

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL**

OTTO COLPARI CRUZ

**NEGOCIANTES DEL CRÉDITO:
LOS LAZOS SOCIALES Y CULTURALES DE LA MERCANTILIZACIÓN EN EL
COOPERATIVISMO INDÍGENA DEL ECUADOR**

PORTO ALEGRE

2017

OTTO COLPARI CRUZ

**NEGOCIANTES DEL CRÉDITO:
LOS LAZOS SOCIALES Y CULTURALES DE LA MERCANTILIZACIÓN EN EL
COOPERATIVISMO INDÍGENA DEL ECUADOR**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Rural.

Orientador: Prof. Dr. Paulo André Niederle

PORTO ALEGRE

2017

CIP - Catalogação na Publicação

Colpari Cruz, Otto

Negociantes del crédito: los lazos sociales y culturales de la mercantilización en el cooperativismo indígena del Ecuador / Otto Colpari Cruz. -- 2017.
231 f.

Orientador: Paulo André Niederle.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Ciências Econômicas, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural, Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. Circuito de comércio. 2. Habilidade social. 3. Mercantilização. 4. Crédito. I. Niederle, Paulo André, orient. II. Título.

OTTO COLPARI CRUZ

**NEGOCIANTES DEL CRÉDITO:
LOS LAZOS SOCIALES Y CULTURALES DE LA MERCANTILIZACIÓN EN EL
COOPERATIVISMO INDÍGENA DEL ECUADOR**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Rural da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Rural.

Aprovada em: Porto Alegre, 19 de julho de 2017.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Elaine da Silveira Leite
UFPel

Prof. Dr. Sandro Ruduit Garcia
UFRGS

Prof. Dr. Sergio Schneider
UFRGS

A Basilia Cruz Ramos, mi madre y Fausto Colpari mi padre.

AGRADECIMIENTOS

Primero, agradecer a mi familia por siempre apoyar mi crecimiento personal y los largos años de estudios, pese a la distancia y frente a un sinnúmero de adversidades siempre he sentido su apoyo incondicional.

También quiero agradecer a FLACSO Ecuador en especial a Santiago Ortiz y Alejandra Espinosa por su apoyo en cumplir esta etapa académica.

Es preciso reconocer el apoyo a las comunidades y cooperativas indígenas de Chibuleo y Pilahuin en Ecuador que me abrieron sus puertas para poder consolidar esta investigación.

También quiero agradecer a mis amigos principalmente a mis colegas del doctorado tanto desde el ámbito del desarrollo rural como de la sociología, que hicieron mi estadía en Porto Alegre más comprometida. Muchas gracias, Abel, Valesca, Alessandra, Lucio, Noelia, Barbara, Jacqueline, Jackson, Santiago y Sofia, que, aunque con muchas pérdidas y tiempos difíciles me ayudaron a culminar la presente tesis doctoral.

A la UFRGS, por ofrecerme un plantel docente del cual adquirí nuevas competencias y habilidades, para iniciar un camino que contribuya a un horizonte académico y de lucha social.

A la secretaria de PGDR por la comprensión y apoyo constante en todos los ámbitos requeridos incluso con los obstáculos personales que me ha tocado vivir.

En especial, expresar mi agradecimiento a mi orientador, Paulo Niederle, quien aceptó guiarme en este trabajo pese a las dificultades iniciales de mi estancia doctoral, proporcionándome la base fundamental para la sociología económica. A pesar de mis dudas y temores, su apoyo fue crucial para llevar a cabo esta investigación.

Finalmente, agradecer al Programa de OEA-GCUB por la beca concedida que me posibilitó la realización del curso de doctorado en la UFRGS.

“HAY DÍAS en que me levanto con una esperanza demencial, momentos en los que siento que las posibilidades de una vida más humana están al alcance de nuestras manos. Éste es uno de esos días.” (Sabato, 2000).

RESUMO

A partir da Nova Sociologia Econômica, procura-se compreender que o processo de mercantilização está enraizado em diferentes relações sociais. As comunidades indígenas do Equador, historicamente, têm permeado o crédito com suas relações comunitárias e associativas. Neste contexto, esta pesquisa questiona que a mercantilização ou monetização separe a esfera social da esfera econômica; que é uma estrutura teórica construída ao longo da teoria econômica e teoria sociológica do século XX. Para esta análise, foram utilizados os conceitos de habilidade social de Neil Fligstein e o circuito de comércio de Viviana Zelizer, para expor como o crédito tem sido permeado por uma série de diferentes laços sociais. Portanto, o cooperativismo de poupança e crédito indígena torna-se uma inovação social que constrói novas identidades e padrões culturais. Dessa forma, nossa tese demonstra que a racionalidade instrumental está relacionada com a racionalidade fraternal. Por conseguinte, a pesquisa centrou-se na reconstrução histórica do mercado de crédito em comunidades indígenas do Equador, especificamente, aquelas que estão nas alturas dos páramos andinos. A metodologia de pesquisa tem sido hipotético-dedutiva, utilizando como referencial dois conceitos principais: habilidades sociais e o circuito de comércio. Nesse sentido, a metodologia focou-se na reconstrução histórica e qualitativa de como o mercado de crédito se conecta com as habilidades sociais e uma rede de relações interpessoais (circuitos). Para isso, desenvolveu-se uma triangulação de técnicas de coleta de informações: a) Entrevistas com gerentes indígenas de cooperativas de crédito, agricultores familiares indígenas das comunidades de Chibuleo e Pilahuín, e depoimentos de pessoas que tenham algum contato com as cooperativas indígenas; b) Revisão de arquivos documentais: jornais, revistas, registros escritos, cartas, documentos internos de cooperativas, documentários audiovisuais, filmes, etc.; c) Informação bibliográfica secundária que tem relação com o objeto de estudo como são as comunidades indígenas onde tem presença o cooperativismo. O principal resultado desta pesquisa é que as Cooperativas de Poupança e Crédito Indígenas não se movem simplesmente por um interesse monetário ou lucro, mas também por interesses sociais, culturais, políticos e étnicos. Os indígenas ainda depositam um valor qualitativo no dinheiro, que não é meramente uma relação quantitativa, pois suas ações incluem elementos sociológicos que permitem conectar crédito e identidade étnica. Portanto, é preciso

entender o cooperativismo de poupança e crédito como uma construção social, o que significa abandonar as posições formalistas e substancialistas. O cooperativismo de poupança e crédito não satisfaz plenamente os preceitos da economia solidária e também não consegue ser totalmente uma empresa capitalista que possa resolver as externalidades do mercado. Finalmente, este trabalho contribui para pensar um novo quadro teórico do campesinato andino.

Palavras-chave: Circuito de comércio. Habilidade social. Mercantilização. Crédito.

RESUMEN

A partir de la Nueva Sociología Económica, se busca comprender que el proceso de mercantilización está enraizado en diversas relaciones sociales. Las comunidades indígenas del Ecuador han permeado históricamente el crédito a través de sus relaciones comunitarias y asociativas. En este contexto, esta investigación cuestiona que la mercantilización o monetización separe la esfera social de la esfera económica; un marco teórico construido a lo largo de la teoría económica y sociológica del siglo XX. Para este análisis, se han utilizado los conceptos de habilidad social de Neil Fligstein y circuito de comercio de Viviana Zelizer para exponer cómo el crédito ha estado impregnado de una serie de lazos sociales diferenciados. Así, el cooperativismo de ahorro y crédito indígena se convierte en una innovación social que construye nuevas identidades y patrones culturales. Nuestra tesis demuestra que la racionalidad instrumental está conectada con la racionalidad fraternal. Por ello, la investigación se ha centrado en una reconstrucción histórica del mercado de crédito en comunidades indígenas del Ecuador, específicamente en aquellas que se encuentran en las alturas de los páramos andinos. La metodología de la investigación ha sido hipotético-deductiva, utilizando como marco teórico referencial dos principales categorías: habilidad social y circuito de comercio. En ese sentido, la metodología se enfocó en reconstruir históricamente y cualitativamente cómo se conecta el mercado de crédito con la habilidad social y una red de relaciones interpersonales (circuitos). Para ello, se ha desarrollado una triangulación de técnicas de recolección de información: a) Entrevistas a gerentes indígenas de cooperativas de crédito, agricultores familiares indígenas de las comunidades de Chibuleo y Pilahuín, y testimonios de personas que tengan algún tipo de contacto con las cooperativas indígenas. b) Revisión de archivos documentales: periódicos, revistas, testimonios escritos, cartas, documentos internos de cooperativas, documentales audiovisuales, películas, etc. c) Información bibliográfica secundaria relacionada con el objeto de estudio, como son las comunidades indígenas donde está presente el cooperativismo. El principal resultado de esta investigación es que las Cooperativas de Ahorro y Crédito Indígenas no se mueven simplemente por un interés monetario o el lucro, sino también por intereses, sociales, culturales, políticos y étnicos. Los indígenas aún depositan un valor cualitativo en el dinero que no es meramente una relación

cuantitativa, ya que sus acciones incluyen elementos sociológicos que permiten conectar el crédito con la identidad étnica. Por ello, es necesario entender el cooperativismo de ahorro y crédito como una construcción social que implica abandonar posturas formalistas y sustancialistas. El cooperativismo no se ajusta completamente a los preceptos de la economía solidaria ni puede ser considerado totalmente una empresa capitalista que resuelva las externalidades del mercado. Finalmente, este trabajo contribuye a pensar un nuevo marco teórico sobre el campesinado andino.

Palabras clave: Circuito de comercio; habilidad social; mercantilización; crédito.

ABSTRACT

From the perspective of New Economic Sociology, the aim is to understand that the process of commodification is rooted in various social relations. The indigenous communities of Ecuador have historically permeated credit through their communal and associative relationships. In this context, this research questions the separation of the social and economic spheres in the commodification or monetization process; a theoretical framework developed throughout the 20th-century economic and sociological theories. For this analysis, the concepts of Neil Fligstein's social skill and Viviana Zelizer's circuit of commerce have been used to expose how credit has been infused with various social ties. Thus, indigenous savings and credit cooperativism become a social innovation that constructs new identities and cultural patterns. Our thesis demonstrates that instrumental rationality is connected to fraternal rationality. As a result, the research has focused on a historical reconstruction of the credit market in indigenous communities of Ecuador, specifically those located in the heights of the Andean paramos. The research methodology has been hypothetical-deductive, using two main theoretical reference categories: social skill and circuit of commerce. Accordingly, the methodology has focused on qualitatively reconstructing how the credit market is connected to social skills and a network of interpersonal relations (circuits). To achieve this, a triangulation of information collection techniques has been employed: a) Interviews with indigenous credit cooperative managers, indigenous family farmers from Chibuleo and Pilahuín communities, and testimonials from individuals who have some form of contact with indigenous cooperatives; b) Review of documentary archives, including newspapers, magazines, written testimonials, letters, internal cooperative documents, audiovisual documentaries, films, etc; c) Secondary bibliographic information related to the object of study, such as the indigenous communities where cooperativism is present. The main finding of this research is that Indigenous Savings and Credit Cooperatives are motivated not solely by monetary interests or profit but also by social, cultural, political, and ethnic interests. Indigenous individuals still attribute qualitative value to money, transcending mere quantitative relationships, as their actions encompass sociological elements that link credit to ethnic identity. Therefore, it is essential to understand savings and credit cooperativism as a social construct, necessitating the abandonment of formalist and substantialist stances. Cooperativism does not entirely

conform to the principles of a solidarity economy, nor can it be considered a fully capitalist enterprise capable of resolving market externalities. Ultimately, this work contributes to a new theoretical framework for Andean peasant communities.

Keywords: Circuit of commerce; social skill; commodification; credit.

LISTA DE ILUSTRACIONES

Mapa 1 – Comunidades indígenas en las parroquias de Pilahuín y Juan Benigno Vela.....	101
Mapa 2 – Mapa territorial y de los sistemas de riego de la zona de Pilahuin y Chibuleo	103
Cuadro 1 – Componentes de la deuda de un concierto (Ambato, 15 de marzo de 1906)	116
Figura 1 – Indígena Chibuleo que viaja a Quito a vender ajo y frutillas (1961)	133
Figura 2 – Venta de ajo en la Plaza Urbina de la ciudad de Ambato (2002)	135
Recuadro 1 – Historia de vida: El evangelismo en la vida de un gerente indígena.	144
Cuadro 2 – Instituciones de capacitación en contabilidad y gerencia (1999-2003).	147
Figura 3 – Jóvenes del sector indígena que participan en el proceso electoral, se capacitan con personal de Ecuarrunari y la Fundación Hans Seidel	151
Figura 4 – Cargadores indígenas del comercio informal en Ambato	159
Cuadro 3 – El crédito en las Asociaciones Agrícolas de Pilahuín	163
Figura 5 – Gerente de la cooperativa SAC junto a dirigentes indígenas evangélicos	167
Gráfico 1 – Evolución cartera de crédito en dólares (1997-2001)	175
Figura 6 – Cooperativa Mushuc Runa y Fundación Swisscontact.....	177
Cuadro 4 – Cooperativas de Ahorro y Crédito Indígenas (2016).....	179
Cuadro 5 – Cifras Económicas Migración y Crédito	184
Recuadro 2 – Justicia indígena: Crédito y Ortega	191
Recuadro 3 – Justicia Indígena y Crédito: San Francisco de Chibuleo	191
Cuadro 6 – Cria de Animales Menores	193
Figura 7 – El carro comprado con el crédito indígena	195
Figura 8 – La expansión del circuito de comercio	196
Gráfico 2 – Usos del crédito en Pilahuín y Chibuleo	197
Figura 9 – Vivienda y clases sociales.....	200

SUMÁRIO

1	INTRODUCCIÓN	15
2	VIDA ECONÓMICA Y MERCANTILIZACIÓN	26
2.1	EL ESTUDIO DE LA MERCANTILIZACIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES.	26
2.2	ECONOMÍA POLÍTICA DE LA MERCANTILIZACIÓN.....	28
2.3	LA SOCIOLOGÍA CLÁSICA Y LA MERCANTILIZACIÓN.....	39
2.4	LA MERCANTILIZACIÓN EN VEBLEN Y SOMBART	49
2.5	ANTI-MERCANTILIZACIÓN Y LA PERSPECTIVA CULTURAL DE LA MERCANTILIZACIÓN.....	60
3	NUEVA SOCIOLOGIA ECONOMICA Y MERCANTILIZACIÓN	68
3.1	UNA BREVE INTRODUCCIÓN A LA NUEVA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA..	70
3.2	LA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA CULTURAL	75
3.3	EL CONCEPTO DE CIRCUITO DE COMERCIO	79
3.4	LA TEORÍA DE LA ACCIÓN DE NEIL FLIGSTEIN	81
3.5	HABILIDAD SOCIAL.....	86
3.6	SOCIOLOGÍA ECONÓMICA DE LA MERCANTILIZACIÓN.....	91
4	HABILIDAD SOCIAL Y CIRCUITO DE COMERCIO EN LA FORMACIÓN DEL MERCADO DE CRÉDITO INDÍGENA.....	96
4.1	UN BREVE CONTEXTO DE LOS INDÍGENAS DE PÁRAMO	97
4.2	HABILIDAD SOCIAL Y PATRONES CULTURALES EN EL CIRCUITO DE COMERCIO HACIENDA-COMUNIDAD	107
4.2.1	El crédito en el circuito de comercio hacienda-comunidad: Socorros y suplidos	113
4.2.2	El crédito enraizado a la identidad étnica de lo indio.....	119
4.3	LA HABILIDAD SOCIAL PARA EL COMERCIO.....	122
4.3.1	El circuito de comercio del ajo	126
4.3.2	El chulquero: crédito rural antes del cooperativismo.	138
4.4	LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MENTALIDAD CALCULADORA.....	145
5	EL CIRCUITO DEL COOPERATIVISMO Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA VIDA ECONÓMICA INDÍGENA	153
5.1	LOS ACTORES SOCIALES HÁBILES EN LA FORMACIÓN DEL COOPERATIVISMO DE CRÉDITO INDÍGENA.....	155

5.2	RELIGIÓN: ASOCIACIONES, CAJAS DE AHORRO Y BANCOS COMUNALES	161
5.3	LAS PRIMERAS COOPERATIVAS INDÍGENAS	166
5.4	EL GOLPE SENTIMENTAL: EL FERIADO BANCARIO Y LA DOLARIZACIÓN.	171
5.5	EL “BOON” DEL COOPERATIVISMO DE CRÉDITO INDÍGENA.....	177
5.5.1	La cooperativa como negocio	181
5.5.2	Las remesas y el ahorro urbano.....	184
5.6	EL CRÉDITO Y LA VIDA ECONÓMICA INDÍGENA.....	186
5.6.1	El control de las comunidades	190
5.6.2	Cambios en la estructura agraria	192
5.6.3	Cambios en la estructura social	197
6	CONCLUSIÓN.....	202
	REFERÊNCIAS	208

1 INTRODUCCIÓN

El término mercantilización ha sido asumido como una categoría de sentido común en las ciencias sociales. Aceptando que el mercado disocia la esfera social de la esfera económica. Y una gran parte de la teoría sociológica del siglo XX supuso que el mercado es un espacio impersonal con actores desconocidos. Así el mercado se desenvuelve entre sujetos anónimos que no comparten valores morales, sentimentales ni culturales. En esa lectura, la mercantilización es un proceso de profunda racionalización de la vida humana que significa que es una relación de simple beneficio egoísta.

En contra corriente, la proposición principal de esta investigación es que la mercantilización es un proceso inmerso en las relaciones sociales y culturales. En ese ímpetu, el trabajo del cientista social pasa por comprender cómo las relaciones sociales se conectan con el mercado. Esa posición conlleva pensar la mercantilización conectada a lazos sociales, morales y culturales.

