cómo pensar un proceso realmente de descolonizar el conocimiento desde el Estado, las instituciones públicas (Educación Superior) y otros espacios (desde los espacios de los portadores del saber).

Pasemos a ver un último agente de permanencia en el campo de los saberes ancestrales: la empresa privada.

La empresa privada

Hay mucho que cuestionarse sobre la compatibilidad entre los términos privatización y cooperación para el desarrollo:

Las corporaciones transnacionales se han transformado en uno de los protagonistas "de la salvación del planeta". No hay mucho que analizar para llegar a la gran contradicción que implica este protagonismo. Basta una rápida mirada sobre sus formas de operar en el mundo para saber que esas corporaciones, no sólo destruyen el planeta y las comunidades, a la vez que mercantilizan la naturaleza y la vida humana, sino que además tienen intereses muy contrapuestos a los otros actores y actrices protagonistas de esos acuerdos como las comunidades locales (AGOSTO, 2014, p. 6).

Muchas empresas privadas se vinculan a las comunidades indígenas para ofrecer apoyo logístico, como es en el caso del Yasuní donde todavía hay especies de árboles que no han sido clasificadas aún por la ciencia occidental. Pero es poco constatable la participación, de las comunidades, en los beneficios derivados de la utilización de conocimientos y prácticas tradicionales ancestrales.

Con la denominación saberes (ancestrales, locales, tradicionales, autóctonos) se encuentra abundante información en bases de datos auspiciada por intereses del Banco Mundial¹⁴ y financiadas por organizaciones no gubernamentales y organismos internacionales que lo apoyan. Todo este desprendimiento e interés 'meceánico' dudosamente puede considerarse altruista, su verdadero significado viene dado

desde los intereses de las grandes industrias capitalistas que, con la anuencia de la ciencia hegemónica y las instituciones donde se produce, consideran a esos saberes como 'insumos necesarios' para seguir avanzando en el terreno científico y tecnológico que alimenta el patrón cultural y social hegemónico, sostenedor del predominio de Occidente sobre toda otra posibilidad política, social y cultural de concebir la existencia (AGOSTO, 2014, p. 1).

Entonces se escudan y promueven la defensa del 'Conocimiento

¹⁴ Bajo auspicio del Banco Mundial se llevó a cabo el programa "Conocimiento indígena para el desarrollo". Con la premisa de que tales conocimientos deben estar registrados y puestos a disposición de la comunidad mundial, se han creado bases de datos que recolectan elementos específicos de conocimiento locales. Estos materiales y publicaciones forman parte de las estrategias definidas por los defensores del conocimiento aborígen, en función del éxito y la utilidad en los esfuerzos de desarrollo. (AGRAWAL, 2002).

Indígena', cuando la efectiva intención parece ser la apropiación indecorosa con fines de lucro y consolidación de una supremacía. Esta dimensión política sobre los saberes ancestrales ha sido sólidamente discutida por Agrawal (2002) en su artículo "Classification des savoirs autochtones: la dimension politique".

Lamentablemente la empresa privada también se asocia a los saberes ancestrales por asuntos éticos y legales como biopiratería, uso de propiedad intelectual y patentes, vinculados fundamentalmente con la industrias farmacéutica, biotecnológica y alimenticia. Un caso infame de oportunismo de las grandes empresas trasnacionales que usurpan estos saberes ocurrió con la ayahuasca, planta medicinal considerada sagrada por las naciones indígenas del área amazónica. El arbusto fue patentado por la International Plant Medicine Corporation de Estados Unidos, convirtiéndose de la noche a la mañana en un descubrimiento, gracias a la bioprospección¹⁵.

Similar situación se presentó con la quinua, investigadores de la Universidad de Colorado (USA) tramitaron una patente que les da el monopolio exclusivo para la producción de híbridos sobre una variedad de quinua boliviana denominada "Apelawa"; asimismo una variedad de maíz con alto contenido oleico, que ya se cultivaba en México de manera tradicional, fue patentada por la empresa francesa DuPont. El último ejemplo¹⁶ es un extracto de las semillas del árbol del Neem, cuya patente fue concedida al Ministerio de Agricultura estadounidense y a la empresa multinacional W.R. Grace. Téngase a bien informar que estas patentes fueron revocadas (CARAVANTES, 2003) tras años de lucha de organizaciones indígenas y sociales, o están en trámites gubernamentales de revocación.

Hasta aquí llegamos con la identificación y caracterización de los agentes del campo social de los SA. Pasemo a conocer cuáles son los *habitus* de los agentes y qué importancia tienen en la dinámica del campo social.