Por consiguiente, *el problema de investigación* de este trabajo quiere comprender que la mercantilización es una construcción social y cultural de los actores, donde no existe una separación entre la racionalidad económica y racionalidad subjetiva. Para ello, se estudia históricamente cómo un mercado de crédito ha estado permeado por una serie de lazos interpersonales en comunidades indígenas de la sierra ecuatoriana. Específicamente, los indígenas de la nacionalidad *kichwa*: *Chibuleos* y *Pilahuines* del Ecuador. Desde finales del siglo XIX hasta inicios del siglo XXI, estas poblaciones indígenas han estado relacionados con diversas formas de crédito para sostener la reproducción de su vida económica.

Se quiere demostrar que el mercado de crédito en áreas rurales no solamente monetiza las relaciones sociales de los indígenas, todo lo contrario, la racionalidad instrumental del crédito está conectado a las aspiraciones existenciales, subjetivas y culturales de las familias indígenas. Esto no significa que el mercado de crédito no esté exento de nuevas clases sociales y desigualdades dentro las comunidades. En ese marco, los indígenas tienen la capacidad y el entendimiento local suficiente para desenvolver habilidades sociales y lazos interpersonales que les posibilita participar y estructurar su mercado de crédito.

Por consiguiente, la problemática teórica de esta pesquisa busca comprender los factores sociales y culturales que permean el ingreso del mercado de crédito en

la vida económica de los indígenas. Estos factores como se explicará en adelante se resumen en los conceptos de habilidad social y una serie de lazos sociales diferenciados que denominamos circuitos interpersonales o circuitos de comercio, que los indígenas despliegan para el origen y estabilidad de sus mercados, y en especial el mercado de crédito.

En las ciencias sociales, la tesis de la mercantilización construyó la imagen de que el mercado es la madre de todos nuestros pesares y del profundo individualismo del hombre moderno. Por ejemplo, desde la teoría de la economía política marxista se sostiene vehementemente que el proceso de monetización y mercantilización destruyen las relaciones humanas convirtiendo estas en mercancías. En esa interpretación el mercado coloniza el mundo de la vida a través de su racionalidad instrumental.

Además, como se comprobará más adelante, la sociología y la economía neoclásica por largo tiempo han creído que el *homo economicus* es el sujeto que domina nuestro espíritu humano. Dejando en un segundo plano al *homo sociologicus*. Si seguimos esa lección, la economía monetaria y los mercados sólo son operaciones matemáticas en las relaciones cotidianas que reducen valores cualitativos a valores cuantitativos, lo que para Simmel contribuye a la esencia intelectual y calculadora de la Edad Moderna.

También han surgido discursos anti-mercantilización que plantean que aún existen “espacios de esperanza” y que el mercado no ha ingresado a todo el ámbito de la vida social pues existen lugares y prácticas no mercantilizadas. En especial, en aquellas sociedades indígenas y campesinas que han resistido el influjo del mercado capitalista.

Estas perspectivas de la mercantilización reproducen esferas separadas y mundos hostiles¹, que para Williams y Zelizer (2005), producen dominios dicotómicos. Es decir, que en una esfera existe un mercado dominado por la racionalidad calculadora, y en el otro hay un mundo de sentimientos sociables y relaciones recíprocas que se resisten al mercado. Esta visión dicotómica de la

¹ “Las esferas separadas se basan en el supuesto de que la actividad económica racional y las relaciones personales constituyen arenas diferentes, una de cálculo y eficiencia, la otra de sentimientos y solidaridad. En el mismo sentido, la doctrina de los mundos hostiles sostiene que el contacto entre ambas esferas resulta en contaminación y desorden: la racionalidad económica corrompe la intimidad, y las relaciones íntimas obstaculizan la eficiencia. ¿Por qué es importante desafiar esta falsa separación? Porque ella perpetúa divisiones inconducentes entre actividades mercantiles trascendentes, supuestamente “reales”, y economías periféricas, triviales” (Zelizer, 2008a, p. 98-99).

mercantilización se consolidó con las teorías que estudiaron el capitalismo industrial del siglo XIX; llevando adoptar la suposición de que la racionalidad económica purgaba la cultura, la solidaridad, el sentimiento y la intimidad en los mercados.

A lo largo de los trabajos de Zelizer (2015), se comprobó que el culpable de la consolidación de esta visión dicotómica es la tradición intelectual de más de 200 años de las ciencias sociales. Desde el siglo XIX, las ciencias sociales han asumido repetidamente que el mundo social se organiza en torno a principios incompatibles: *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*², atribución y logro, sentimiento y racionalidad, solidaridad e interés propio. Que consolidan análisis de esferas separadas y mundos hostiles de la mercantilización.

Ahora, el debate de la mercantilización dentro los estudios rurales también han caído en esos mismos argumentos dicotómicos. Economía campesina vs economía capitalista, mercados agroecológicos vs mercados de agronegocios, proletarización vs campesinización, acrecentar valor vs trabajo proporcional. Estos debates se han constituido en dos de los teóricos más representativos del desarrollo rural desde hace más de cien años: Chayanov y Lenin.

De esta manera, se puede decir que los debates de la mercantilización de la economía campesina e indígena y, más recientemente de la agricultura familiar, han estado reproduciendo debates teóricos ideologizados principalmente por la influencia de las teorías de las ciencias sociales del siglo XX. Que es una polémica irresuelta y marcada en los debates entre los teóricos marxistas representados en Lenin y la tendencia populista de la que Chayanov formaba parte, conocido como la Escuela para el análisis de la organización y producción campesinas.

Al igual que Zelizer (2012), sostengo la idea de que los estudios rurales construyeron cuadros teóricos como esferas separadas y mundos hostiles que han considerado la mercantilización como contraria a la autonomía relativa de la vida campesina. En contracorriente, se asume que la mercantilización en las áreas rurales está enraizada en una red de relaciones sociales y culturales, que son desplegadas por la habilidad social de los agentes sociales. Por ende, el mercado tiene buenas combinaciones con la forma de producción campesina e indígena.

En esa lectura, la mercantilización lejos de destruir la vida económica, la recrea de diferentes maneras, organizando nueva vida económica. Así, las

² Comunidad y Sociedad.

desigualdades y las clases sociales no son producto solamente del volumen de acumulación de capital sino de la forma de inserción en los diferentes circuitos interpersonales o red de relaciones sociales.

En ese sentido, se quiere exponer que el debate de estudiar espacios mercantilizados o des-mercantilizados no es la cuestión que debe importar sino comprender cuáles son las condiciones sociales y culturales en las que se construye el mercado. Esto siguiendo, las herramientas teóricas de Viviana Zelizer y Neil Fligstein que comprenden que la mercantilización o el mercado está permeada en una variedad de lazos sociales diferenciados.

Por ende, la apuesta teórica de esta investigación es abandonar las posturas de la teoría económica y sociológica del siglo XIX y XX. En ese sentido, el *problema teórico* es comprender la mercantilización o el mercado como un proceso inmerso en relaciones sociales y culturales. En esa medida, los diferentes lazos interpersonales incrustados en el mercado pueden ser estudiados a partir de dos conceptos teóricos: *circuito de comercio y habilidad social*, categorías que provienen de los debates sobre el mercado en la Nueva Sociología Económica.

El primero, el concepto de circuito de comercio de Viviana Zelizer, explica que los mercados están permeados por una serie de lazos sociales diferenciados. Los circuitos son redes de relaciones sociales donde los actores son motivados tanto por su acción racional como por su acción valorativa o subjetiva. El segundo, el concepto de habilidad social, del sociólogo norteamericano Neil Fligstein, que sintetiza toda una tradición de la sociología institucionalista en este concepto. Supone que la habilidad social o la capacidad de los actores es el micro-fundamento sociológico para la construcción de cualquier mercado.

En esa línea, se propone aquí que la habilidad social y una variedad de lazos diferenciados (circuitos de comercio) constituyen la base para la formación de la mercantilización. En otras palabras, la construcción del mercado no depende solamente del impulso del capital-trabajo-tierra, de las fuerzas productivas o las unidades de explotación familiar sino de la capacidad de los actores y una variedad de relaciones interpersonales para la inserción en un determinado circuito de comercio.

La oferta y la demanda, la división social del trabajo, o el tiempo e intensidad del trabajo no definen completamente el mercado. Por lo contrario, su origen se encuentra en la combinación entre emociones, sentimientos y aspiraciones

instrumentales de los actores. Dicho de otra manera, las acciones racionales no se separan de las acciones irracionales de los sujetos cuando estos se encuentran en espacios de comercio o lugares de transacción económica.

En ese marco, la mercantilización está enraizada en relaciones sociales, que es un problema teórico que puede ser estudiado como un *problema empírico*. Para ello, he seleccionado dos hechos sociales que aparentemente son irreconciliables en la vida económica de los analistas sociales del siglo XX. El primero, el dinero, en su forma de crédito que para autores como Simmel es la mayor expresión del racionalismo del mercado. El segundo, los espacios comunitarios indígenas que para autores de la descolonización como Boaventura de Sousa, son espacios de resistencia, de solidaridad, reciprocidad y apoyo mutuo frente a la mercantilización.

En esa última representación las comunidades indígenas son las células antimerkantistas que pueden posibilitar la existencia de una nueva forma de desarrollo como ser la economía social y solidaria o el llamado *Sumak Kawsay*. La combinación entre el mercado y las células antimerkantista es considerada un oxímoron y un juego para consolidar el poder de la elite capitalista. En otras palabras, nuestra perspectiva teórica tiene mucho camino que recorrer para enfrentar el discurso ideologizado de más de 200 años de consolidación del estudio de la mercantilización desde las ciencias sociales.

Más allá de esta visión dicotómica, el *objetivo general* de esta investigación es comprender históricamente cómo el mercado de crédito en áreas rurales ha estado enraizado en las relaciones sociales y culturales de comunidades indígenas. Esto es, por la habilidad social y un circuito de lazos interpersonales en las comunidades indígenas del Ecuador, más específicamente los pueblos indígenas y campesinos de *Pilahuines* y *Chibuleos*. Se quiere demostrar que el crédito ha formado parte de la vida comunitaria de las comunidades indígenas incluso desde momentos históricos considerados como pre-capitalistas. Rechazando el hecho de que el mercado de crédito transforma las relaciones sociales en mercancías o relaciones monetizadas.

Los *objetivos específicos* que se desplegaron para alcanzar el objetivo mayor y que están en correspondencia directa con los capítulos de la tesis fueron: Identificar como estuvieron contruidos los circuitos de comercio que posibilitaron la distribución de créditos en las comunidades indígenas. Describir como la habilidad social es un elemento importante para la formación del mercado de crédito indígena.

Entender como la racionalidad económica del crédito esta permeada de las relaciones no mercantiles, como la reciprocidad, solidaridad y practicas seculares.

La explicación más habitual para el ascenso del crédito en comunidades indígenas es que este es resultado del crecimiento económico y la mayor acumulación de capital económico en los sectores indígenas mediante la comercialización (Ospina *et al.*, 2011; Martínez Valle; North, 2009; Many, 2006). Sin embargo, esta explicación no ha profundizado en el papel de la capacidad de los actores y los lazos sociales y culturales para su formación. Se presenta como un proceso mecánico del capitalismo. Este panorama estimula reflexionar si los diferentes circuitos de crédito son movidos solamente por un cálculo de costo-beneficio (racionalidad instrumental) o si existen otros motivos sociales que movilizaron a los actores.

La *relevancia* de estudiar el crédito en los territorios indígenas de *Pilahuín* y *Chibuleo* puede dilucidar la intervención de la política pública sobre la distribución de crédito en áreas rurales del Ecuador. Estudiar la combinación de las relaciones solidarias con aquellas mercantiles o comerciales puede generar evidencias empíricas para pensar la institucionalidad del crédito estatal en áreas rurales. Actualmente estas políticas responden a parámetros economicistas desconociendo completamente la cultura local de los territorios indígenas y campesinos. Además, que resulta evidente que existen pocos estudios sobre el crédito como realidad social.

Esta institucionalidad del Estado ecuatoriano también se encuentra subyacente a las dos esferas diferenciadas que mencionamos anteriormente. Ya que el Estado distingue tanto la existencia de una economía popular y solidaria mediante su Ley Orgánica de Economía Popular y Solidaria (LOEPS); como aquella considerada capitalista y comercial expresada por ejemplo en su Código Orgánico Monetario y Financiero. Esta malla institucional es producto de los debates sobre el tipo de economía del Ecuador que se dieron en la Asamblea Constituyente entre los años de 2007 y 2008.

Más allá de estas esferas separadas que plantea la norma de la organización económica del Ecuador, el estudio del crédito como hecho social posibilita conocer la economía real con la que conviven las poblaciones indígenas, que implica una descripción de la vida económica tal como la reproducen sus propios actores

sociales. Más allá de los debates que se conocieron en torno del concepto del *Sumak Kawsay* o el Buen Vivir o Vivir Bien.

Por ello, este trabajo se centra en la historia social del crédito en comunidades indígenas que ha representado su relación con el crédito con la creación de Cooperativas de Ahorro y Crédito Indígenas (COACI), que son una respuesta a la crítica situación social y económica de las poblaciones indígenas y campesinas del Ecuador para acceder a sistemas financieros.

De ahí, que la elección de la zona de estudio se focaliza en la provincia de Tungurahua, una zona que se considera uno de los territorios con un interesante desarrollo territorial local. Los datos cuantitativos y cualitativos de la provincia muestran una buena combinación de crecimiento económico, disminución de la desigualdad y reducción de pobreza (Ospina *et al.*, 2011). El éxito de este territorio está sustentando en el supuesto de que el comercio depende de una estructura agraria basada en la pequeña propiedad de tierra y en una red de ferias que posibilitó el desarrollo local de la provincia (Martínez Valle; North, 2009; Ospina *et al.*, 2011). Sin embargo, este mar de desarrollo local no ha mejorado para los territorios indígenas de páramos como explicaremos en capítulos precedentes.

Por esto, el hecho del surgimiento de este nuevo circuito de comercio entre el cooperativismo indígena de crédito y territorios rurales ha marcado una particular atención nacional. Este mercado de crédito comenzó a crecer desde los años noventa en un contexto del desarrollo de las políticas del llamado neoliberalismo. Y alcanzó incluso fama internacional por el “sorprendente hecho” de que campesinos e indígenas se organicen alrededor de instituciones financieras cooperativas.

Sin embargo, pese a esta fama sobre todo televisiva, el papel del crédito es un elemento poco estudiado en el impulso del desarrollo territorial de la provincia de Tungurahua. Tal vez por qué se consideró el crédito como un simple elemento técnico y financiero, exento de las relaciones sociales y culturales, que representa la monetización como proceso mecánico e instrumental del crecimiento económico. Aquí se afirma la hipótesis, de que el crédito está combinado con las relaciones culturales y tiene mucha más importancia de lo que se cree para el desarrollo de ferias locales, comercio de productos agrícolas e implementación de microempresas familiares.

Por consiguiente, las *unidades de análisis* seleccionadas para el presente estudio corresponden a las poblaciones indígenas pertenecientes a la nacionalidad

kichwa de los pueblos de Chibuleo y Pilahuín, localizados en la región andina ecuatoriana. Estos pueblos son conocidos por su destacada participación política en los principales movimientos sociales indígenas del Ecuador. Como se podrá apreciar en los capítulos posteriores, a lo largo de su historia económica, los indígenas Pilahuines y Chibuleos han desarrollado circuitos de comercio novedosos y diversos.

No obstante, tanto las comunidades indígenas de páramo como los pueblos de Pilahuín y Chibuleo han experimentado un escaso beneficio del proceso de desarrollo experimentado en la provincia de Tungurahua, como así lo demuestran los diversos indicadores de pobreza, desigualdad e inequidad.

Por otro lado, en el caso de las cooperativas indígenas, algunos datos estadísticos explican la notabilidad territorial de estas en el territorio del cantón Ambato de la provincia de Tungurahua, hasta el año 2016 se ha registrado la presencia de 94 cooperativas de crédito indígenas, que representa el 12% del cooperativismo de crédito en el Ecuador. Las cooperativas de ahorro y crédito a nivel nacional suman un total de 786 cooperativas (Superintendencia de Economía Popular y Solidaria, 2016). Según datos oficiales del SEPS (2017), las nueve cooperativas indígenas más grandes del cantón Ambato, tienen un patrimonio aproximado de 64 millones de dólares manifestando su relevancia económica para los sectores rurales.

Las características que definen una COACI son tres: La primera, es que su base administrativa está mayoritariamente dirigida por indígenas que eventualmente provienen de comunidades rurales de páramos, Chibuleo, Pilahuín y Salasacas. La segunda, las cooperativas indígenas se diferencian, por el uso del idioma *kichwa* en algunas de sus transacciones y por su vestimenta tradicional que se ha convertido en un atuendo de trabajo. Tercero, las COACI son especializadas en la entrega de micro-créditos en zonas rurales de Tungurahua, en especial en aquellas con mayoritaria población indígena. Que dicho sea de paso es la base de su éxito comercial y emulado por bancos comerciales.

Para desarrollar esta tarea se ha desplegado un *análisis histórico interpretativo*, a partir de un método hipotético inductivo. Es decir, partimos de una teoría para leer la historia del cooperativismo de crédito indígena. Esto significa describir una historia a partir de una reconstrucción de hechos económicos significativos para la formación del cooperativismo indígena.

Dicha reconstrucción histórica se ha sustentado en la sociología económica contemporánea a partir de dos conceptos teóricos: La habilidad social y los circuitos de comercio. Para cumplir dicho fin, se han desplegado una periodización histórica para alcanzar esta comprensión general en la vida económica de las comunidades, que básicamente están regidos en la identificación de momentos históricos fundamentales:

- a) El circuito hacienda y comunidades indígenas a finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. Determinando como el crédito estaba marcado por la habilidad social y la interacción social entre los actores;
- b) El circuito de comercio de ajo entre los años de 1960-1990 en las comunidades indígenas de Chibuleo y Pilahuín, donde se despliegan una variedad de créditos producto de las prácticas culturales y la memoria larga de las poblaciones indígenas. La acumulación de capital mediante la venta de ajo permitió a que estos indígenas se conviertan en inversionistas de las COACI;
- c) La formación del circuito, cooperativas de crédito indígenas y las comunidades rurales en el periodo de 1990-2002. Este periodo son los años donde surgen las primeras cooperativas de ahorro y crédito;
- d) Por último, el circuito de cooperativas entre los años 2005-2010 para establecer las principales transformaciones producto de la formación del circuito de cooperativas y comunidades indígenas en la vida económica de estas.

La *hipótesis* principal de este trabajo está entorno de que el mercado de crédito indígena depende para su origen, estabilidad y transformación de la habilidad social de los actores y una serie de lazos interpersonales (circuito de comercio). Así se debe comprender que el mercado de crédito es una construcción cultural y política, donde las aspiraciones existenciales e instrumentales están permanentemente en dialogo. Son aspiraciones parecidas al de un migrante que envía dinero a su madre que sirve para pagar deudas, pero también sirve como símbolo de que él no la ha olvidado. De la misma manera, el crédito esta permeado de significados culturales, sentimientos e identidades colectivas.

A partir de estos hechos significativos se buscó fuentes primarias y secundarias para encontrar pruebas empíricas de que la habilidad social y los lazos interpersonales influyeron en la formación del mercado de crédito. Para ello, la

recolección de datos fue desarrollado en dos periodos de trabajo de campo, una primera aproximación entre los meses de agosto y septiembre del 2014. Y una segunda aproximación al objeto de estudio, entre julio y agosto del 2015. Esta investigación fue enmarcada en una sociología histórica inspirado en los primeros trabajos de Viviana Zelizer quien utiliza la metodología histórica para dicho fin. En ese marco se han utilizado tres técnicas de investigación para recolectar información: Entrevistas, análisis de contenido de documentos secundarios y recolección de bibliografía sobre el crédito en las comunidades indígenas

La revisión bibliográfica ha servido para reconstruir el proceso del crédito en el circuito hacienda-comunidad. Esto ha implicado una revisión exhaustiva de la bibliografía respecto de la hacienda como institución crediticia, el mercado de comercialización indígena y las referencias a las cooperativas de crédito del Ecuador.

En el caso de las entrevistas están han sido semi-estructuradas, a informantes claves de las comunidades indígenas y cooperativas de ahorro y crédito indígenas. En total se han realizado 36 entrevista: 9 entrevistas a indígenas residentes en las comunidades indígenas de Pilahuin y Chibuleo; 9 entrevistas a indígenas de otras comunidades que reciben crédito de las COACI; 13 entrevistas a gerentes indígenas de COACI; 6 entrevistas a funcionarios indígenas o asesores de crédito en las COACI; 5 entrevistas a técnicos estatales y de cooperación internacional, que representan la Superintendencia de Economía Popular y Solidaria (SEPS), Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP) y Gobierno Provincial de Tungurahua. Las entrevistas conservan el anonimato de sus declaraciones. Para su análisis se ha utilizado análisis de contenido respecto de los indicadores de los conceptos de habilidad social y circuito de comercio.

La revisión documental se ha centrado en describir el papel del crédito en los hechos históricos identificados. En esa medida se ha recolectado información oficial de instituciones estatales como la Superintendencia de Economía Popular y Solidaria (SEPS), Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), Planes de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de las parroquias rurales estudiadas, Red Financiera Rural, Gobierno Provincial de Tungurahua.

También la revisión documental se ha centrado en revisar periódicos que puedan dilucidar las categorías analíticas. Para ello se ha realizado revisión hemerográfica, del periódico local de la ciudad de Ambato “El Heraldito” entre los

años de 1999 hasta 2002. Revisión de compilación de periódicos “Kipu” entre los años 1992-2001; 2004-2005, 2006, 2009-2011, 2013. Revisión de los periódicos nacionales: El Comercio, Hoy, El Telégrafo entre los años 2010 hasta 2014. Además de la serie de Revistas Ambato desde 1990 hasta 2013. En la revisión se ha incluido documentos internos de las cooperativas indígenas, evaluaciones realizadas por la cooperación internacional y documentos producidos por indígenas como ser libros, películas y música producidas en las comunidades de estudio. Por último, dentro la revisión documental se ha revisado 86 videos sobre el cooperativismo de crédito indígena, entre spots televisivos, micro reportajes, entrevistas, noticieros respecto del cooperativismo indígena, documentales, películas y registros audiovisuales.

La estructura de la tesis está organizada en cuatro capítulos. El primer capítulo, tiene la pretensión de desmitificar la teórica del estudio de la mercantilización de inicios del siglo XIX hasta el siglo XX, mostrando que una buena parte de la teoría de las ciencias sociales ha separado la esfera social de la esfera económica. Esto ha consolidado una manera ideologizada de observar el mercado. El segundo capítulo, básicamente resume el marco teórico utilizado para esta investigación que se centra en los conceptos de circuito de comercio y habilidad social de la NSE. Discútase también como estos conceptos pueden ser vinculados con el debate de la mercantilización en las ciencias sociales. El tercer capítulo, inaugura los resultados de la pesquisa que describe históricamente cómo el circuito de comercio de la hacienda y comunidades indígenas, y el circuito de comercio de ajo fueron momentos históricos fundamentales para la creación de las COACI. En estos circuitos los indígenas utilizar diferentes formas de crédito sustentado en sus redes de relaciones sociales y la habilidad social de los actores para sostener su vida comunitaria. El cuarto capítulo, básicamente se centra en explicar el circuito de comercio entre las COACI y las comunidades indígenas estudiadas, estableciendo las principales transformaciones en la vida económica de los agricultores familiares indígenas. Por último, la tesis concluye mostrando como nuestros resultados empíricos pueden definir una nueva teorización para la mercantilización en las áreas rurales.

2 VIDA ECONÓMICA Y MERCANTILIZACIÓN

Parafraseando a Viviana Zelizer (2015), compréndase que la mercantilización no es ni culturalmente neutral ni socialmente anónima. El presente capítulo, discute la tesis de la mercantilización como un fenómeno que no está opuesto a las relaciones culturales y sociales. Lo que lleva a pensarlo como una construcción social más que una consecuencia mecánica y natural del capitalismo. De esta manera, el Capítulo I quiere esbozar el proceso de mercantilización como categoría sociológica, es decir, vinculado a la vida social, fuera de esa visión diabólica y contable que se tiene de la mercantilización descrita por una buena parte de la teoría económica.

Por consiguiente, en primer lugar, se expone a grandes rasgos el debate de la tesis de la mercantilización en las ciencias sociales, iniciando con los debates primogénitos de la economía política y la teoría clásica del marxismo. En segundo lugar, se recupera de manera sucinta el aporte de la teoría sociológica para comprender los efectos sociales y culturales de la mercantilización, así como su desarrollo conceptual. En tercer lugar, rescatamos la sociología económica de Werner Sombart y Thorstein Veblen para mostrar como las practicas institucionales y la voluntad de los individuos son parte significativa de la manutención de la mercantilización. Por último, se presenta la perspectiva cultural de la mercantilización como elemento central para comprender este como una construcción social.

2.1 EL ESTUDIO DE LA MERCANTILIZACIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Las páginas subsiguientes son un intento por resumir las principales discusiones en torno de lo que aquí consideramos como la tesis de la mercantilización. Según Williams (2004), el término mercantilización constituye una meta-narrativa de la trayectoria del desarrollo económico, aceptado como algo natural y orgánico, poco cuestionado por la ciencia económica, pues existe la idea generalizada de que la mercantilización está presente en cada uno de los aspectos de nuestra vida económica. Así pues, la mercantilización se encuentra en categorías como comercialización, monetización, *merchandizing*, y *marketization*, que denotan que las relaciones sociales están dominadas por una sociedad de mercado.

En esa medida, se puede identificar que dentro las ciencias sociales la tesis de la mercantilización ha sido estudiada por lo menos en dos posturas teóricas iniciales. Esta dualidad es bien resumida por Nhi T. Lieu (2015), que asume que estas dos posturas teóricas del estudio de la mercantilización, se encuentran en primer término influenciados por los trabajos de Karl Marx, “que identifica a la mercantilización como un proceso que ocurre bajo el capitalismo por el cual las cosas o mercancías se asignan un valor de cambio en el mercado. Observó que cuando el valor de uso de las mercancías recibe valores económicos o de cambio, estas mercancías modifican posteriormente las relaciones sociales” (Lieu, 2015, p. 29).

Por eso, una primera corriente del estudio de la mercantilización es orientado por el marxismo y las principales discusiones de la sociología con la ciencia de la economía política, que observan a la mercantilización como independiente de las relaciones sociales y culturales. En esta corriente están los trabajos clásicos de Marx, Engels, Weber, Durkheim y posteriormente Habermas, que ven en la mercantilización desde diferentes perspectivas teóricas la separación de la esfera social y de la esfera económica.

Por la otra mano, en contra corriente a la primera tesis, autores críticos al marxismo como Sombart y Veblen, examinan la tesis de la mercantilización como una institución social, con el argumento de que la mercantilización está inmersa en contextos culturales, sociales y políticos, en definitiva, de la vida social. Subsiguientemente, estas ideas fueron también ampliadas por autores críticos del marxismo, como Arjun Appadurai (1991), Stuart Hall (1992) y Donald Lowe (1995), que “han complicado los estudios de la mercantilización para argumentar que los valores sociales de las mercancías están fuertemente inmersos en lo cultural social y político” (Lieu, 2015, p. 29).

También, se debe subrayar que el estudio de nuestra temática responde a los contextos históricos de las teorías sociológicas y económicas en las que fue estudiada. Entonces, se entiende que el término mercantilización establece una categoría polisémica, que remite un proceso dinámico. En suma, la tesis de la mercantilización se presenta frente a estas dos grandes posturas teóricas detallando sus diferencias internas y sin olvidar que el Estado tiene un papel significativo en todos estos procesos pese a que solamente fue estudiado con más detalle en siglo XX.

2.2 ECONOMÍA POLÍTICA DE LA MERCANTILIZACIÓN

El lenguaje de la mercantilización tiene sus raíces en el estudio de la riqueza y como las sociedades generan esta. Para Louis Dumont (1982), el estudio de la riqueza representó un notable paso en la emancipación de la categoría económica, cuyo dominio se materializó con la obra de Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de las riquezas de las naciones* (1996), que se convertiría en el acta de nacimiento de la ciencia económica. Así la ciencia de la economía, inicialmente conocida como economía política dominaría las categorías con las cuales comprender “científicamente” los hechos económicos y por ende dar los elementos conceptuales iniciales para entender el intercambio de mercancías y su consecuencia en la sociedad.

En términos de un grande economista político del siglo XIX, William Stanley Jevons, “la ciencia de la economía política descansa sobre unos pocos conceptos de carácter aparentemente sencillo. Utilidad, riqueza, valor, mercancía, trabajo, capital, son los elementos de la materia” (Jevons, 1998, p. 67). De allí pues, que la explicación del mercado y otros fenómenos económicos estaban regidos por estos conceptos que la economía política funda. Entonces, es lógico comprender porque el análisis del mercado -y su posterior proceso como mercantilización – tendría en la economía política el punto de partida obligatorio e incuestionable para su estudio. En ese marco, la economía política, se vuelve la ciencia dominante para la explicación del mercado, que esencialmente es una teoría de crecimiento económico armónico que sería definida de la siguiente manera:

La Economía Política, considerada como una rama de la ciencia propia de un estadista o de un legislador, se propone dos objetivos distintos: primero, suministrar al pueblo un abundante ingreso o subsistencia, o, hablando con más propiedad, habilitar a sus individuos y ponerles en condiciones de lograr por si mismos ambas cosas; el segundo, proveer al Estado o la comunidad de rentas suficientes para los servicios públicos. Por tanto, la economía política visa enriquecer tanto al pueblo y al soberano (Smith, 1996, p. 413).

Esta visión de la economía política del siglo XIX, fue una “manifestación no sólo de una gran mente (refiriéndose a Adam Smith), sino también de toda una época” (Heilbroner, 1996). Sería ampliamente exitosa y continuada por autores clásicos como Jean-Baptiste Say, John Stuart Mill y David Ricardo por mencionar

algunos. En ese sentido, las ideas de Smith configuraban el aparato conceptual para explicar el interés individual, la competencia, la acumulación, y el crecimiento económico. Y al mismo tiempo, Smith y sus seguidores estarían constituyendo una tradición teórica que le dará el sustento para el actual imperialismo de la teoría económica en las ciencias sociales.

En palabras, de Engels, Adam Smith era el Lutero de la Economía¹, quien descubrió en el trabajo humano la esencia subjetiva de la riqueza, superando la idea de los economistas mercantilistas, que sólo reconocían la esencia objetiva de la riqueza, en el dinero o el tesoro (DUMONT, 1982). Así el hombre individual como creador de valor sería la base para pensar una más que conocida teoría de valor-trabajo. Idea que posteriormente sería continuada por Karl Marx, que criticara a Smith respecto del análisis de este proceso, en especial en su trabajo sobre la *Teorías de la Plusvalía (1956 [1980])*, donde diría que el propio Smith con una gran ingenuidad vive en una contradicción permanente. Sin embargo, Marx se alimenta de la economía política de Smith, reprochando su ceguera ante las contradicciones de clase y las consecuencias de la industria y en definitiva del efecto de la mercantilización en las relaciones humanas².

Si bien Marx, no usa la categoría mercantilización, para autores como Robert Albritton (2012), toda la teoría de Marx invita al uso del término "mercantilización". El término expresa bien el proceso por el cual una cosa se transforma en una mercancía, y demuestra como la mercantilización de la reproducción de la vida es una precondition para la emergencia del capitalismo. También una revisión de la literatura respecto de los trabajos críticos sobre economía política demuestra que los filósofos más influyentes del siglo XIX, Karl Marx y Friedrich Engels, son sin duda alguna, aquellos que iniciaron la explicación de cómo se origina el proceso de producción de mercancías e identificar las consecuencias que el crecimiento económico capitalista tiene para las relaciones humanas.

¹ Por eso Engels ha llamado con razón a Adam Smith el Lutero de la Economía. Así como Lutero reconoció en la religión, en la fe, la esencia del mundo real y se opuso por ello al paganismo católico; así como él superó la religiosidad externa, al hacer de la religiosidad la esencia íntima del hombre; así como él negó el sacerdote exterior al laico; así también es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y es independiente de él -que ha de ser, pues, afirmada y mantenida sólo de un modo exterior-, es decir, es superada ésta su objetividad exterior y sin pensamiento, al incorporarse la propiedad privada al hombre mismo y reconocerse el hombre mismo como su esencia así, sin embargo, queda el hombre determinado por la propiedad privada, como en Lutero queda determinado por la Religión. En: Manuscritos.

² Ver las primeras dos páginas de los Manuscritos.

El análisis de Marx y Engels sobre la tesis de la mercantilización está relacionado como ya se dijo con la ciencia de la economía política – ciencia que siguen los debates de los filósofos fisiócratas que contribuirían a fundarla -. En ese sentido, la crítica de Marx a la economía política dio el impulso inicial para comprender las transformaciones del modo de producción capitalista, y por ende el proceso de subsunción del trabajo humano como mercancía. En palabras del propio Marx, en su inacabado *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, sostendría su ligazón con la economía política:

Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política. Hemos aceptado su terminología y sus leyes. Damos por supuestas la propiedad privada, la separación del trabajo, capital y tierra, y la de salario, beneficio del capital y renta de la tierra; admitamos la división del trabajo, la competencia, el concepto de valor de cambio, etc. Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías (Marx, 2008, p. 79).

Estas evidencias discursivas denotan para Dumont (1982) que la economía hechizó toda la vida intelectual de Marx, “no hay por qué extrañarse de que Marx haya encontrado indispensable la teoría económica en cuanto capaz de ofrecer una demostración científica de lo que hasta entonces había sido para él una norma ética” (1982, p.186). Por lo tanto, se debe tener claro que, si bien el filósofo alemán critica la economía política de sus antecesores, este usa sus conceptos y postulados primogénitos. “Lo extraordinario es más bien lo poco que Marx tuvo que cambiar en los postulados operatorios de los fundadores: pudo construir sobre los cimientos de Ricardo, no tuvo que rechazarlos” (Dumont, 1982, p.186)³.

Es por eso, que aquí se considera que la tesis de la mercantilización fue previamente cimentada por la economía política de Adam Smith y David Ricardo, puesto que Marx debatió sus principales postulados con la teoría económica del siglo XIX, en especial con lo que se conocía como la *teoría del valor-trabajo*. En consideración de Heilbroner (1996), el centro de debate estaba circunscrito al “real significado de una teoría del valor-trabajo, que no es la fijación de precios, como Smith y Ricardo pensaban, pero si la identificación de una especie de sistema social en el cual la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía” (1996, p. 156). En

³ Sin embargo, el entusiasta marxista Paul M. Sweezy (2007) criticaría que “hablar de una tradición ricardomarxiana sólo puede conducir a equívoco tanto a los economistas burgueses como a los marxistas” (2007, p. 19).

otras palabras, la riqueza no se encontraba en el valor-precio de una mercancía sino en el proceso en el cual el trabajo humano se vuelve una mercancía. Este debate posteriormente sería conocido como la diferencia entre la perspectiva de la *comercialización*, defendida por la economía neoclásica y el enfoque de *commoditization* de la economía política marxista.

En efecto, la identificación de Marx al demostrar que el trabajo humano es subsumido por la producción de mercancías tiene un dialogo más cercano con el liberalismo económico de David Ricardo, que Marx consideraría como la expresión de una ciencia burguesa y al servicio de los intereses de los capitalistas. De hecho, se sabe que Ricardo tenía una profunda identidad con la burguesía industrial y vio en los propietarios de tierras los principales beneficiados del crecimiento económico⁴. Esto debido a que los lucros de los capitalistas estaban amenazados por el constante aumento de alimentos por parte de la aristocracia terrateniente en el siglo XIX de Inglaterra.