¹⁵ Según Castree, 2003; Laird, 2002; Laird y Wynberg, 2002; Feinsilver, 1996 (apud DUARTE y VELHO, 2009, p. 2) la bioprospección es definida como la búsqueda sistemática de componentes naturales y organismos completos de la biodiversidad con el fin de otorgarles un valor comercial para el desarrollo de productos.

¹⁶ En la crónica "El Norte robó sus semillas", de la Cal (2006) denuncia diez ejemplos de biopiratería.

Habitus

Es otro concepto central que será abordado en el análisis del campo social de los SA y por ende necesita ser definido. Bourdieu se refiere a estos como estructura (sistema de disposiciones) estructurada (por la posición social) y estructurante (formadora de prácticas), generados y generadores de desigualdades, expresión de la interiorización de relaciones de poder, producción condicionada por una realidad concreta donde se mezclan las condiciones históricas en la que nacen... En conclusión, conjunto de disposiciones perdurables pero – consideración personal– no imperecederas.

Los sujetos tienen diferentes maneras de interiorizar lo social, por tanto, tienen diferentes *habitus*. Los SA (capital cultural) se manifiestan en un sinnúmero de acciones de índole social que expresan formas de vida de los miembros de una sociedad, quienes los llevan incorporados y los transportan como sistema de *habitus*; basados en su cualidad de actividad práctica, propenden a reproducirse en una nueva situación con condiciones objetivas (favorables) y desde allí socializan la subjetividad.

El *habitus* es el detonante que hace que los sujetos produzcan sus prácticas¹⁷. Para los miembros de las comunidades originarias se trataba del conocimiento y manejo respetuoso de la naturaleza, el espíritu de convivencia, la movilización y la precisa relación entre hombre–naturaleza–cosmos.

Bourdieu (1993) expresó: "Cuando el dominador logra anular y aplastar la resistencia y las reacciones del dominado, cuando todos los movimientos se dirigen exclusivamente desde lo alto hacia lo bajo, la lucha y la dialéctica constitutivas del campo tienden a desaparecer" (BOURDIEU, 1993, p. 1). En base a ese criterio, existe la posibilidad de que las prácticas culturales que a la vez son capital, pierdan valor y caigan en el *des-habitus*. Esto se produce por una modificación en las condiciones objetivas de existencia.

Algunos saberes han caído en la *deshabituación* al no permitir la sobrevivencia de sus portadores. Dejaron de ser conocimientos

¹⁷ Las prácticas (culturales) son construcciones colectivas que incluyen formas de expresión y participación. Estas se energizan de la retroalimentación entre los sujetos del conocimiento, se re-forman y se re-significan dentro de un contexto histórico, marcado por relaciones de poder.

devenidos práctica social en la medida que se fueron quedando con tierras menos fértiles y más hostiles, por la privatización del agua, no contar con infraestructura básica (secadores, pequeños silos, plantas de transformación) para mejorar la calidad de sus productos y el fogueo de grupos agroindustriales nacionales en alianza con empresas transnacionales. Hay cultivos andinos de origen agroecológico y orgánico (maíz, yuca, zapallo, camote, cebada, trigo) que han caído en desuso por la tendencia a la estandarización y monopolización de la producción de alimentos. El abastecimiento está, en su mayoría, en manos de estos grupos agroindustriales que ejercen un control directo sobre los eslabones más rentables de la cadena agroalimentaria y todo esto significa pérdida en la capacidad de validar conocimientos ancestrales relacionados con la agricultura.

El *des-habitus* se podría entender como una práctica social que no ha podido reactualizarse, “una manera de elegir que no es elegida” (GARCÍA, 1990, p. 27), sino determinada por las condiciones de existencia. Las disposiciones del *habitus* han encontrado condiciones impropias que impiden reproducir su realización.

Parte de las contradicciones entre los agentes del campo de los SA se dan por la confrontación de *habitus*. Para los pueblos indígenas esto es resultado de una interiorización de la posición (relegada) en la estructura social. Los *habitus* generan desigualdades a la vez que son generados por estas. Bourdieu coloca el resorte de la diferenciación social en lo simbólico: “crea la ilusión de que las desigualdades no se deben a lo que se tiene, sino a lo que se es” (GARCÍA, 1990, p. 18). Cuando esto se transfiere al campo social de los saberes ancestrales, la distinción no estaría en (lo que no se tiene): los recursos económicos, el acceso a la educación, la salud, el ser desfavorecido por políticas públicas; sino en ser indígenas, sinónimo de marginalidad, vejamen, retraso e ignorancia.