En ese contexto histórico, que se creía desfavorable para los nacientes capitalistas, David Ricardo, estudia en su *Principios de Economía Política y Tributación* (1817), la teoría de valor-trabajo, según la cual el valor de todas las mercancías está determinado por la cantidad de trabajo humano incorporado en ellas. Una idea que retoma de Adam Smith sobre el valor de las mercancías que también estará presente en la economía política de Marx. Recordemos que para Adam Smith, la mercancía tiene un valor de uso y un valor de cambio que define la base del intercambio.

Debemos advertir que la palabra VALOR tiene dos significados diferentes, pues a veces expresa la utilidad de un objeto particular, y, otras, la capacidad de comprar otros bienes, capacidad que se deriva de la posesión del dinero. Al primero lo podemos llamar "valor en uso", y al segundo, "valor en cambio". Las cosas que tienen un gran valor en uso tienen comúnmente escaso o ningún valor en cambio, y por el contrario, las que tienen un gran valor en cambio no tienen, muchas veces, sino un pequeño valor en uso, o ninguno (Smith, 1996, p. 85).

En este marco general, tanto para Ricardo y Smith el valor de una mercancía está determinado por el precio "al hablar, por tanto, de las mercancías y de su valor de cambio y de las leyes que regulan sus precios relativos, siempre nos referimos

⁴ Los terratenientes tenían una mayor productividad debido a los denominados *enclosure* o cercamiento que obligaban a cercar las propiedades rurales que aumentó la rentabilidad de la aristocracia rural.

solamente aquellas mercancías cuya cantidad puede ser aumentada por el ejercicio de la actividad humana” (Ricardo, 1996, p. 24). De acuerdo con esta óptica, la teoría valor-trabajo de Ricardo coincide con la de Adam Smith al considerar que la riqueza se encuentra en el trabajo humano.

Por eso, para Ricardo hay una proporción lógica entre la relación del trabajo humano y valor de cambio de una mercancía, “si la cantidad de trabajo contenida en las mercancías determina el valor de cambio, todo incrementó en esa cantidad de trabajo debe aumentar el valor de la mercancía sobre la cual ella fue aplicada, así, como toda disminución debe reducirlo” (Ricardo, 1996, p. 25). Sin embargo, Ricardo (1996), reconoce que su principio teórico de valor-trabajo no se aplica completamente en las situaciones más complejas y que su interpretación de las tasas de lucro no es efectivamente exacta.

Por ello, Marx (2010), con su obra, *El Capital, crítica de la economía política*, publicada en su primer tomo y versión original alemana en 1867, retoma los argumentos de Ricardo y Smith, aceptando la tesis de que el tiempo de trabajo humano determina el valor de las mercancías. Una diferencia fundamental, en Marx, es que el trabajo humano incorporado en la producción de mercancías, también es objetivado por la misma producción de está. Es decir, que el trabajo humano es una mera expresión de las mercancías, así las relaciones humanas son simples “cosas” que tienen una apariencia social en el intercambio mercantil. Para Marx (2010) este proceso que puede ser considerado como la principal tesis de la mercantilización define una época histórica de la raza humana como explica en su famoso subtítulo del fetichismo de las mercancías.

El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico. (Marx, 2010, p. 91).

Por consiguiente, siguiendo, a Marx se entiende que la teoría del valor-trabajo es la base para el análisis de la tesis de mercantilización iniciada en el siglo XIX. De acuerdo a esta teoría, la producción de una mercancía, que se materializa en valor de uso y valor de cambio, también subsume el trabajo humano, convirtiéndole en una tuerca más del proceso de producción. La fuerza de trabajo del obrero se vuelve una mercancía al igual que es un zapato o una silla. Puesto que la mercancía “sólo tiene valor [de cambio] porque en él está objetivado o materializado trabajo abstractamente humano” (Marx, 2010, p. 47). Así, las mercancías son la expresión de como las relaciones humanas están dominadas por la producción capitalista.

Por esta razón, a lo largo de la historia, los marxistas han advertido política y científicamente del fetichismo de las mercancías, ese carácter místico, que es capaz de transformar a los seres humanos en cosas, que permite que “el proceso de producción domine al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso” (Marx, 2010, p. 99). En ese sentido, para Marx y posteriores análisis marxistas defenderían la idea de que la circulación de mercancías - la famosa distinción entre la reproducción simple (mercancía-dinero-mercancía) y la reproducción ampliada del capital (dinero-mercancía-dinero) - crea seres humanos como productores de mercancías bajo el dominio del capital. En virtud de este análisis buena parte de la tradición marxista hasta la actualidad cree inquebrantablemente que cada faceta de la vida es ahora mercantilizada o monetizada.

Por su vez, el mercado se simboliza como un mundo impersonal donde la magia de la vida social está subordinada al proceso de producción. La bestia *Moloch* o *Mammon*⁵ que Marx imaginaria en sus predicciones metafóricas están materializadas en como la producción de la industria absorbe todos los sacrificios humanos en nombre del progreso. Para Marx, “aquí, las personas sólo existen unas para otras como representantes de la mercancía, y por ende como poseedores de mercancías” (2010, p. 103-104). En consecuencia, los seres humanos transmutan a representantes de una sociedad de productores de mercancías, que es la expresión material de la mercantilización de las relaciones humanas, un proceso que está familiarizado con el intercambio, el dinero y el lucro capitalista. O como plantea elocuentemente Marx (2008):

⁵ Marx por ejemplo cita, pasajes del Apocalipsis de la Biblia “Éstos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la bestia. [...] Y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre” (Marx, 2010, p. 106).

El obrero es más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general (Marx, 2008, p. 80).

Más allá de este aspecto político, el centro del aporte teórico de Karl Marx, para entender la tesis de la mercantilización está en el hecho de que la vida económica está enfocada en la producción de mercancías, cuyo lucro es apropiado por los capitalistas a través de la plusvalía. Esto recordemos, en oposición al postulado liberal de David Ricardo, que atribuye que la renta, el lucro dependen principalmente de la fertilidad del suelo, factores demográficos, además de la habilidad, el ingenio y el empleo de maquinaria en la agricultura.

En resumen: Marx partió del modelo ricardiano del precio del capital y del principio de escasez, y ahondó en el análisis de la dinámica del capital, al considerar un mundo en el que el capital es ante todo industrial (máquinas, equipos, etc.) y no rural, y puede, entonces, acumularse potencialmente sin límite. De hecho, su principal conclusión es lo que se puede llamar el “principio de acumulación infinita”, esto es, la inevitable tendencia del capital a acumularse y a concentrarse en proporciones infinitas, sin límite natural; de ahí el resultado apocalíptico previsto por Marx (Piketty, 2015, p. 26).

Visto de esta forma es comprensible que, para Marx, “la ciencia burguesa” de Ricardo no vea las contradicciones del proceso de construcción de riqueza capitalista, posiblemente porque la época que estudia Ricardo coexistía una poderosa aristocracia rural terrateniente. Esa riqueza capitalista - propiedad privada para Marx y Engels - que está en ascenso a mediados del siglo XIX hace advertir a Marx que “las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un enorme cúmulo de mercancías” (Marx, 2002, p. 43), donde el progreso técnico y el desarrollo de técnicas de producción permite fortalecer la dominación del capital sobre el proceso de trabajo humano. Para efectivizar esta dominación los salarios de los trabajadores debían mantenerse en niveles muy bajos⁶.

⁶ Las evidencias empíricas demuestran que entre los años de “1800-1810 a la de 1850-1860, los salarios de los obreros se estancaron en niveles muy bajos, cercanos a los del siglo XVIII y los siglos anteriores, e incluso inferiores en algunos casos. Esta larga fase de estancamiento salarial, que se observa tanto en el Reino Unido como en Francia, es particularmente impresionante debido

En resumen, la tesis de la mercantilización esta matizada por previsiones pesimistas para el desarrollo económico y social. La vida en esta visión está determinada por el modo de producción capitalista, produciendo una separación entre las relaciones sociales y el modo de producción, donde las relaciones humanas son objetivadas en mercancías por la lógica de acumulación infinita de los capitalistas. Esta objetivación de las condiciones del trabajo humano, que se caracterizaron por la miseria y explotación, llevaron a las más oscuras previsiones para la historia de la humanidad en el siglo XIX, y que Piketty (2015) resume de la siguiente manera.

El suceso más destacado de la época era la miseria del proletariado industrial. A pesar del desarrollo —o tal vez en parte debido a él— y del enorme éxodo rural que había empezado a provocar el incremento de la población y de la productividad agrícola, los obreros se apiñaban en cuchitriles. Las jornadas de trabajo eran largas, con sueldos muy bajos. Se desarrollaba una nueva miseria urbana, más visible, más chocante y en ciertos aspectos aún más extrema que la miseria rural del Antiguo Régimen. *Germinal*, *Oliver Twist* o *Los miserables* no nacieron de la imaginación de los novelistas, ni tampoco las leyes que en 1841 prohibieron el trabajo de niños menores de ocho años en las manufacturas de Francia, o el de los menores de diez años en las minas del Reino Unido en 1842. (Piketty, 2015, p. 23-24).

Así, siguiendo a Piketty (2015), se entiende que para Marx el capitalista industrial iría inevitablemente apropiarse de una parte creciente de la producción y del rendimiento, a través de la acumulación infinita de capital pese a las desigualdades sociales de este proceso⁷. En esta concepción la clase trabajadora ofrece su fuerza de trabajo para los capitalistas para ser dominada por la producción. En esta lectura, el imperio del intercambio mercantil hace que el ser humano pierda su red de relaciones sociales, el capital social de la familia y la comunidad. También bajo esta perspectiva, buena parte de la tradición marxista profesaría – en especial las interpretaciones leninistas - que los artesanos y las comunidades campesinas son clases destinadas a su desvanecimiento.

a que el crecimiento económico se aceleró durante ese periodo” (Piketty, 2015, p. 24). Por tanto, es igualmente comprensible que se proyectaron escenarios desastrosos y penosos de los efectos de la mercantilización en el siglo XIX europeo.

⁷ “En las fábricas, en donde el problema de la disciplina laboral era más urgente, se consideró a veces más conveniente el empleo de mujeres y niños, más dóciles y baratos que los hombres, hasta el punto de que, en los telares algodonereros de Inglaterra, entre 1834 y 1847, una cuarta parte de los trabajadores eran varones adultos, más de la mitad mujeres y chicas y el resto menores de dieciocho años” (Hobsbawm, 2010, p. 58).

Por consiguiente, se interpreta que, en Marx, el modo de producción capitalista, elimina el contexto social y cultural de la mercantilización, y el ámbito sociológico sólo sería un reflejo escondido en el dominio del intercambio del trabajo humano como mercancías

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los objetos, existente al margen de los productores. Es por medio de este *quid pro quo* [tomar una cosa por otra] como los productos del trabajo se convierten en mercancías, en cosas sensorialmente suprasensibles o sociales (Marx, 2010, p. 88).

En una carta, dirigida a Werner Sombart – sociólogo alemán que popularizó el concepto de capitalismo, y a quien se verá con más detalle más adelante -, Engels (1895)⁸ explica que el proceso de intercambio de mercancías estudiado por Marx, así como la plusvalía y la ganancia son absolutamente ajenos a la conciencia de los capitalistas individuales. Para Engels (1974), el proceso de intercambio de mercancías o cosas, es “un proceso [que] se opera objetivamente, en las cosas, de modo inconsciente, y sólo ahora podemos formarnos una idea del trabajo que ha costado llegar a la correcta comprensión del mismo”.

En resumidas cuentas, se puede decir que el marxismo comprende la mercantilización determinada por el proceso de producción y trabajo y que no abre espacio para otras determinantes como el contexto social, cultural o la habilidad de los actores, puesto que el proceso de producción es el que determina la reproducción social. En *Anti-Dühring* título abreviado de una obra clásica de la filosofía marxista de Engels (1878 [1970]) asumirá una posición similar asumiendo que los sujetos sociales están sometidos por la producción.

La concepción materialista de la historia parte del principio de que la producción, y, junto con ella, el intercambio de sus productos, constituyen la base de todo el orden social; que en toda sociedad que se presenta en la historia la distribución de los productos y, con ella, la articulación social en clases o estamentos, se orienta por lo que se produce y por cómo se produce, así como por el modo como se intercambia lo producido. Según esto, las causas últimas de todas las modificaciones sociales y las subversiones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres, en su creciente

⁸ El 11 de marzo de 1895.

comprensión de la verdad y la justicia eternas, sino en las transformaciones de los modos de producción y de intercambio; no hay que buscarlas en la filosofía, sino en la economía de las épocas de que se trate. (Engels, 1970, p. 292).

En consecuencia, en Marx y Engels se entiende que la mercantilización debe buscar su explicación en la producción e intercambio, y no así, en la superestructura, es decir, el ámbito cultural y político. Esta postura llevó a estudiar con un determinismo económico la sociedad, o en otras palabras, observar como el capital económico determina los otros tipos de capital social y capital cultural. Frente a esta postura economicista, es que el joven Marx a regañadientes acepta la ciencia económica para el estudio de la producción, acusando aquellos como el socialista utópico Proudhon “que ofrece una crítica falsa a la economía política porque sea la suya una economía ridícula” (Marx, 1987, p. 132).

En esa mirada, la tesis de la mercantilización debe priorizar su análisis en la estructura económica para explicar los efectos perversos que esta tiene en las relaciones sociales, así los sentimientos, las prácticas culturales e incluso la capacidad de agencia social de los individuos nada pueden ayudar a explicar frente al proceso de producción e intercambio. Así como, la ciencia de la economía domina a Marx, los conceptos de capital, mercancía, valor, utilidad y su inclusión de conceptos como modo de producción, plusvalía y fuerzas productivas van a configurar la malla conceptual para explicar la tesis de la mercantilización, que perdura hasta la actualidad con diferentes matices, pero con el mismo ímpetu economicista e incluso con la misma arrogancia que caracteriza el manejo abstracto y matemático de las preposiciones de la economía política. No es de extrañar que testimonios como, el del anarquista Pierre-Joseph Proudhon, ven en Marx, un economicista, paradójicamente acusándolo de ser el nuevo Lutero de la economía política.

Es el deber de todo socialista conservar aun por algún tiempo la forma antigua o dubitativa, en una palabra, profeso con el público un anti dogmatismo económico casi absoluto. Busquemos juntos, si usted quiere, las leyes de la sociedad; las formas en que esas leyes se realizan, el proceso según el cual llegamos a descubrirlas; pero ¡por Dios!, después de haber derribado todos los dogmatismos, no pensemos a priori en adoctrinar al pueblo a nuestra vez, no caigamos en la contradicción de su compatriota Martin Lutero, quién después de haber derribado la teología católica, se consagró de inmediato, con la ayuda de excomuniones y anatemas, a fundar una teología protestante (Proudhon, 1846 *apud* Marx, 1987, p. 128).

En el fondo, desde nuestra óptica, la postura de la economía política de Adam Smith, David Ricardo y el propio Karl Marx está fundamentada en una abstracción lógica, racional y matemática. En esa lectura, el individuo tiene un papel preponderante, y a partir de proposiciones matemáticas se quiere descubrir cómo opera el organismo vivo del mercado. Para Dumont (1982) esto es igualmente bastante claro ya que la “valoración del hombre como individuo está en la raíz de la teoría del valor-trabajo, tanto en el propio Marx como en Smith y Ricardo; de hecho, explica que Marx acepte las preposiciones o el marco de Ricardo. Al mismo tiempo la teoría de valor-trabajo presupone que la producción está separada del cambio, de la distribución, etc., en cuanto esencia de la economía, de la riqueza, o del movimiento de la propiedad privada” (Dumont, 1982, p. 208).

En la teoría del valor-trabajo que explica la mercantilización de las relaciones humanas Marx tiene que usar la teoría económica del siglo XIX, una “teoría [que] consiste en la aplicación del cálculo diferencial a los conocidos conceptos de riqueza, utilidad, valor, demanda, oferta, capital, interés, trabajo, y todos los demás conceptos cuantitativos que pertenecen a las operaciones cotidianas de la industria” (Jevons, 1998, p. 68). En esa medida, la economía funda las bases para su dominio en la tesis de la mercantilización, y como diría Pierre Bourdieu “la ciencia que llamamos “economía” descansa en una abstracción originaria, consistente en disociar una categoría particular de prácticas -o una dimensión particular de cualquier práctica- del orden social en que está inmersa toda práctica humana. (Bourdieu, 2008, p. 15). Una abstracción racional que incluso buscar medir los sentimientos de los hombres para saber los efectos cuantitativos de los sentimientos y como tenemos que estimar sus cantidades relativas.

En esa medida, el pensamiento del siglo XIX sobre la mercantilización estaba asociado a un modelo de abstracción racional del intercambio, la expansión del dinero y el lucro. En ese contexto histórico, el estudio del proceso de mercantilización o monetización, “dominó la imaginación de los teóricos sociales del siglo XIX y de principios del siglo XX. Profundamente preocupados por un mercado en permanente expansión que invadía y absorbía de una manera implacable todos los espacios sociales” (Zelizer, 2011, p. 19). Así pues, pensadores, como, Weber, Durkheim, Simmel, Polanyi, Lenin y Habermas verían en el mercado o el intercambio

de mercancías, el proceso de mercantilización de la vida social moderna como se verá a continuación.