El capital

Un gran reto para este informe de investigación será mantener la coherencia con la terminología bourdeusiana y el primer encontronazo será con la definición de “capital”. Martínez (1998) explica y ejemplifica

lo engorroso que es comprender la definición de capital dada por Bourdieu, pese a que este autor hace un esfuerzo por esclarecer sus ideas al respecto. Bourdieu habla de capital para referirse a todo aquello que pueda entrar en las "apuestas" de los actores sociales, que es un instrumento de apropiación de las oportunidades teóricamente ofrecidas a todos, o toda "energía social" susceptible de producir efectos en la competencia social (BOURDIEU, 1991). Siempre que se haga referencia a este enunciado se entenderá como "todo tipo de recurso que da poder o permite la dominación" (MARTÍNEZ, 1998, p. 5).

Según Bourdieu, el capital puede presentarse en distintas formas: económico, cultural, social y simbólico; siendo la combinación entre ellas su estructura o composición. Los saberes ancestrales (en su significado micro: conocimientos prácticos) se manifiestan como capital cultural (significado meso) en sus tres formas reconocidas: incorporado, objetivado e institucionalizado (BOURDIEU, 1987). Los pueblos indígenas lo tienen incorporado como sistema de *habitus*; las empresas privadas (farmacéuticas, centros de investigación asociados a universidades, el Banco Mundial, etc.) los han objetivado y mercantilizados a través de bases de datos, la bioprospección y las patentes; mientras que el Estado (Ecuador) los ha institucionalizado¹⁸ como objeto social. Es decir que los saberes ancestrales son en cierta medida capital de varios agentes.

En el caso de los pueblos indígenas, el capital cultural incorporado *se encuentra ligado al cuerpo y supone la incorporación*. Su principio activo es el autocultivo y el tiempo de adquisición es su fuente de valor y propiedad fundamental. No puede ser transmitido instantáneamente; puede adquirirse, en lo esencial de manera encubierta e inconciente y queda marcado por sus condiciones primitivas de adquisición. Tampoco puede acumularse más allá de las capacidades de apropiación de un agente en particular; se debilita y muere con su portador (BOURDIEU, 1987). Desde aquí se aprecia como "la estructura estructurante" dentro de la cual Bourdieu ha pensado su teoría, lo delata. A diferencia de lo que el autor considera: "El tiempo durante el que un individuo puede

¹⁸ A través de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES) que tiene como una de sus responsabilidades fundamentales "fomentar el conocimiento, la valoración de los saberes ancestrales y de formas de producción que permitan una adecuada regeneración de la naturaleza (BUEN VIVIR: 103) y de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (SENESCYT) que tiene la misión de instituir, validar y reconocer a los saberes ancestrales.

prolongar su esfuerzo de adquisición, depende del tiempo libre que su familia le puede asegurar, es decir, liberar de la necesidad económica, como condición de la acumulación inicial” (BOURDIEU, 1987, p. 13); la formación económica social donde están asentados los saberes ancestrales, permitió que este capital cultural (incorporado) se adquiriera en el tiempo de trabajo y sujeto a la actividad productiva. Además, la adquisición de los saberes ancestrales tiene (1) base *colectiva*: pertenecen a la comunidad en su conjunto, no hay propiedad individual sobre ellos y (2) distinción *generacional*: los sujetos que poseen más saberes, tienen mayor responsabilidad de transmitirlos a los miembros más jóvenes de las comunidades. Damos por hecho lo que para Bourdieu (1987) era una suposición: en la medida en que se incrementa el capital cultural incorporado, se incrementa la fuerza colectiva de los propietarios de este capital.

Respecto al capital cultural objetivado, Bourdieu (1987, p. 14) alega que este “posee un cierto número de propiedades que se definen solamente en su relación con el capital cultural en su forma incorporada”. Particularmente hace referencia a que es transmitible en su materialidad (propiedad jurídica) y excluye “*no necesariamente*” sino absolutamente –para el caso particular de los saberes ancestrales– lo que constituye la condición de apropiación específica (el capital incorporado). El capital objetivado, como ya dijimos, está fundamentalmente concentrado en los bolsillos de empresas privadas, propietarias de los instrumentos de producción destinados al desarrollo científico–tecnológico; quienes tienen que utilizar el poder, para apropiarse –ya sea– del capital incorporado o de los servicios de los poseedores de ese capital. Para satisfacer su necesidad de acumulación y predominio, con el auspicio del Banco Mundial¹⁹ y financiadas por organizaciones no gubernamentales y organismos internacionales que lo apoyan, se han creado bases de datos donde se registra sistemáticamente este conocimiento con dos objetivos: (1) proteger los