2.3 LA SOCIOLOGÍA CLÁSICA Y LA MERCANTILIZACIÓN

La teoría sociológica de inicios del siglo XX siguió con la idea de que el mercado es una estructura independiente de las relaciones sociales como se presenta en una breve revisión de las consideraciones de la sociología de Max Weber, Emile Durkheim y Georg Simmel. Es evidente que el término mercantilización tampoco fue una categoría dominante en la sociología clásica, sin embargo, es bastante claro que en estos tres autores se reconozca como un hecho sociológico que las relaciones sociales o la estructura social está desarraigada por el mercado o el intercambio de mercancías y dinero.

Como hasta ahora se ha presentado la tesis de la mercantilización está relacionado con la teoría del valor-trabajo de Karl Marx y la economía política clásica, que en el caso de Marx se concentró en su extenso manuscrito sobre la *Contribución a la crítica de la economía política* escrita entre 1861-1863, cuyo producto son los cuatro tomos del *Capital*. Una tarea difícil de explicar y resumir puesto que esta absorbió la vida del socialista científico. Llegando incluso a declarar en una carta dirigida a Engels – mientras escribía *Las Teorías de la Plusvalía* - que “a la vista de cuanto llevo escrito me doy cuenta de que he tenido que construir también la parte histórica a base de materiales a veces totalmente desconocidos” (Marx, 1980, p. 12). En este contexto, como respuesta a la ciencia de la economía política la nascente sociología moderna pondría interés en las consecuencias sociales y culturales de la dominación del mercado sobre las relaciones sociales. En general, la sociología criticará a la economía política su pretensión positivista y rechazará la idea de que los modelos del análisis económico son naturales y orgánicos a la sociedad.

De hecho, una de las premisas metodológicas de Durkheim (2001), en *Las reglas del método sociológico* es cuestionar o tener “prudencia práctica” respecto de las preposiciones de la economía política. Para Durkheim la economía política crea “preceptos prácticos disfrazados” que no explica la sustancia de los hechos económicos y solamente consigue armar un número determinado de posibilidades. “En consecuencia, la materia de la economía política, así comprendida, está hecha

no de realidades que puedan señalarse con el dedo, sino de simples posibilidades, de puras concepciones del espíritu: a saber, de los hechos que el economista concibe en relación con el fin considerado, y tal como él los concibe” (Durkheim, 2001, p. 64). Por esta razón, Durkheim (2001) enfatiza, por ejemplo, la idea de que el mercado dominado por las leyes de la oferta y la demanda “nunca se ha establecido inductivamente, como expresión de la realidad económica. Jamás ninguna experiencia, ninguna comparación metódica ha sido instituida para establecer que, de hecho, las relaciones económicas proceden de acuerdo con esta ley” (Durkheim, 2001, p. 67).

En ese análisis, se colige que Durkheim considera el mercado como un hecho social, y que su funcionamiento debía indagarse mediante la investigación sociológica y no en la filosofía económica. En efecto, Durkheim (2001), desconsidera la teoría del valor de la economía política asumiendo que esta no explica todos los hechos económicos que existen en la sociedad:

El economista se contenta con concentrarse, con tomar conciencia de la idea que se hace del valor, es decir, de un objeto susceptible de intercambiarse; advierte que implica la idea de lo útil, la de lo raro, etcétera, y con esos productos de su análisis construye su definición. Sin duda, la confirma con algunos ejemplos. Pero cuando se piensa en los hechos innumerables de los cuales debe rendir cuenta semejante teoría ¿cómo prestar el menor valor demostrativo a los hechos, necesariamente muy raros, que son así citados al azar de la sugestión? (Durkheim, 2001, p. 66).

Fue también relevante para Durkheim en *Sociology and Philosophy* (2010), afirmar que la antigua teoría de la economía, según la cual había valores objetivos inherentes a las cosas e independientes de nuestras mentes, ya no tiene muchos defensores en la actualidad. En ese orden de ideas, la sociología asumirá su papel de ciencia para dar elementos innovadores para comprender la vida económica y el proceso de expansión del mercado.

Ahora, si bien, Durkheim, no hace una referencia concreta al proceso de mercantilización - por lo contrario, como es bien sabido, Durkheim procuró en su sociología la indagación objetiva del *orden social* – asumiría una conclusión sorprendentemente cercana a la diseñada por Karl Marx sobre los efectos sociales que tiene el proceso de producción que domina el trabajo humano. En su obra, *La División del Trabajo Social*, Durkheim plantearía, que la separación de las relaciones sociales por expansión del mercado y la gran industria son formas patológicas o

anormales de la división del trabajo. De acuerdo al sociólogo francés cuando el mercado se expande de manera ilimitada, sin ningún tipo de control institucional significa que la división social del trabajo entra en un estado de anomia produciendo perturbaciones en las funciones económicas.

Resulta que cada industria produce para los consumidores que se encuentran dispersos sobre toda la superficie del país o incluso del mundo entero. El contacto no es ya, pues, suficiente. El productor ya no puede abarcar el mercado con la vista ni incluso con el pensamiento; ya no puede representarse los límites, puesto que es, por así decirlo, ilimitado. Por consecuencia, la producción carece de freno y de regla; no puede más que tantear al azar, y, en el transcurso de esos tanteos, es inevitable que la medida se sobrepase, tanto en un sentido como en el otro. De ahí esas crisis que perturban periódicamente las funciones económicas. El aumento de esas crisis locales y restringidas, como son las quiebras, constituye realmente un efecto de esta misma causa (Durkheim, 2001, p. 387).

Por este motivo, la anomia en la división social del trabajo es “una amenaza para la cohesión social, debida al exceso de la especialización” (Durkheim, 1999, p. 381). Por consiguiente, se puede decir que también en Durkheim encontramos la tesis que señala que las relaciones humanas son desarraigadas por el mercado. Esta separación entre la sociedad y el mercado está prevista para el fundador de la sociología en “la división del trabajo [que] no produce la solidaridad, es que las relaciones de los órganos no se hallan reglamentadas; es que se encuentran en un estado de anomia” (Durkheim, 1999, p. 385). En este análisis, el mercado se vuelve ilimitado, y la producción no puede ser controlada y esto tiene efectos inevitables en la sociedad.

La mercantilización o el *mercado ilimitado* término usado por Durkheim, no respeta la vialidad de los contratos para el buen funcionamiento del mismo. Es decir, como recuerda Raud-Matteddi (2005), el mercado para su correcto funcionamiento necesita de la viabilidad del contrato que depende de la existencia de un fondo institucional compuesto por la tradición, la moral, y el derecho, que serían las bases de la sociología económica de Durkheim. Sin este contexto institucional los seres humanos son simples “ruedas” del sistema que sustenta la sociedad de mercado ilimitado.

Sin embargo, el sociólogo francés es optimista frente a la mercantilización o el mercado ilimitado, puesto que para llegar a un punto donde la moral y el derecho

ya no sean necesarias para regular el mercado tendría que “agotarse la fuente misma de la vida social, pues el mal no amenaza tan sólo a las funciones económicas, sino a todas las funciones sociales, por elevadas que se encuentren” (Durkheim, 1999, p. 389). De ahí, talvez se explique la predilección política que Durkheim tenía respecto del socialismo, que no estaba lejos de pensar en la “socialización de las fuerzas económicas” (Steiner, 2005). Por ello, también es posible que su discípulo más próximo, su sobrino Marcel Mauss, se convertiría en uno de los más conocidos antropólogos defensores de que el mercado aún tiene en la moral la base para una ley de la hospitalidad (Mauss, 1979, p. 263). En términos de Mauss (1979), todavía estamos lejos de ese constante y glacial cálculo utilitario del mercado. Para el antropólogo económico el hombre económico calculador es la evidencia próxima o futura de la mercantilización.

Son nuestras sociedades occidentales las que han hecho, muy recientemente, del hombre «un animal económico», pero todavía no somos todos seres de este tipo. En nuestras masas y nuestras élites, es costumbre normal el gasto puro e irracional y todavía es la característica de algunos fósiles de nuestra nobleza. El homo economicus no es nuestro antepasado, es nuestro porvenir, al igual que el hombre de la moral y del deber, al igual que el hombre de ciencia y de razón. El hombre, durante mucho tiempo ha sido otra cosa. Hace sólo poco tiempo que es una máquina complicada con una máquina de calcular (Mauss, 1979, p. 263).

En esa perspectiva, en la mirada de Richard Swedberg (2009), si bien Durkheim está más interesado en temas como la moralidad y la religión, también le importa los efectos sociales de la economía moderna. Así como Simmel que se interesó por los efectos culturales del dinero en las sociedades de mercado.

Dentro las generalizaciones anteriores, se entiende que Simmel estudia la economía monetaria dentro del mercado como algo objetivo, impersonal y técnico. Más aun, critica el análisis de la economía política puesto que “el hecho de que dos seres humanos intercambien el producto de su trabajo no es solamente algo perteneciente a la economía política, no existe en absoluto” (Simmel, 1976, p. 11). Por lo tanto, Simmel, escribiría uno de los mejores análisis sociológicos del intercambio en la vida moderna, fuera del economicismo de Marx y la economía política de Smith y Ricardo: *Filosofía del Dinero*, escrito en 1908, donde estudia la extraordinaria creación humana que es el sistema monetario.

En esta obra, *Filosofía del Dinero*, Simmel (1976) argumenta que la economía monetaria produce para el mercado, es decir, para consumidores desconocidos e indiferentes que tiene como único vínculo el dinero. Así la monetización crea personas despreocupadas por los individuos y menos dependientes de cada uno, diferenciándose de intercambios naturales y locales donde la preocupación por el otro era más que esencial. En la visión de Simmel el individuo no necesita de su contexto social y las relaciones personales para las transacciones pecuniarias.

El trabajador ya no se siente subordinado como persona, sino que solamente cede una prestación determinada –y determinada, precisamente, en razón del equivalente en dinero- que deja tanto más libre a la personalidad como tal cuanto más objetiva, impersonal y técnica es, bien aquella prestación, bien el tipo de actividad que desarrolla [...]. Para el director de la empresa, la economía monetaria dominante muestra el mismo resultado, ya que él produce ahora para el mercado, esto es, para consumidores completamente desconocidos e indiferentes que solamente tienen con él la relación pecuniaria. De esta manera, se objetiva la prestación y, así, ya no interviene en ella la personalidad haciendo a ésta independiente por completo (Simmel, 1976, p. 407).

Conviene destacar que, en el proceso de monetización en Simmel, el dinero tiene un atributo que acentúa las relaciones individuales de intercambio. Es ese “sentimiento de seguridad personal que ocasiona la posesión del dinero es seguramente la forma y expresión más concentradas y aguzadas de la confianza” (Simmel, 1976, p. 190). Este sentimiento de confianza crea un hombre más autónomo e independiente, diferente del *hombre entero* de la época medieval que no intercambiaba en una asociación de individuos (mercado) sino en una *comunidad de vida*⁹. Así en un pequeño ensayo sobre *El dinero en la cultura moderna*, Simmel defendería que “el dinero genera, por un lado, una impersonalidad del actuar económico, desconocido en el pasado y, por otro, una autonomía y una independencia de la persona igualmente fuertes” (Simmel, 2015, p. 49).

En consecuencia, la idea generalizada que se quiere mostrar aquí es que la civilización industrial creó una sociedad de mercado, una sociedad donde el “*Money is the secular God of the World*”, una expresión que Simmel recupera del poeta y dramaturgo alemán Hans Sachs. En esa visión, la vida social se independiza de las transacciones monetarias, es decir, las relaciones sociales son dominadas por el capital o por el dinero.

⁹ SIMMEL, G. *Psicologia do dinheiro e outros ensaios*. Lisboa: Texto & Grafia, 2015.

Para Simmel (1976), el dinero no sólo hace que las relaciones sociales sean más independientes, sino que hace que esta relación sean conexiones meramente monetarias. Así, para el sociólogo de origen alemán, el dinero o una economía monetaria tiene efecto destructivo en las relaciones sociales de antaño, la familia se ha convertido en casi nada más que una organización para la herencia. Y probablemente no existe asociación entre las personas que no incluye algún interés monetario.

De acuerdo con Sandro Segre (2008), el trabajo sociológico de Simmel y Weber se inspiró en una preocupación común por las consecuencias sociales y culturales de la modernización capitalista. Además, de una visión del capitalismo influenciada por Karl Marx. Para Segre (2008), de esta preocupación e influencia se deriva su concepción de los intercambios monetarios y de las asociaciones empresariales como promotores de la racionalización y, por tanto, constitutiva de las simbólicas relaciones sociales modernas, de ahí es que en sociología se hable de la racionalidad económica.

Así, en la economía hermenéutica¹⁰ de Max Weber, también encontramos referencias respecto de lo que aquí consideramos como la tesis de la mercantilización, en su corto capítulo sobre el mercado escrito en *Economía y Sociedad*, sostendría la idea de que el mercado es caracterizado por su impersonalidad, ya que su objetivo está simplemente orientado al intercambio. El mercado en la visión de Weber (2003), “es una relación asociativa con no-compañeros, esto es enemigos” (p. 422), es opuesta a toda relación comunitaria que presupone una confraternización, porque no es necesaria, puesto que esa lógica pertenece a tiempos de las economías agrarias autónomas. Sin embargo, Weber (2003), acepta que el mercado puede estar sujeto a un orden acordado autónomamente por las comunidades más diversas, particularmente asociaciones políticas y religiosas. Este orden acordado sirve como “protección” a las impersonales relaciones de intercambio entre sujetos desconocidos que entendería como burocratización o el papel del Estado en ese asunto. En ese argumento, como presentamos en la cita precedente para Max Weber el mercado es guiado por la acción racional enfocada en el interés de los individuos negando cualquier tipo de fraternidad o valor comunitario.

¹⁰ Ver: SWEDBERG, R. Max Weber's interpretive economic sociology. **American Behavioral Scientist**, v. 50, n. 8, p. 1035–1055, abr. 2007.

La comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar. No porque el mercado suponga una lucha entre los partícipes. Toda relación humana, incluso la más íntima, hasta la entrega personal más incondicionada, es, en algún sentido, de un carácter relativo, y puede significar una lucha con el compañero, quizá para la salvación de su alma. Sino porque es específicamente objetivo, orientado exclusivamente por el interés en los bienes de cambio. Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado y los intereses específicos del mercado; en cambio, éstos son las tentaciones específicas para todas ellas. (Weber, 2003, p. 420).

En síntesis, Weber (2003), demuestra que la sociedad tiene dos grandes fuerzas de racionalización: el ensanchamiento del mercado, por una parte, y la burocratización de la actividad de la comunidad por la otra. Así se puede decir que en Weber la tesis de la mercantilización está sustentada en la economía racional del mercado y la burocratización.

Dentro los procesos económicos racionales no se “conocen ninguna acepción de personas. Dominan entonces sobre la persona los intereses materiales. Nada sabe del honor” (Weber, 2003, p. 691). En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber sería contundente al afirmar como “la moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de su evolución; la separación de la economía doméstica y la industria (que hoy es un principio fundamental de la actual vida económica) y la consiguiente contabilidad racional” (Weber, 1969, p. 13). En ese marco, para la sociología económica de Weber (1997) esta separación de las economías domésticas y la industria produce una tensión entre la religión fraternal y la esfera económica¹¹. La esfera económica o la economía racional del capitalismo separa cualquier ética religiosa basada en la fraternidad.

Una economía racional es una organización funcional orientada para los precios monetarios que se originan en las luchas de intereses de los hombres en el mercado. El cálculo no es posible sin la estimativa en precios en dinero y, de ahí, sin luchas en el mercado. El dinero es el elemento más abstracto e impersonal que existe en la vida humana. Cuanto más el mundo de la economía capitalista moderna

¹¹ En su corto ensayo dentro de *Zwischenbetrachtung: teoría de las etapas y las direcciones de rechazo religioso del mundo* (1915).

sigue sus propias leyes inmanentes, tanto menos accesible es a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de fraternidad. Cuanto más racional, y por tanto impersonal, se torna el capitalismo, tanto más ocurre eso (Weber, 1997, p. 164).

Por fin, se podría decir que el siglo XX también inicia con un panorama de incerteza respecto de las consecuencias y los efectos de la sociedad del mercado para la vida social. Es en ese sentido, que encontramos una coincidencia analítica en Marx, Weber, Durkheim y Simmel sobre los efectos sociales y culturales de la mercantilización, lo cual primordialmente se resume en argumentar que la comunidad de mercado es independiente de la comunidad de la vida social en el siglo XX.

Posiblemente por esta razón florecieron alternativas políticas iniciadas por Robert Owen con el cooperativismo, Saint-Simón y su socialismo utópico o los falansterios de Charles Fourier que serían las ideas bases para el socialismo libertario (anarquismo). Ideas que en el fondo intentar “reparar” la separación entre relaciones sociales y el mercado, oponiéndose a las posturas racionalistas de la época, que incluso hasta el día de hoy repercuten como formas políticas para enfrentar el proceso de mercantilización.

Dentro del amplio campo político iniciado en el siglo XX, la postura que llevaría a retomar y actualizar la economía política de Marx, que es iniciada por el político e intelectual ruso, Vladímir Ilich Uliánov, más conocido como Lenin, que escribió el *Desarrollo del Capitalismo en Rusia*, en 1899, donde recupera la interpretación marxista del desarrollo económico; y cuyo análisis del mercado interior y la división social del trabajo llevaría a iniciar los debates de la mercantilización en las áreas rurales. Un análisis que se profundizará más adelante mediante el estudio de la mercantilización por la sociología agrícola.

Durante mediados de los años cincuenta del siglo XX se iniciaron importantes escuelas críticas de la teoría marxista, como bien representa la Escuela de Frankfurt en Alemania. Que tenía entre sus representantes más importantes a Jürgen Habermas, quien retoma el trabajo hecho por Marx y Weber¹². Además, Habermas elabora el significativo concepto de acción comunicativa, también con influencias del interaccionismo simbólico y el funcionalismo de Durkheim. En ese marco teórico, Habermas (1992), señala que la monetarización y la burocratización son los

¹² El mismo Habermas reconoce que Georg Luckás fue el primero en haber conectado la teoría de la racionalización de Weber con la economía política marxiana.

procesos principales que modifican la vida social, o cómo define Habermas el *mundo de la vida*.