¹⁹ Bajo auspicio del Banco Mundial se llevó a cabo el programa “Conocimiento indígena para el desarrollo”. Con la premisa de que tales conocimientos deben estar registrados y puestos a disposición de la comunidad mundial, se han creado bases de datos que recolectan elementos específicos de conocimiento locales. Estos materiales y publicaciones forman parte de las estrategias definidas por los defensores del conocimiento indígena, en función del éxito y la utilidad en los esfuerzos de desarrollo (AGRAWAL, 2002).

saberes ancestrales, pero a ellos solos, sin preocuparse de sus portadores, para luego (2) analizar toda la información recolectada y determinar qué rasgos específicos pueden tener validez general y ser aplicables en otros contextos para dar más eficacia a los procesos de desarrollo (AGRAWAL, 2002), entiéndase económico.

“La alquimia social produce una forma de capital cultural que tiene una autonomía relativa respecto a su portador y del capital cultural que él posee”, así se refirió Bourdieu (1987, p. 16-17) a la forma de capital institucionalizado; agregando que es “la magia del *poder de instituir*, el poder de hacer ver y de hacer creer, o, en una palabra, *reconocer*”. Es la expresión del Estado como habiente de los saberes ancestrales en su forma de capital cultural institucionalizado. En Ecuador, los saberes ancestrales tienen carácter constitucional; el artículo 25 de la norma suprema –presentada en el 2008– reconoce que “las personas tienen derecho a gozar de los beneficios y aplicaciones del progreso científico y de los saberes ancestrales”. Para ello el Estado, a través del organismo competente, coordinará el sistema, establecerá los objetivos y políticas, de conformidad con el Plan Nacional de Desarrollo y la participación de los actores que lo conforman. El interés es visto desde la intención de potencializarlos impulsando su uso, en beneficio de la sociedad; hecho que conduce a fomentar en sus portadores tales prácticas cotidianas, y de lo emergido buscar los mecanismos de incorporación a la producción y el desarrollo social. Este capital ha sido re-visibilizado por exigencia del contexto, de una nueva realidad que necesita ser socorrida y vuelve la mirada a un capital que está en poder de los “relegados”, y que operó como báculo de supervivencia, ante la negación de otros bienes materiales y espirituales, de supuesta civilización (GONZÁLEZ, 2015, p. 15).

Tanto al capital saberes ancestrales en forma objetivada como institucionalizada les son ajenas la apropiación simbólica que supone el capital cultural en estado incorporado. Esto conlleva a decir que el capital cultural incorporado tiene mayor importancia (¿valor?) como estrategia de reproducción, ya que el tiempo de acumulación comprende la totalidad del tiempo de socialización. La gran pregunta es: ¿cómo comprar este capital sin comprar a la persona? o ¿cómo concentrar este capital sin concentrar a la persona? (BOURDIEU, 1987).

Hasta ahora no hemos abordado el tema de la potenciación de los saberes ancestrales, que es la meta a alcanzar por parte del Estado (agente del campo), pero podemos adelantar que su realización sólo es posible con la anuencia y participación de los portadores del capital cultural (incorporado). Este campo social tiene una particular lógica de funcionamiento del capital, que le concede la distinción y “debe” asegurar provechos materiales y sociales a los que detentan el más fuerte capital; pero resulta que este agente (pueblos indígenas) está limitado por el *valor de escasez* (BOURDIEU, 1987, p. 14), no tienen acceso a los medios económicos para potenciar el capital y tampoco van a consentir por más tiempo las relaciones sociales asimétricas correspondientes a la posición, mal asignada, que han tenido en un campo social en el cual no sólo han sido los primeros, sino quienes lo han establecido²⁰.

Posiciones que ocupan los agentes del campo social de los SA

Para los pueblos indígenas no ha habido distintas posiciones, ciertamente han ocupado el lugar de los sometidos, pero se han mantenido, colectivamente, salvaguardando su posición de autores del campo; mientras que los demás agentes (ONGD, empresa privada y Estado) gestionan mejorar sus posiciones.

Según Bourdieu y Wacquant (1995, p. 173) “un agente o una institución forma parte de un campo en la medida en que sufre y produce efectos en el mismo”. La posición de los agentes en el campo de los SA ha estado determinada por un tipo específico de participación y de poder (autoridad), forzado por el capital económico y político que había dispuesto las relaciones objetivas entre las posiciones que ocupan los agentes de este campo. Pero esta situación ha comenzado a cambiar desde la década de los '90 con la emergencia indígena en Latinoamérica. El reclamo de 55 millones de indígenas, que representan el 5 % de la

²⁰ Es una contextualización de lo que sucedió a la llegada de Cristóbal Colón. Los indígenas ya estaban allí, ya habitaban el “nuevo” continente, habían construido un tipo de sociedad basado en el sentido comunitario y tenían su propia cosmovisión del mundo y su propia concepción del tiempo. ¿Qué razones habían o hay de creer que los recién llegados eran superiores? Vinieron con su capital, precisamente, otro tipo de capital. Actualmente (los occidentales) se han dado cuenta que muchos de los problemas que han creado pudieran tener solución si acogieran el modo de socialización y convivencia de los calificados como “atrasados”.

población del continente²¹, muestra la cifra de nuevos sujetos conductores de la transformación social y anuncia la necesidad de buscar estrategias para la articulación de los pueblos indígenas con otros agentes sociales. A la hora de cuantificar el capital, es indudable que se debe contar con los saberes ancestrales (capital cultural incorporado) como salida emergente ante la urgencia por naturalizar al ser humano y humanizar la naturaleza (MARX²², 1844). Ha cambiado la jerarquía de las diferentes especies de capital, porque son otros los límites dentro de los cuales el capital cultural ejerce sus efectos.

Los agentes aportan al campo con los recursos que les conceden poder/autoridad. En el caso del campo social de los SA, se ha acumulado un capital cultural de conocimientos prácticos, habilidades y creencias; y sobre él se proyecta el interés de tres agentes: pueblos indígenas, quienes detentan el capital; empresa privada, quienes aspiran a poseerlo y Estado ecuatoriano que aspira a potenciarlo. Sobre esta “complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos” (BOURDIEU, 1990, p. 54), se construyen las posiciones vinculadas con la existencia misma del campo. Sucede en este un fenómeno particular, y es que quienes dominan el capital acumulado han sido “los dominados” por los agentes recién llegados y sus estrategias de privación y negación. Pareciera que esta investigación magnifica el papel de uno de los agentes, pero resulta que se trata del estudio de un campo que está subsumido y su resignificación exige prestar especial atención a las relaciones objetivas entre las posiciones subjetivas y a los cambios que se están dando en la estructura del mismo.

Relaciones objetivas entre las posiciones que ocupan los agentes

Bourdieu (1993) plantea que la relación entre las posiciones objetivas que ocupan los agentes, define la estructura de un campo social. Su descripción sobre cómo se establecen las relaciones en el campo, puede aplicarse perfectamente al campo de los SA. Cada agente

²¹ El dato fue ofrecido en la VII Cumbre de las Américas (2015) por la diputada panameña Ausencia Palacios, parte de la comisión de asuntos indígenas de la Asamblea Nacional y presidente del Parlamento Indígena de América.

²² En este texto, Marx se refiere a la naturaleza como “el cuerpo inorgánico del hombre” y afirma que no puede concebirse al hombre sino en la naturaleza de la cual forma parte.

posee un volumen de capital compuesto por las diferentes especies de este, lo que sumado a su fuerza relativa, su posición en el campo y sus estrategias de conservación o dominación, conforma el volumen total de sus estructuras de capital. Esto da como factible la posibilidad de que varios agentes con un volumen de capital equivalente, ocupen diferentes posiciones y actúen diferente con relación a la toma de posiciones. Por ejemplo, la empresa privada tiene mucho capital económico y poco capital cultural, caso contrario a lo que sucede con los pueblos indígenas. Pero ahora estos últimos son los que exigen, con total derecho, transformar las reglas del juego y revalorizar la especie de capital de la que ellos están particularmente dotados. Esto no anula al resto de agentes, ya que la transformación no puede prescindir del volumen de capital que poseen, pero tiende a enfrentar las asimetrías. Se ha llegado a un punto en que los pueblos indígenas han resurgido en el espacio público como los renovados agentes sociales y políticos, en la medida que su capital va adquiriendo cierta representatividad.

¿Cuáles son las determinaciones que estas relaciones imponen a los agentes?

La determinación de los pueblos indígenas hemos considerado que están centradas en cambiar las relaciones objetivas de dominación y subordinación que se han establecido entre agentes del campo de los SA. La propuesta que puede lograr el consenso tiene como plataforma el diálogo; lo que implica un cambio en la participación que hasta el momento han tenido los agentes.