Para Habermas (1992), el proceso de mercantilización, o como él se refiere de monetarización, es principalmente reproducido por la razón instrumental del Estado, y de esta manera, “surge un nuevo tipo de efectos cosificadores no específicamente derivables de las estructuras de clases” (p. 493). La razón instrumental del Estado al servicio del capital produce la colonización del mundo de la vida:

Ese mundo moderno de la vida, puesto inicialmente a disposición del mercado y del poder absolutista, va haciendo valer poco a poco sus propias pretensiones. A la postre, los medios como el dinero y el poder necesitan de un anclaje en un mundo moderno de la vida; sólo por esa vía puede el Estado burgués adquirir una legitimidad no parasitaria, acorde con el nivel de justificación moderno. Y al cabo, la única fuente de legitimación posible es el mundo de la vida estructuralmente diferenciado, y de ella dependen funcionalmente los Estados Modernos (Habermas, 1992, p. 507).

En pocas palabras, como resume de manera adecuada Krey (2002), la racionalidad instrumental se vuelve insubordinada al valor de la racionalidad, reemplazando el lenguaje, la persuasión y el discurso en las relaciones del mundo de la vida con dinero y poder, colonizando el mundo de la vida y haciendo que las personas y las comunidades existan por el bien de los sistemas”. En definitiva, para Habermas, el dinero y el poder son los principales medios para el proceso de mercantilización que permite “la progresiva desconexión de sistema y mundo de la vida es condición necesaria para el tránsito desde las sociedades de clases estratificadas del feudalismo europeo a las sociedades de clases económicas de la modernidad temprana” (Habermas, 1992, p. 402).

Consecutivamente, Karl Polanyi a mediados del siglo XX, en su *Sustento del Hombre* publicado en 1977, sostendría que la civilización industrial “ha cambiado la sensación de nuestro contacto con la naturaleza; y, lo que es más importante, ha creado nuevas relaciones interpersonales que reflejan fuerzas físicas y mentales, capaces de autodestruir la raza humana” (Polanyi, 1994, p. 65). Asimismo, el punto central de Polanyi, es que el rechaza la postura evolucionista de Lenin y descrea de las lecturas mecanicistas de Marx y la famosa secuencia de modos de producción. En *La Gran Transformación* publicada en 1944, demostraría que las relaciones sociales estaban incrustadas en la economía, “el descubrimiento más importante en

las recientes investigaciones históricas y antropológicas es que la economía del hombre, como regla, está arraigada en sus relaciones sociales” (Polanyi, 2000, p. 65). Esto significa, que las relaciones sociales determinan las actividades económicas y no por el contrario, pero para Polanyi históricamente este proceso ha sido modificado con el surgimiento de la revolución industrial.

Debido a que las actividades diarias del hombre han sido organizadas a través de mercados de varios tipos, basados en motivos puramente de beneficio, determinados por actitudes competitivas, y gobernados por una escala de valores utilitaria, la sociedad humana se ha convertido en un organismo que está en sus aspectos esenciales subordinada a los propósitos del lucro. (Polanyi, 1994, p. 62).

En la visión de Polanyi (1994, p. 63), “el siglo XIX que universalizó el mercado experimentó el determinismo económico en su vida diaria y se inclinó a presumir que tal determinismo era eterno y general”, por ello, se planteó estudiar tres principales formas de integración, la reciprocidad, la redistribución y el intercambio, que darían las bases para recuperar la idea de que aún las relaciones sociales están incrustadas en los fenómenos económicos, ideas recuperadas por lo que aquí se conoce como la nueva sociología económica.

En conclusión, en un intento por focalizar la sociología de la mercantilización recurrimos a la obra de Williams Collins, *A Commodified World?: Mapping the Limits of Capitalism* (2004), que considera que el estudio de la mercantilización llevó a entender a esta como intercambio de mercancías, proceso monetizado y que tiene como fin satisfacer el lucro del capitalista.

El término "tesis de mercantilización" se usa como una abreviatura para el proceso por el cual los bienes y servicios son cada vez más producidos y entregados por las empresas capitalistas para el intercambio monetizado con fines de beneficio. El trabajo mercantilizado, por lo tanto, se compone primero de bienes y servicios producidos para el intercambio; segundo de intercambio monetizado; y finalmente de intercambio monetizado con fines de lucro. Si falta alguno de estos componentes constituyentes, entonces la práctica económica no puede describirse como mercantilizada. (Williams, 2004, p, 14).

Además, la sociología que aquí describimos considera que la tesis de la mercantilización o monetización está cargada de efectos sociales y culturales para las relaciones sociales. La vida social es desarraigada de la esfera económica. Así la estructura social está dominada por una sociedad de mercado donde el individuo

pierde toda capacidad para incidir en el creciente mercado auto-regulado ese el “molino satánico” que aplasta a los hombres y los transforma en masa que tan dramáticamente cataloga Polanyi.

2.4 LA MERCANTILIZACIÓN EN VEBLÉN Y SOMBART

Anteriormente se presentó que la teoría sociológica asume que la mercantilización o la expansión del mercado desarraiga las relaciones sociales de su estructura y funcionamiento. En esa lectura, existe una separación entre el ámbito del mundo de la vida y la comunidad de mercado. Pero esa connotación parece adquirir una dirección diferente cuando revisamos la sociología económica de Werner Sombart y Thorstein Veblen que ven en los instintos, prácticas y costumbres la base de la constitución del mercado.

En esa línea, se recupera el marco teórico de estos dos autores que son poco conocidos en América Latina. Para Sombart (1863-1941) y Veblen (1857-1929), el capitalismo puede ser entendido como una relación entre economía y sociedad, entre espíritu e intercambio, entre instintos y lucro, y en definitiva entre cultura e industria. Por consiguiente, la meta de esta revisión teórica es para considerar lo que Wolfgang Streeck (2012), propone, volver a estudiar el capitalismo contemporáneo como economía negociada, donde economía y sociedad son partes inseparables del sustento del capitalismo de hoy.

Como bien señalan Grazia y Fulough (1996), Sombart y Veblen eran críticos mordaces de la sociedad burguesa en la constitución del desarrollo industrial. Por un lado, Veblen – uno de los primeros sociólogos norteamericanos - recordado por su obra *La teoría de la clase ociosa*, publicada en 1899, criticará de manera irónica y radical la forma en que se constituye la propiedad en la sociedad industrial. Para ese fin, hace un retrato de lo que él denomina como *clase ociosa*, una clase parasitaria del desarrollo industrial que tiene como característica contener “hábitos de vida depredadores” y “exenta de dedicarse, de modo habitual, al trabajo rutinario” (Veblen, 1951, p. 14).

Por otro lado, Sombart, diferente a Veblen, se interesó por el fenómeno histórico y espiritual del capitalismo, mostrando a lo largo de su labor académica como el espíritu burgués y el espíritu del empresario constituye la génesis del sistema económico moderno. En esa lectura, valores como la creencia en Jehová, la

mente calculadora, el afán de lucro, el amor, el lujo, el cambio en las relaciones entre los sexos forman el auge del régimen económico capitalista. Por esta razón, como se explica en adelante concordamos con el sociólogo portugués João Graça (1995) cuando afirma que “la clasificación de los instintos del que procede Veblen – instintos paternales, de trabajo y depredadores– puede de hecho ser considerado cuasi el exacto opuesto del esquema de Sombart” (Graça, 1995, p. 24-25, tradução nossa).

También se debe señalar como explica el más reciente revisor de Veblen, Stephen Edgell (2015), que el aporte intelectual a la caracterización de las etapas evolutivas de Veblen está bien documentado, a saber, de la influencia de Werner Sombart, en su comprensión de la historia económica. Veblen citó a Sombart ampliamente, y en su mayor parte positivamente, en sus propios libros como *The Theory of the Business Enterprise*, *The Instinct of Workmanship* y *The State of the Industrial Arts*.

En el pensamiento de Veblen se podría decir que los instintos forman parte importante de la mercantilización de la sociedad. Una idea que recupera del darwinismo social de Herbert Spencer que reflexiona a la economía como una ciencia evolutiva. En ese marco, en Veblen, encontramos dos formas de abordar el estudio de la relación entre los instintos y los hechos económicos. Primero, aquellos instintos que están inclinados a conseguir resultados que benefician el desarrollo del progreso técnico y social en general. Aquí Veblen, por ejemplo, cita a los instintos del trabajo eficaz (*instinct of workmanship*) como elementos de este desarrollo. Segundo, el instinto depredador (*predation*), por el contrario, que representa a “los hombres, que constituyen en estos casos la clase ociosa en proceso de incoación, tienen que estar habituados a infligir daños por la fuerza y mediante estratagemas” (Veblen, 2000, p. 10). Esta distinción posiblemente quede más clara cuando Veblen describe los conceptos del instinto de trabajo eficaz, como elemento para el desarrollo industrial, y el instinto depredador como constituyente de la clase ociosa que desincentiva el desarrollo productivo.

Por necesidad selectiva el hombre es un agente. Es, a su propio juicio, un centro que desarrolla una actividad impulsora -actividad «teológica»-. Es un agente que busca en cada acto la realización de algún fin concreto, objetivo e impersonal. Por el hecho de ser tal agente tiene gusto por el trabajo eficaz y disgusto por el esfuerzo fútil. Tiene un sentido del mérito de la utilidad (*serviceability*) o

eficiencia y del demérito de lo fútil, el despilfarro o la incapacidad. Se puede denominar a esta actividad o propensión «instinto del trabajo eficaz» (instinct of workmanship) [...]. Cuando la comunidad pasa del salvajismo pacífico a una fase de vida depredadora, cambian las condiciones de la emulación. Aumenta el alcance y la urgencia de las oportunidades y los incentivos de la emulación. La actividad de los hombres toma cada vez más el carácter de hazaña; y se hace cada vez más fácil y habitual la comparación valorativa de un cazador o guerrero con otro. Los trofeos -prueba tangible de las proezas -encuentran un lugar en los hábitos mentales de los hombres como accesorios que adornan la vida. El botín, los trofeos de la caza o de la razzia pasan a ser considerados como demostración de fuerza preeminente. La agresión se convierte en forma acreditada de acción y el botín sirve -prima facie -como prueba de una agresión afortunada. (Veblen, 2000, p. 18-20).

En ese cuadro, Veblen diferencia como el instinto del trabajo eficaz está relacionado con un estadio de la evolución que denomina “casi pacífico” un estadio que puede reflejarse como una comunidad industrial moderna y altamente organizada. En frente, por medio del instinto depredador esta una clase parasitaria: “La función de la clase ociosa en la evolución social consiste en retrasar el movimiento y en conservar lo anticuado” (Veblen, 2000, p. 211). En esa misma exposición, Veblen tiene un enfoque ético-moralista al referirse aquellos individuos que se desganan del trabajo eficaz, considerando que estos vuelven a estados primitivos de tipo depredador que sentencian el desarrollo industrial.

Es un hecho notorio que cuando los individuos e incluso grupos considerables de hombres se segregan de una cultura industrial elevada y quedan expuestos a un medio cultural inferior, a una situación económica de carácter más primitivo, dan enseguida muestras de reversión a las características espirituales que distinguen el tipo depredador; y parece probable que el tipo de europeo dólico-rubio posea una mayor facilidad de reversión a la barbarie que los otros elementos étnicos con los que está asociado en la cultura occidental. En la historia reciente de la migración y la colonización abundan ejemplos en pequeña escala de tal reversión (Veblen, 2000, p. 209-210).

Para Edgell (2015) este tipo de afirmaciones hacen pensar que el análisis de Veblen del aumento y la persistencia de hábitos e instituciones predatorias ha sido comparado con la contribución de Marx con más frecuencia que cualquier otro teórico social del capitalismo moderno, por la razón obvia de que se parece más a la teoría de Marx que a cualquier otro. En esa medida, el instinto depredador sería una base para sustentar los efectos sociales y culturales de la mercantilización porque está orientada a una apropiación bruta de la propiedad o de las mercancías.

Por lo tanto, la contribución de Veblen a nuestra comprensión del capitalismo contemporáneo se relaciona con su estabilidad más que con su transformación, con la cohesión de las relaciones de clase en lugar de con el conflicto de clases. El contraste entre Marx y Veblen posiblemente refleja los mundos muy diferentes de tiempo y espacio que habitaban; Marx en Europa durante un período de división de clases y revueltas revolucionarias, Veblen en América en un momento de individualismo triunfal, nacionalismo y relativa integración social. Parecería que la historia, en forma de éxito capitalista y fracaso socialista, ha reivindicado a Veblen, y no a Marx, hasta ahora (Edgell, 2015, p. 101).

Siendo las cosas así, resulta claro, que Veblen critica la teoría económica porque esta estudia el desarrollo económico como “una lucha de subsistencia”, cuando en realidad para Veblen es una “lucha por propiedad”. En el fondo Veblen cuestiona la visión de Adam Smith respecto de creer que el mercado es un organismo vivo propicio para el intercambio entre individuos cuya finalidad es la búsqueda de la armonía social. En palabras de Veblen, la teoría económica habla de una “lucha ulterior por la riqueza sobre esta nueva base industrial como de una competencia por el aumento de las comodidades de la vida, y primordialmente por el sensible aumento de las comodidades físicas que permite lograr el consumo de bienes” (Veblen, 2000, p. 28).

Para Veblen esa es una posición ingenua porque como ya se anunció Veblen está más preocupado en como los instintos orientan la formación económica, por consiguiente, la raíz del desarrollo económico para el sociólogo norteamericano se encuentra en la lucha por la posesión de la riqueza, que confiere honor; una distinción valorativa (*invidious distinction*). De ahí que el reconoce que sus esfuerzos académicos son por identificar el origen de la propiedad y los instintos depredadores de este desarrollo.

El presente estudio no se ocupa, por tanto, del comienzo de la indolencia ni del comienzo de la apropiación de artículos útiles para el consumo individual. De lo que se trata es, por una parte, del origen y naturaleza de una clase ociosa convencional, y por otra, de los comienzos de la propiedad individual como derecho convencional o pretensión considerada como equitativa” (Veblen, 2000, p. 25).

Para Veblen, el único enfoque del análisis del desarrollo económico es asumir que las economías evolucionan. De lo contrario, podemos describir la economía, pero no tenemos una teoría efectiva del cambio y del desarrollo. En otras palabras, se podría decir que el proceso de mercantilización debe ser entendido también como

un proceso evolutivo que depende principalmente de esa lucha entre el instinto depredador y el instinto de trabajo, que ciertamente estriba por el contexto cultural de la sociedad que posibilita uno u otro instinto. En la mirada de Heilbroner (1996) la economía para Veblen tenía poco parentesco con los esfuerzos de los primeros economistas “así su investigación iniciaba no con la pieza económica, y si con los actores, no con la trama, sino con el completo conjunto de costumbres que resultaban en este tipo particular de pieza llama sistema de negocios” (Heilbroner, 1996, p. 206). En definitiva, como refleja Edgell (2015), Veblen nos propone una teoría cultural de la persistencia del capitalismo y en suma de la mercantilización.

Diggins ha resumido correcta y cuidadosamente este rasgo central de la obra de Veblen como "la hegemonía cultural del capitalismo y el estigma social del trabajo" (1978, 105). Por lo tanto, se podría decir que la originalidad de la contribución de Veblen residía en su preocupación de teorizar la persistencia de un sistema defectuoso, mientras que otros que la consideraban de una manera similar sólo hablaban de su desaparición, y en otros, por su confianza en ideal del progreso veían en el capitalismo que las cosas sólo podían mejorar, no empeorar. En el proceso de avanzar en su análisis menos que halagador del capitalismo moderno (americano), Veblen logró el estatus de capitán de la desmitificación de los frágiles fundamentos de las nociones ampliamente representadas en que la competencia era natural y de que el progreso capitalista era inevitable. (Edgell, 2015, p. 119-120, tradução nossa).

En una perspectiva diferente, Sombart, atribuiría al *espíritu* de la clase ociosa - la burguesía y el empresario capitalista - los elementos para comprender el auge del capitalismo moderno. Sin embargo, Veblen y Sombart – a nuestra consideración - coinciden en un punto que parece central en su sociología económica. Y es el hecho de que comparten la idea de que factores psíquicos, impulsos interiores e instintos naturales de los individuos orientan el desarrollo económico de la sociedad. Sombart explica mejor este punto en su libro *El Burgues* publicado en 1913 cuando reafirma la relación entre el espíritu humano y la actividad económica.

La intervención de factores espirituales o psíquicos en la vida económica es tan evidente que negarlo equivaldría a no reconocer que las aspiraciones humanas en general se apoyan en un sustrato psíquico. La actividad económica, como cualquier otra actividad humana, sólo se manifiesta cuando el espíritu humano entra en contacto con el mundo exterior y actúa sobre el [...]. En lenguaje metafórico podríamos hablar de la vida económica como compuesta de un cuerpo y de un alma (Sombart, 1972, p. 13).

De este modo, se encuentra en Sombart un hereje de la cientificidad de las ciencias sociales de su época, distinta de la tradición de Comte y Durkheim, y al igual que Veblen, ven en la mentalidad del empresario y el burgués el devenir del progreso económico. Incluso reconociendo que hallar esta mentalidad es una tarea compleja, ya que el capitalismo tiene un carácter múltiple, confuso y encadenado de casualidades. En su obra maestra el *Apogeo del Capitalismo Moderno*, publicada en 1902, Sombart considera tres aspectos que pueden apreciarse en toda economía: *el espíritu, el orden y la técnica*. Estudia estos tres elementos en la vida económica del siglo XIX y los comienzos del siglo XX. Según Parsons (1928), el sociólogo alemán enfatizó más en el concepto de *espíritu* puesto que para él ahí se halla la fuerza motriz fundamental del desarrollo económico y social.