Las prerrogativas de los pueblos indígenas están relacionadas con el mantenimiento y fortalecimiento de la relación espiritual con la tierra, el derecho y el uso de la misma; la defensa del medio ambiente, los recursos naturales: el agua, los humedales, la pesca, los bosques; poner alto a la desertificación, la contaminación; la protección y desarrollo del patrimonio cultural y los conocimientos tradicionales; la autodeterminación y el acceso y reparto de los beneficios que se obtienen con la protección a la naturaleza.

Resultados parciales

El análisis del campo social de los SA nos lleva a concluir que:

centrado en el concepto de *habitus* y en el análisis de la sociedad monocultural, Bourdieu deja a un lado un hecho significativo en el contexto latinoamericano y en especial para los pueblos indígenas: la resistencia es un acto cultural que posee el carácter de *habitus* (disposiciones para la acción), y se reproduce, se reconstruye y reelabora. Al decir de Certeau en Alonso (s/f) cada producción es una reelaboración, una redefinición desde la experiencia, que implica no sólo aceptación sumisa, sino resistencia creativa. Continúa diciendo este autor que Bourdieu, había planteado muy bien la dimensión dominación simbólica, pero se despreocupó de la dimensión cooperación, reconstrucción y resistencia.

Para este caso, ¿cuáles son las contradicciones inherentes a todo proceso social? El interés del Estado por la potenciación de los saberes ancestrales se anuncia en beneficio de la sociedad y pueblos indígenas de Ecuador, pero el mismo hecho de indicar sociedad y pueblos, puede ser evidencia de una asimetría social, al no estar considerado los pueblos indígenas como parte de la sociedad, o que ellos mismos no se sienten parte, –al menos– de la sociedad que convoca, caso contrario no sería necesario extender el sujeto beneficiario. Esta contradicción no puede ser ignorada, ni resuelta al margen de la potenciación de los saberes, sino que debe hacerse a sabiendas de la realidad que muestra. Aunque sería grato pensar que se trata del beneficio de la sociedad en sentido general y de los pueblos indígenas en sentido particular. Ya veremos los resultados de esta investigación.

Analizados todos los elementos del campo, podemos integrar la estructura de este espacio social y concluir diciendo que las condiciones son *históricas, culturales y participan* –además de los agentes– en la construcción simbólica de la actividad (PECH, RISO y ROMEU, 2008). La pregunta por responder es: ¿cómo será posible que la estructura pueda orientarse al desarrollo del campo, entendiendo por este un reajuste de las relaciones objetivas entre las posiciones que ocupan los agentes?

En el campo social de los SA podemos apreciar cómo se reorganiza la estructura dominante de lucha por el capital, promoviendo códigos legitimados desde posiciones subalternas, desde la desigualdad y la exclusión; es una práctica de distinción apartada de la reproducción. Una de las críticas más habituales al pensamiento de Bourdieu (GARCÍA,

1990; GIROUX, 1992), radica precisamente en considerar que su pensamiento está demasiado centrado en los procesos de continuación y poco abierto a estudiar los procesos de resistencia.

Bibliografía

AGOSTO, Patricia. **Saberes ancestrales y biodiversidad**: destrucción, negación y disputa. Centro de Investigación y Formación de los Movimientos Sociales Latinoamericanos (CIFMSL). 2014. Tomado de: http://www.cifmsl.org/index.php?option=com_content&task=view&id=803&Itemid=37. Consultado el 23 de mayo de 2014.

AGRAWAL, Arun. Classification des savoirs autochtones: la dimension politique. **Revue internationale des sciences sociales**, n. 173, p. 325-336, 2002. Tomado de URL: www.cairn.info/revue-internationale-des-sciences-sociales-2002-3-page-325.htm. DOI: 10.3917/riss.173.0325. Consultado el 13 de mayo de 2014.

ALONSO, Luis Enrique. **Pierre Bourdieu, el lenguaje y la comunicación**: de los mercados lingüísticos a la degradación mediática. s/f. Tomado de: http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/c_tribuna/TL-Alonso-lenguaje.PDF. Consultado el 26 de octubre de 2015.

BOURDIEU, Pierre. Los tres estados del capital cultural. **Sociológica**, Azcapotzalco, v. 2, n. 5, p. 11-17, 1987. Tomado de: <http://sociologiac.net/biblio/Bourdieu-LosTresEstadosdelCapitalCultural.pdf>. Descargado el 8/12/2014.

_____. **Sociología y cultura**. México: Editorial Grijalbo, 1990. Tomado de: http://www.ucientifica.com/biblioteca/biblioteca/documentos/web_cientifica/humanidad/es/sociologia.pdf. Consultado el 25 de abril de 2014.

_____. **El sentido práctico**. Madrid: Taurus Ediciones, 1991.

_____. La lógica de los campos. **Zona Erógena**, n. 16, p. 39-43, 1993. Tomado de: <http://sociologos.com/2013/06/23/entrevista-a-pierre-bourdieu-la-logica-de-los-campos-habitus-y-capital/>. Consultado el 8 de diciembre de 2014.

_____. Las estructuras sociales de la economía. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2001.

_____. **Campo de poder, campo intelectual**: itinerario de un concepto. Editorial Montessor, 2002. Tomado de: <https://docs.google.com/file/d/0B1KBLEt4UJ5zaGZYTXU4MVFTb2ExRmZXNW5ucE5CUQ/edit>. Consultado el 8/12/2014.

BOURDIEU, Pierre; WACQUANT, Loïc J. D. **Respuestas: por una antropología reflexiva**. México: Grijalbo, 1995.

BRUCKMANN, Monica. **América Latina civilización y modernidad: el movimiento indígena**. 2009. Tomado de: <http://www.alainet.org/es/active/32149#sthash.9QOzucDi.dpuf>. Consultado el 13 de mayo de 2015.

CARAVANTES, Marta. **Patentes: la apropiación ilícita de la biodiversidad**. 2003. Tomado de: <http://firgoa.usc.es/drupal/node/27872>. Consultado el 22/09/2015.

CASTAÑEDA VELÁSQUEZ, María Ercilia. **Las prácticas del gobierno comunitario: el caso de las comunidades de la parroquia González Suárez**. Maestría en Desarrollo Local y Territorio del Programa Políticas Públicas; FLACSO Sede Ecuador. Quito, 2008. Tomado de <http://hdl.handle.net/10469/355>. Consultado el 22 de agosto de 2014.

COLPARI, Otto. La nueva participación ciudadana en Ecuador y Bolivia. ¿Resultados de la lucha del movimiento indígena – campesino? **Nómadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas**. Número Especial: América Latina (2011). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Ecuador.

CONAIE. Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. **Las nacionalidades indígenas en el Ecuador**. 1988. http://fes.zonarix.com:8081/sites/default/files/pdf/0121%20NACIND1986_0121.pdf. Consultado el 10 de julio de 2014.

CONSTITUCIÓN de la República del Ecuador. 2008. Tomado de: http://www.inocar.mil.ec/web/images/lotaip/2015/literal_a/base_legal/A_Constitucion_republica_ecuador_2008constitucion.pdf. Consultado el 9 de diciembre de 2014.

DE LA CAL, Juan C. **El Norte robó sus semillas**. 2006. Tomado de: <http://www.elmundo.es/suplementos/cronica/2006/544/1143928806.html>. Consultado el 22/09/2015.

DIERCKXSENS, Wim. **La transición hacia una nueva civilización**. La Habana: Casa Editora Abril. Colección Alba Bicentenario y Panamá: Ruth Casa Editorial, 2013.

DUARTE TORRES, Oscar; VELHO, Lea. **La bioprospección como un mecanismo de cooperación internacional para fortalecimiento de capacidades en ciencia y tecnología en Colombia**. 2009. Tomado de: <http://www.scielo.br/pdf/ci/v38n3/v38n3a07.pdf>. Consultado el 16 de julio de 2015.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. In: BOURDIEU, Pierre. **Sociología y cultura**. México: Editorial Grijalbo, S.A., 1990. Tomado de: http://www.ucientifica.com/biblioteca/biblioteca/documentos/web_cientifica/humanidad

[es/sociologia.pdf](#). Consultado el 25 de abril de 2014.

GIROUX, Henry. **Teoría y Resistencia en Educación**. Argentina: Siglo XXI Editores. 1992. Tomado de: https://www.google.com.ec/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&uact=8&ved=0CCoQFjACahUKEwj20bWEvfnIAhUHbSYKHcZeDxQ&url=http%3A%2F%2Fmgomez.blog.unq.edu.ar%2Fmodules%2Fdocmanager%2Fget_file.php%3Fcurrent_file%3D110%26current_dir%3D10&usg=AFQjCNHJQ8aCrzCDy16pIbZa6ofXvWG6BQ&sig2=XzhykFbRJ4jurJq8nXvIw. Consultado el 5 de octubre de 2015.