Una pregunta que provocó la imaginación de Werner Sombart en los inicios de su fructífero trabajo histórico, visaba en responder ¿Cuáles son los cambios producidos en la mentalidad económica del siglo XIX? o, en otras palabras, que caracteriza el espíritu capitalista de nuestros días y en que difiere el capitalista moderno del antiguo burgués. Esta pregunta llevó a Sombart a elaborar su marco teórico para reconstruir las fases históricas de la mentalidad económica del capitalismo.

Es así que parafraseando a Sombart la expansión del mercado capitalista que aquí consideramos como mercantilización está estrechamente relacionado con el *espíritu*, esa fuerza motora del capitalismo. “El espíritu económico, el cual comprende el conjunto de facultades y actividades psíquicas que intervienen en la vida económica: manifestaciones de la inteligencia, rasgos de carácter, fines y tendencias, juicios de valor y principios que determinan y regulan la conducta del hombre económico” (Sombart, 1972, p. 13). En esa lectura, para Sombart (1958) el capitalismo no solamente se origina por la expansión geográfica de los mercados o por la apertura de las colonias del siglo XIX – como sostenía Marx y Weber -. Al mismo tiempo rechaza la idea que el capitalismo produce para un circuito desconocido de consumidores. “Esta dirección, que han tomado hoy los pensamientos de casi todos los historiadores de la economía, me parece fatal. Pues como ya he dicho, en ella la investigación camina por una vía muerta” (Sombart, 1958, p. 151).

En fin, a diferencia de Marx que advertía que la mercantilización es un proceso donde los individuos no influían en la producción de mercancías. Y donde

los individuos son meras cosas como una silla o un telar. Para Sombart – también Veblen - vemos a sujetos conscientes que están orientados por una mentalidad plagada de aspiraciones, motivaciones y juicios que posibilita el proceso de producción de mercancías y así el dominio del capital sobre el trabajo humano. De ahí que en términos de Sombart (1946), “sería un imperdonable error admitir que en este mundo mecanizado la significación de la personalidad humana queda disminuida. Exactamente ocurre lo contrario; la significación del hombre, naturalmente del prominente, es hoy mayor que en la vida económica” (1946, p. 54). Por lo tanto, diferente del marxismo y la economía política clásica, que ven la base del capitalismo en los factores de producción, Sombart lo encuentra en el espíritu del empresario capitalista:

La fuerza impulsora en la economía capitalista moderna es, por tanto, el empresario capitalista y sólo él. Sin él no se hace nada. Él es, por consiguiente, la única fuerza productora, o sea la fuerza realizadora, creadora, como se deduce inmediatamente de sus funciones. Todos los restantes factores de producción, trabajo y capital, se encuentran en una relación de dependencia frente a él, adquieren vida por su acción creadora. También todos los inventos técnicos llegan a realizarse gracias a él (Sombart, 1946, p. 29).

Por consiguiente, en el enfoque de Sombart, el mercado capitalista es un espacio con sujetos conscientes, que poseen una “fuerza creadora de mercados”. El espíritu del apogeo del capitalismo moderno está en ese hecho, del surgimiento de un nuevo sujeto económico, que es el empresario capitalista, que tiene el objetivo de “reunir capital y trabajo, determinar la amplitud y tendencia de la producción, establecer un perfecto enlace entre ésta y el consumo” (Sombart, 1946, p. 94), por lo tanto, el capitalismo, es una economía de empresa donde “la explotación se verifica a riesgo del empresario, es decir, que este asume todas las pérdidas y todas las ganancias”(ídem.). En esa medida la producción de mercancías depende de este espíritu que tiene tres características extensamente estudiadas por Sombart: el afán de lucro, el individualismo y el racionalismo económico (mente calculadora)¹³.

¹³ Para Sombart (1931) el contenido de estas tres caracteres se describen así: a) El principio económico dominante es el afán de lucro “la peculiaridad de este principio lucrativo se manifiesta en la circunstancia de que bajo su dominio la finalidad inmediata de la actividad económica no es la satisfacción de necesidades de un hombre o de un grupo de hombres (como es siempre el caso en los sistemas económicos no capitalistas), sino exclusivamente el aumento de las posibilidades monetarias” (p. 50). b) El individualismo, “un estado de ánimo conforme al cual el individuo, como sujeto económico, se siente sólidamente afirmado sobre sí mismo. El individuo confía solamente en sí y en sus propias fuerzas. Su radio de acción se extiende hasta donde pueden alcanzar su voluntad y su capacidad de dominio, sin preocuparse para nada del bien o del mal que ello

Para sostener esa argumentación, Sombart propone que cualquier vida económica, y en particular, la vida capitalista tiene dos condiciones que establecen la existencia de su sistema. Una de estas premisas es de carácter subjetiva orientado al sujeto y la otra objetiva orientada al contexto.

La existencia del capitalismo está sujeto a determinadas premisas y condiciones. Nosotros distinguimos premisas subjetivas y condiciones objetivas de la producción capitalista. Denominamos premisas subjetivas a aquellas cualidades que debe poseer un sujeto económico a quien le está encomendada la organización de una empresa capitalista; condiciones objetivas son aquellas circunstancias que deben darse en el ambiente del sujeto económico para que este pueda realizar su misión (Sombart, 1941, p. 53).

De manera que para comprender nuestra tesis de la mercantilización este trabajo se enfoca en la condición subjetiva de la vida capitalista – los instintos de Veblen y el espíritu de Sombart – son las condiciones subjetivas del capitalismo. Es decir, en el *espíritu*, que en palabras de Sombart se resume en la *energía económica* de los sujetos económicos.

Una de las expresiones de este espíritu del sujeto económico se encuentra en el lujo, que es un elemento “que obedece a motivos egoístas y sirve para adornar la vida con vanas superfluidades” (Sombart, 1958, p. 88). Por ello en su libro *Lujo y Capitalismo*, Sombart (1958), expone como el lujo crea una serie de mercados que ayudaron al desarrollo económico capitalista. En esa medida, la mercantilización depende de este elemento tan personal e individual del espíritu humano, que apunta el camino para la investigación empírica.

En definitiva, para Sombart este principio de emprendedor comienza a dominar la vida económica “derriba las barreas de la economía meramente limitada a la satisfacción de las necesidades, economía basada en la solidaridad, mantenida siempre en equilibrio, estática feudal y artesana, y empuja a los hombres hacia la vorágine de la economía lucrativa” (Sombart, 1931, p. 79). Y como muestra la cita posterior en relación al lujo y la agricultura, el individuo que aspira al lujo u otros deseos del espíritu puede sembrar las semillas que producen el desarrollo

signifique para otras personas que participen en la vida económica. Su conducta es inflexible, despiadada” (p. 51). c) El tercer principio es el racionalismo económico, “es decir, la orientación fundamental de todas las medidas hacia la máxima eficiencia posible, se manifiesta en las organizaciones capitalistas de tres maneras: como sistematización del régimen económico, como manifestación de eficiencia en su sentido más estricto, como sujeción a exacto cálculo y medida” (p. 51)

capitalista, la constitución de industria y empresas, pero también de la misma mercantilización.

La influencia del lujo en la agricultura consiste, además en que mejora y refina la producción; lo cual aumenta los beneficios, y, por tanto, el valor de la tierra, obligando a los propietarios, no a constituir explotaciones capitalistas, pero si, al menos a impregnar la agricultura de espíritu capitalista, que rompe las antiguas formas de la agricultura feudal y favorece indirectamente el desenvolvimiento general del capitalismo” (Sombart, 1958, p. 174).

Más allá de este aspecto, se debe tener claro, que Sombart rechaza la idea largamente defendida de que existe un sólo espíritu que desarrollo el capitalismo, esa idea de que existe un sólo “hombre económico”. Para Sombart “el espíritu que domina a los sujetos económicos puede ser, y, de hecho, lo ha sido siempre, muy diverso” (Sombart, 1972, p. 14). Y esto se materializa por ejemplo cuando vemos que “el espíritu que anima a un moderno empresario norteamericano es distinto del que domina a un artesano de antaño y que en nuestros días existen diferencias considerables, desde el punto de vista de su actitud ante la vida económica, entre un tendero, un gran industrial y un banquero” (Sombart, 1972, p. 15). Al parecer Sombart comparte la idea filosófica de Nietzsche sobre la voluntad, la voluntad de poder es lo que mueve la conciencia de todos los hombres, una voluntad que para Sombart está presente en el pensamiento del espíritu del capitalismo¹⁴.

Por último, para Werner Sombart el capitalismo sólo puede ser entendido mirando a la historia¹⁵. Ya Talcott Parsons (1928)¹⁶ reconocía en Sombart uno de los principales intelectuales que se dedicó hacer una reinterpretación económica de la historia. Visto de esta forma, un elemento clave para comprender la tesis de la

¹⁴ Sombart distingue entre el espíritu del empresario y el espíritu del burgués. La codicia, el poder, su ánimo emprendedor son características del empresario. Respeto, el trabajo duro, son las espiritualidades del burgués. Por lo tanto, el espíritu de empresa aspira conquistar, el espíritu burgués (que es una construcción lógica de la historia) apuesta a ordenar y conservar. “De aquí que las virtudes que suelen adornar a los burgueses sean la laboriosidad, la ponderación, el ahorro, la economía, el respeto a la palabra dada. A esta disposición de ánimo perfectamente homogénea, integrada por el espíritu de empresa y por el espíritu burgués, la denominamos espíritu capitalista. Este espíritu es el que ha creado el capitalismo” (Sombart, 1931, p. 80-81).

¹⁵ Friedrich Engels decreto que era el único profesor alemán que comprendía *El Capital*. A Sombart se le debe la popularidad de la palabra capitalismo: *El Capitalismo Moderno* (Der modern Kapitalismus), apareció en seis volúmenes. Sombart proviene de lo que se conoce como la escuela historicista de economía, que sostiene que la historia es el principal elemento para comprender las cuestiones económicas. En ese marco, la presente tesis también sigue la tradición de la Escuela Alemana Historicista de la Economía, que ve como elementos para entender los hechos económicos, la reconstrucción histórica, de la cultura, la ética y la institucionalidad.

¹⁶ Sin embargo, Parsons deslegitima casi todos los argumentos de Sombart por considerarlos acientíficos: Para Cfr. PARSONS, T. “Capitalism” in recent German literature: Sombart and Weber. *Journal of Political Economy*, Chicago, v. 36, n. 6, p. 641–661, dez. 1928.

mercantilización es estudiar estas en sus determinaciones históricas. En opinión de Trigilia (2002), la teoría histórica sombartiana tiene como objetivo insertar la vida económica en el gran contexto de la existencia social humana. Para ello, consideraba necesario superar el debate entre la economía política neoclásica y el historicismo, es decir, entre la escuela "abstracto-teórica" y la escuela "empírico-histórica". La nueva "ciencia social de la vida económica" tenía así objetivos teóricos y buscaba contribuir a la explicación científica de los fenómenos económicos.

Así el trabajo académico de Sombart se centra en cuestionar la legitimidad de la economía política dominante, la economía clásica y la teoría de utilidad marginal para entender la vida económica desde su aparato teórico. *En el Apogeo del Capitalismo*, Sombart (1946), plantea su oposición frente a la economía política de Marx y todo aquello que pueda ser considerado como marxismo -una postura que se rescata como necesaria para entender la tesis de la mercantilización de nuestros días-. El argumento de Sombart (1946) es que Marx concibió una doctrina evolutiva del capitalismo (en los años 1840 a 1850), pero el capitalismo que estudió Marx era tan nuevo que era difícil determinar el proceso evolutivo que el capitalismo iba a seguir.

Desde este punto de vista, - si hemos de ser justos y leales con Marx – debemos considerar sus extraños y desacertados juicios sobre el aumento ilimitado de la productividad, sobre la “concentración” general de las empresas, sobre la inevitable bancarrota del edificio económico y muchas otras de sus enseñanzas y doctrinas. La naturaleza todavía indeterminada del capitalismo lo hacía apropiado para transformarse en el ejecutor de los deseos que llenaban el corazón de Marx. Precisamente, por eso, porque él le había asignado esta misión tan alta, la de extraer de sí mismo lo que él anhelaba con ardor, sintió amor en el fondo de su alma hacia el capitalismo. Marx ha adoptado – lo que nunca puede ser subrayado bastante- una posición positiva, de afirmación hacia todo lo que hay de esencial en el mundo capitalista (Sombart, 1946, p. 15).

Mediante esa ruptura con el marxismo, que es también la pretensión de nuestra tesis de la mercantilización, Sombart advierte que la ciencia económica en su generalidad no toma en cuenta las fuerzas históricas que determinan la vida económica hacen que simplemente su visión sea la de una economía abstracta vaciada de contextos culturales y sociales de la historia. Así en *Economic theory and*

economic history (1929)¹⁷, Sombart clarifica como las diferentes tradiciones de la economía simplemente se separaron de la esfera cultural.

Había las doctrinas de la economía política dominante - por un lado, la teoría clásica, por el otro, la teoría de la utilidad marginal. Ambos habían construido sistemas elaborados. Tampoco fue capaz de servir al historiador económico como guía. Ninguno de los dos puede ser considerado como perteneciente a las ciencias culturales. Representan más bien perversiones de las ciencias naturales. Se aplican a las cuestiones económicas extraídas de las ciencias naturales, y buscan principios económicos que tienen aplicabilidad universal y uniforme en cada variedad de condiciones. No toman en consideración las fuerzas históricas que afectan a la elaboración de los principios económicos, sino que se ocupan de los fenómenos económicos como si fueran sustancias como las que estudian los físicos, como si fueran partes de un sistema conexo y estuvieran sujetas al pasado a las mismas leyes que las gobiernan hoy y las gobernarán en el futuro. Un teórico económico de la vieja escuela había perdido todo sentido de la realidad histórica [...]. El historiador económico ha sido desafortunado en otro aspecto. La economía política tradicional, influida por las analogías derivadas de la ciencia física, confinó la ciencia económica a la teoría del equilibrio económico (Sombart, 2006, p. 118).

En ese marco, Sombart (2006) cuestiona los modelos económicos para comprender el capitalismo de su época, planteando incluso, que “la historia económica no ha tenido a su disposición un cuerpo de teoría construido para satisfacer sus necesidades especiales. Ha dependido de teorías originalmente formuladas en esferas extrañas de la cultura” (Sombart, 2006, p. 123).

Para concluir esta parte, tres aspectos quedan claros para entender la tesis de la mercantilización de los aportes de Veblen y Sombart. Primero, la expansión del mercado es un proceso evolutivo, dinámico y cambiante. Segundo, sin una necesaria consideración histórica cualquier análisis de la mercantilización solamente reproduce un camino muerto, como aquel modelo abstracto de la economía que sólo quiere mostrar lo que su modelo racional le dicte. Tercero, y el punto más importante, el individuo influye en la producción e intercambio de mercancías.

Ya Jevons (1998), incluso diría que son los sentimientos de los hombres que mueven las actividades económicas. Con la introducción a los conceptos de espíritu e instintos, Veblen y Sombart motivan a buscar la mercantilización en los mismos sujetos y su voluntad. Al mismo tiempo, ponen la señal de advertencia de que el

¹⁷ Uno de sus pocos ensayos en inglés, cabe resaltar que gran parte de los trabajos de Sombart no tienen una traducción al inglés.

espíritu es diverso, y Sombart y Veblen reconoce que el espíritu que analizan es del “alma europeo y norteamericano”. Por lo tanto, la tarea es reconocer cual es la voluntad que guía el desarrollo capitalista en nuestras sociedades andinas. Es nuestra labor buscar cual es el espíritu humano que moviliza la mercantilización de las comunidades. Así la mercantilización recupera su carácter sociológico puesto que indaga su génesis en la base cultural de la sociedad.

2.5 ANTI-MERCANTILIZACIÓN Y LA PERSPECTIVA CULTURAL DE LA MERCANTILIZACIÓN

Desde que Marx escribió, *El Capital*, hace más de un siglo y medio, la tesis de la mercantilización ha mantenido el discurso dominante de que el modo de producción capitalista transforma todo lo que puede en una mercancía. En este contexto, las mercancías se presentan como simples representaciones materiales. Innumerables autores guiados por esta tesis han denunciado desde diferentes disciplinas las consecuencias de la mercantilización para la vida social. En definitiva, han establecido una posición de lo que se podría denominar como una tesis de anti-mercantilización.

En ese marco, eminentes seguidores de la perspectiva teórica de Marx, como Georg Lukács (1984), que continuó las ideas sobre el fetichismo de las mercancías consideró a la mercantilización como el problema central de la sociedad capitalista en todos sus aspectos. Para el marxista inglés E. P. Thompson, quien cuestionó las posturas ortodoxas del marxismo, alertaba que la mercantilización, ese “diluvio universal del mercado” provocaría la destrucción de la economía moral, “el artífice de esta catástrofe será el hombre económico, ya sea bajo la forma del capitalista clásico avaricioso o bajo la del hombre económico rebelde de la tradición marxista ortodoxa” (Thompson, 1995, p. 27-28).

En una postura más contemporánea, autores como David Harvey (2010), ven en la producción de las mercancías el flujo del capitalismo que domina cada rincón de nuestras vidas, así como los demás bienes que necesitamos para la vida diaria. “Las vidas humanas son interrumpidas e incluso físicamente destruidas, carreras completas y logros de toda la vida se ponen en peligro, las creencias profundamente arraigadas son desafiadas, las psiques heridas y el respeto a la dignidad humana es descartado” (Harvey, 2010, p. 215).

También comparten esta visión, representantes de la antropología económica como Stephen Gudeman (2001), que observa en el mercado una esfera impersonal. En su libro *The Anthropology of Economy*, intenta mostrar que la lucha contra la mercantilización es posible a través de la construcción de nuevas identidades que permiten nuevas formas comunales, para así lograr un dialogo entre la comunidad y el mercado.