GONZÁLEZ ACOSTA, Melvis. La emergencia de lo ancestral: una mirada sociológica. **Espacio Abierto** [en línea] 2015, 24 (Julio-Septiembre): [Fecha de consulta: 15 de diciembre de 2015] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12242627001>. ISSN 1315-0006.

GUANDINANGO Vinuesa, Yuri Amaya. **SumakKawsay – Buen Vivir**: comprensión teórica y práctica vivencial comunitaria, aportes para el rantiranti de conocimientos. Tesis para obtener el título de Maestría en Estudios Socioambientales. Programa de Estudios Socioambientales. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador, 2013. Tomado de <http://hdl.handle.net/10469/5629>. Consultado el 22 de agosto de 2014.

HARNECKER, Marta. **Ecuador**: una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud. 2012. Tomado de: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Ecuador-Una-nueva-izquierda-en-busca-de-la-vida-en-plenitud.pdf>. Consultado el 11 de noviembre de 2015.

LENIN, Valdimir. **Recopilación Leninista XI**. Moscú-Leningrado. 1929.

MACAS, Luis. La tierra para los pueblos indígenas en el Ecuador. **Boletín ICCI-ARY** Rimay, v 6, n. 58, Enero del 2004. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Tomado de: <http://icci.nativeweb.org/boletin/58/macas.html>. Consultado el 17 de junio de 2015.

MAMANI Condori, Carlos. **La estructura de la comunidad originaria**: el caso de Pilahuín. Tesis para la obtención del título de magíster en Historia Andina, FLACSO Sede Ecuador. Quito, 1992. <http://hdl.handle.net/10469/115>. Consultado el 22 de agosto de 2014.

MARTÍNEZ G., José Saturnino. **Las clases sociales y el capital en Pierre Bourdieu**: un intento de aclaración. Comunicación presentada en el VI Congreso de Sociología de la FES, celebrado en Coruña (24 a 26 de septiembre). 1998. Tomado de: <https://josamaga.webs.ull.es/Papers/clase-bd-usal.pdf>. Consultado el 16 de abril de 2015.

MARX, Karl. **Manuscritos Económicos y filosóficos de 1844**. 1844. Tomado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man1.htm>. Consultado el 5 de julio de 2015.

PICAS CONTRERAS, Joan. **El papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo**: una crítica antropológica a las formas de cooperación. 2001. Disponible en: http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/705/03.JPC_PARTE_2.pdf;jsessionid=B43436CE677644E5BF816D0F3411F4E7.tdx1?sequence=4. Consultado el 1/06/2015.

RIOSECO, Pedro. Los indígenas en Ecuador y el Estado Plurinacional. En: **Abya Yala**: una visión indígena. Instituto Cubano del Libro. Editorial de Ciencias Sociales y Prensa Latina. La Habana, Cuba, 2011.

RODRÍGUEZ-CARMONA, Antonio. **Las ONG como agentes de desarrollo**: la cadena de la ayuda y los procesos de aprendizaje y formación de capital social. Tesis de la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales, Departamento de Economía Aplicada I (Economía Internacional y Desarrollo), 2002. Tomado de: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/cee/ucm-t26117.pdf>. Consultado el 1/06/2015.

SENPLADES. **Agenda Regional de Población y Desarrollo después del 2014 en Ecuador**. 2013. Tomado de: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/04/Agenda-Regional-de-Poblaci%C3%B3n-y-Desarrollo-despu%C3%A9s-del-2014-en-Ecuador.pdf>. Consultado el 14 de octubre de 2015.

URTEAGA, Eguzki. La teoría del capital social de Robert Putnam: Originalidad y carencias. **Reflexión Política**, v. 15, n. 29, junio, 2013, p. 44-60. Universidad Autónoma de Bucaramanga. Colombia. Tomado de: <http://www.redalyc.org/pdf/110/11028415005.pdf>. Consultado el 14 de octubre de 2015.

WALSH, Catherine. **Saberes ancestrales y el mercadeo de conocimientos de vida**. En: Seminario Internacional “Capitalismo cognitivo y economía social del conocimiento”. Del 28-30 de abril de 2015. Quito, Ecuador. Tomado de <https://www.youtube.com/watch?v=uiFpnug8h7M>. Consultado el 28 de septiembre de 2015.

Recebido em: 19/01/2016 * Aprovado em: 14/04/2016 * Publicado em: 30/06/2016