En resumen, la postura anti-mercantilización busca por un lado denunciar los efectos y consecuencias que este proceso tiene para la sociedad, pero también como identifica William Colins (2004) probar empíricamente que los espacios no mercantilizados son cuantitativamente superiores a los mercantilizados. Se debe cuestionar la “opinión generalizada que el intercambio monetizado motivado por el beneficio está reemplazando de manera lenta y constante las prácticas económicas no mercantilizadas” (Williams, 2004, p. 16).

En palabras de Harvey (2000), aún existen espacios de esperanza donde la mercantilización no ha fagocitado toda la vida social, por ello, para el capital político de este autor se debe buscar un “utopismo dialectico, la alternativa más obvia (a parte del abandono total de cualquier pretensión de utopismo del tipo que sea), es construir un utopismo explícitamente espacio-temporal” (Havey, 2000, p. 211).

En ese ambiente teórico de la anti-mercantilización que demuestra que este proceso aún mantiene la hipótesis de que la vida social esta subsumida por el mercado también se refleja en el campo político, y en la acción colectiva de los movimientos sociales. Como aquella histórica *Batalla de Seattle* en Estados Unidos, ejemplo característico de la lucha contra la mercantilización sustentaba en la ideología del neoliberalismo y el libre comercio. Sin embargo, así como en esta manifestación del año 1999, sus activistas entendían a partir de diferentes perspectivas políticas como enfrentar la expansión del mercado. Así también la tesis de la mercantilización empezó a tener diferentes maneras de comprender la relación entre vida social y mercado.

En ese marco, el discurso de la mercantilización que había sido construido dentro las ciencias sociales, adquirió un enfoque de sentido común ampliamente aceptado, que responde al hecho de que el mercado domina cada una de las facetas de la vida social. Es así que intentamos una búsqueda de una visión más compleja de la mercantilización, tratando de lograr, como diría Bourdieu, una ruptura epistemológica con la visión de sentido común de la pasión anti-mercantilista.

Parafraseando a Williams y Windebank (2003), la visión de sentido común de la mercantilización es un canon de sabiduría ampliamente aceptado, el proceso de mercantilización casi nunca es sometido a investigación crítica (Williams; Windebank, 2003, p. 24).

Así, cuando se habla de cuestionar la tesis de la mercantilización, los defensores o partidarios de la anti – mercantilización la perciben como una iniciativa negativa y perniciosa, pues tiene el riesgo de ampliar el imperialismo del dinero sobre la cultura. E interpelarla significaría que las prácticas y acciones están dirigidas apoyar al Dios mercado. Una acusación bastante popular que no permite nuevas evidencias sobre que acontece con la expansión del capitalismo.

Por ello, compartimos con Peter Jackson (1999) cuando precisa que hay que dar una respuesta más compleja cuando se habla de mercantilización “una respuesta más sutil a las complejidades culturales de la mercantilización, desafiando el lenguaje agudo y las suposiciones simplistas que subyacen a tales relatos, e inquietando algunas de sus aparentes certezas” (Jackson, 1999, p. 96).

De esta manera, para estudiar la tesis de la mercantilización es pertinente revisar la comprensión que se tiene del capitalismo de hoy en día. Como resume Hart (1982), los estudios contemporáneos del siglo XX respecto del surgimiento del capitalismo han intentado ser definidos mediante el concepto de la mercantilización - a falta de una mejor expresión -. Estudios que muestran que la mercantilización ha ido evolucionando para el crecimiento de la economía de mercado. Es por eso, que Hart (1982), recomienda que la mercantilización debería ser enmarcada en una comprensión de la evolución social humana, es decir, como un proceso que es siempre parcial y, por tanto, dialéctico. Una idea que es similar al postulado de la economía evolutiva de Veblen.

La idea central es que la mercantilización es sinónimo de un aspecto importante de la evolución de nuestra especie; Como tal tiene muchas manifestaciones concretas en nuestro pasado y presente y puede tomar varios cursos en el futuro. Desde este punto de vista, aunque estamos condenados a conceder a nuestros propios tiempos una gran importancia en cualquier intento de definición de la economía mercantilizada, sería erróneo, por ejemplo, permitir que el dominio histórico del mercado en el crecimiento de la sociedad civil influya en nuestra investigación de una manera demasiado unilateral (Hart, 1982, p. 40).

En esa misma línea, autores de la propia escuela marxista empiezan a pensar la mercantilización como una construcción social sustentada en el hecho de criticar el economicismo con el cual se hizo creer que Karl Marx introdujo el debate de la producción e intercambio de mercancías realizado en el siglo XIX¹⁸.

Para estudios más contemporáneos, autores como Robert Albritton (2012), afirman que si bien Marx, nunca uso la categoría de “mercantilización”, su teoría expresa bien el proceso al que se refiere, pero advierte que Marx evita el reduccionismo y el fundamentalismo de mercado. Para Albritton hoy en día, una parte importante de la tradición marxista critica que las economías reales están tan cerca de ser totalmente mercantilizadas, para este autor “casi todo el *mainstream* de los pensadores de la historia de la alta teoría económica ignoran el hecho de que la forma de la mercancía es una construcción social -una forma social que a menudo es objeto de intensa lucha-” (Albritton, 2012, p. 67).

Dentro de este orden de ideas, se puede inferir que existen problemas para tomar al pie de la letra el paradigma marxista respecto del proceso de mercantilización. Para Donald Lowe (1995), un antiguo leninista admite que la mercantilización se desarrolla en un terreno hegemónico ampliado de producción y consumo, que hace que sea abismalmente diferente al estudiado por Marx. En ese marco Lowe, identifica que la mercantilización va más allá del proceso de producción y consumo; y que las practicas discursivas de sus conceptos principales como valor de cambio responden a una simple lucha de significaciones.

Desde el punto de vista de la reestructuración del capitalismo tardío, vemos dos problemas en el paradigma marxista. Primero, ¿este paradigma estructural corresponde a la realidad del capitalismo tardío? Argumentaré que todos los significantes utilizados como medio de producción de valor de cambio -consumo, valor de uso, reproducción del trabajo- se desarrollan ahora dinámicamente en un terreno hegemónico ampliado de producción y consumo, convirtiéndose también en problemático. En segundo lugar, el paradigma de discurso / poder de Michel Foucault desenterró un complejo de prácticas discursivas en el siglo XIX que disputan la determinación estructural del paradigma marxista (Lowe, 1995, p. 8, tradução nossa).

¹⁸ Cuestionamos este animo marxista puesto que testimonios como el de su contemporáneo Proudhon, un representante del llamado socialismo utópico criticaría a Marx, su excesivo economicismo que le hace explícita en una carta enviada a este respondiendo a su crítica en Filosofía de la Miseria, por otro lado, Marx critica a Proudhon sus elementos poco economista para entender el desarrollo capitalista. (Marx, 1987, p. 128).

Para Lowe (1995) en su libro *The Body in Late-Capitalist USA* describe que nuestras vidas corporales están moldeadas por un complejo de prácticas diarias y continuas -como trabajamos, lo que compramos y consumimos- Lowe sostiene que esto es resultado de la mercantilización de nuestras prácticas sociales a finales del siglo XX. Lo realmente interesante de Lowe es que plantea que las necesidades del cuerpo son en realidad medios para la acumulación de capital. Lo que por supuesto complejiza más el debate de la mercantilización más allá de la producción.

Ahora, la segunda forma de estudiar la mercantilización en el siglo XX ha adquirido una perspectiva culturalista en especial desde la antropología económica, que configuro la idea de que la mercantilización es una construcción social. La relación entre cultura y mercantilización fue en un primer intento estudiada por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, mediante su conocida teoría sobre la industria cultural. El objetivo de esta perspectiva cultural quiere describir evidencias sociológicas y antropológicas de que el significado de los mercados es contingente y socialmente construido.

De esa relación entre economía y sociedad, surgen de las ciencias sociales dos autores, que son característicos de este tópico. Primero, Arjun Appadurai, que es más específico con el tema de la mercantilización. Segundo Stuart Hall, que estudia desde lo que se llama los estudios culturales la relación entre capitalismo y cultura, sin embargo, por ser una perspectiva que va más allá de la tesis de la mercantilización desconsideramos los aportes de este autor, teniendo en cuenta la gran influencia que ha tenido en la región andina¹⁹.

En el libro, *La vida social de las cosas* editado por Arjun Appadurai en 1986, se ofrece una perspectiva cultural de la circulación de mercancías en la vida económica. Así que aquí se asume este texto como fundacional para concebir la construcción social de la mercantilización. Puesto que para Appadurai, lo que crea la conexión entre intercambio y valor en la circulación de mercancías es la *política*, justificando la idea de que las mercancías al igual que las personas tienen vida social. Esto quiere decir que la mercantilización puede ser comprendida a partir del

¹⁹ En la Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, por influencia de Stuart Hall se creó un programa de estudios culturales, donde se estudia la relación entre la esfera cultural y el capitalismo. Llegando a influir en propuestas anti-economicistas como el *Sumak Kawsay*. Particularmente desconsideramos esta postura por considerar la propuesta de Hall para una sociedad “posmoderna”, hecho que lleva al debate clásico si las sociedades de América Latina superaron la fase de la modernización. Sin embargo, resaltamos la necesidad de la lectura de la mercantilización desde la postura de Hall desde una postura antidisciplinaria que rebasa las expectativas de esta investigación.

“deseo y la demanda, el sacrificio recíproco y el poder [que] interactúan para crear el valor económico en situaciones sociales específicas” (Appadurai, 1991, p. 19).

Para comprender mejor este punto, Appadurai recupera la discusión de la mercancía de Marx, mostrando que Marx de una manera ambigua buscaba ver a la mercancía en relación a sus valores sociales. El problema de esta ambigüedad está en el hecho de que, en el siglo XIX, la mercancía sólo podía concebirse en relación a los problemas de la producción. Por ello, la propuesta de Appadurai es que hay que apartarse del tema de la producción y centrarse en el intercambio. En esa medida, da un enfoque metodológico al fetichismo de las mercancías, señalando que “desde un punto de vista teórico los actores codifican la significación de las cosas, desde una perspectiva metodológica son las cosas-en-movimiento las que iluminan su contexto social y humano” (1991, p. 19). Esto significa que en las formas, usos y trayectorias de las mercancías encontraremos los significados sociales y culturales inscritos en ese proceso.

De esta manera seguir la trayectoria de las mercancías es observar a estas como *historias vitales*, a través de sus características socialmente relevantes para su intercambiabilidad pasada, presente y futura. Por consiguiente, es importante explorar las condiciones en las que se da el intercambio o lo que Appadurai llama, *regímenes de valor* en espacio y tiempo, que en última instancia representa el contexto de la intercambiabilidad de la mercancía.

Por ello, prefiero usar el término regímenes de valor, que no implica que todo acto de intercambio mercantil presuponga una completa comunión cultural de presuposiciones, sino que el grado de coherencia del valor puede variar grandemente de situación en situación y de mercancía en mercancía. Un régimen de valor, en este sentido, es consistente tanto con la comunión muy alta como con la muy baja de estándares entre las partes respecto de un intercambio mercantil particular. (APPADURAI, 1991, p. 30).

En ese sentido, se puede decir que el concepto de régimen de valor cuestiona la tendencia contemporánea que considera el mundo de las mercancías como inerte y mudo. Apertura la relación entre cultura y mercancías, puesto que el intercambio ya sea de mercancías e incluso dinero se da en un contexto social y cultural. Esta es una idea cercana al concepto de campo de Bourdieu, que en esencia recupera también el principio de que el proceso de intercambio de mercancías está relacionado con un espacio social donde existen otros tipos de capitales que influyen en las transacciones económicas como son el capital cultural y el capital social.

También, mediante su concepto de regímenes de valor, Appadurai, nos aparta del tema de la producción para centrarnos en el intercambio. Esto significa estudiar a la mercancía en un contexto social de intercambio que implica romper con la perspectiva marxista de la mercancía, dominada por la producción y retomar como ya vimos la *trayectoria total* de las mercancías.

De este modo, para Appadurai (1991), se cuestionan las respuestas puristas de la economía política, de creer que la mercancía es un producto destinado principalmente al mero intercambio mercantil donde este proceso es mecánico y asocial. Para Appadurai, “las mercancías son cosas que poseen un tipo particular de potencial social, que son discernibles de “productos”, “objetos”, “bienes”, “artefactos” y otros tipos de cosas (aunque sólo lo sean en ciertos aspectos y desde determinada perspectiva)” (1991, p. 21). Esta nueva definición de la mercancía recupera los valores sociales implicados en su intercambiabilidad.

En palabras de su colega Igor Kopytoff, que también enfatiza la definición de las mercancías en relación del intercambio define las mercancías como “un fenómeno cultural universal. Su existencia es concomitante a la existencia de transacciones que involucran el intercambio de cosas (objetos y servicios); el intercambio es un rasgo universal de la vida social humana y, de acuerdo con algunos teóricos, una característica que se halla en el núcleo de dicha vida” (KOPYTOFF, 1991, p. 94).

Por lo tanto, el mayor aporte de Appadurai y Kopytoff para la comprensión de la construcción social de la mercantilización es que la circulación de mercancías responde al contexto social y cultural en el que se desarrolla. De esta manera, las mercancías encuentran en el intercambio los valores sociales de su existencia, o como dice Appadurai “la idea de que las personas y las cosas no son categorías radicalmente distintas y que las transacciones que rodean a las cosas están investidas de las propiedades de las relaciones sociales” (Appadurai, 2006, p. 15).

Este enfoque cultural de la circulación de mercancías da una “nueva” comprensión o una definición más ampliada de la mercantilización, es decir “como el modo capitalista de mercantilización interactúa con un sinnúmero de formas sociales indígenas de mercantilización” (Appadurai, 2006, p. 15). En relación a esto Kopytoff es bastante más específico sobre el tema de la mercantilización: “La extensa mercantilización que asociamos con el capitalismo no es entonces una característica del capitalismo per se, sino de la tecnología del intercambio que, históricamente,

estuvo asociada con él y que estableció límites dramáticamente más amplios para la máxima mercantilización posible” (Kopytoff, 1991, p. 99).

Además, Kopytoff ofrece una estructura de análisis para la mercantilización a partir de su experiencia en la antropología económica, a este análisis denomina “las biografías de las cosas” que enseña un aspecto central del estudio de la mercantilización “tanto para la cultura como para el individuo, [es] librar una batalla con dos frentes: en contra de la mercantilización, en tanto instancia homogeneizadora de los valores de cambio, y en contra de la singularización absoluta de las cosas, tal como es su naturaleza”, una tarea que posteriormente será vista con la Nueva Sociología Económica, debate que es tema del próximo capítulo.

3 NUEVA SOCIOLOGIA ECONOMICA Y MERCANTILIZACIÓN

La Nueva Sociología Económica (NSE) está organizando contribuciones teóricas y metodológicas fundamentales para pensar un nuevo marco paradigmático de las ciencias sociales, consolidándose como un campo académico inclusivo y pluralista. De este modo, la NSE está representada en diferentes programas de investigación que acumulan conocimiento sobre esta área. Para Fligstein (2015), la NSE es uno de los campos centrales de la sociología actual y un movimiento intelectual con creciente notoriedad. Así en este fructífero campo académico se encuentran nuevas herramientas conceptuales para comprender el desarrollo del mercado, y más concretamente el fenómeno económico de la mercantilización.

En esa dirección, como sugiere Dan Wang (2012), tres autores se destacan por su influencia teórica y por tener el mayor número de apariciones en los planes de estudios donde se trabaja con la NSE: Mark Granovetter, Viviana Zelizer y Neil Fligstein que proporcionan el canon¹ de la NSE que se centra en dos tradiciones distintas a lo largo de estas más de tres décadas de productivo trabajo. Por un lado, una perspectiva de red relacional y por el otro, un enfoque cultural - político para comprender la base social de la actividad económica (Wang, 2012).

A esta tesis, interesa primeramente el enfoque cultural-político de la NSE para analizar la mercantilización, lo cual se representa en los innovadores trabajos de Viviana Zelizer y Neil Fligstein. Estos autores se destacan por su ruptura epistemológica con la sociología económica de Granovetter (1995) y otros sociólogos económicos que privilegiaron el análisis estructural de las redes sociales y la idea de que los individuos están guiados por una acción racional. Zelizer funda una sociología económica cultural que invita a estudiar el mercado fuera de esas ideas anticuadas y aparentes del “libre mercado” o “el anti mercado”. Ella propone de una manera impresionantemente convincente estudiar “de qué manera el conocimiento compartido y las relaciones interpersonales permean y conforman esos mundos tan impersonales de la producción, consumo, distribución y transferencia de activos” (Zelizer, 2015, p. 21). Y al otro lado, Fligstein (2001b, 2007, 2012), desarrolla una re-conceptualización de la teoría de campos para dar una lectura revitalizante al debate de estructura y agencia; que permite comprender

¹ Entendida en el sentido de preceptos o ideales a seguir.

como los actores hábiles contribuyen en la construcción de los mercados. De esta manera, los mercados son estructuras sociales que se tornan realidad, producen mundos estables y se transforman (Fligstein, 2001, p. 27).

El marco teórico de la presente investigación está centrado en estudiar la mercantilización desde la NSE. Esto significa estudiar la mercantilización como un fenómeno económico inmerso en relaciones sociales que están cargadas de significados y capacidades de los actores para construir ordenes sociales. Esta nueva aproximación del estudio de la mercantilización se hace a partir de dos conceptos teóricos que consideramos centrales de la NSE: Circuitos de comercio (Zelizer) y habilidad social (Fligstein). Esto en contraposición de aquella teoría sociológica y teoría económica que considera la mercantilización desarraigada de lazos sociales y culturales. Es decir, una separación entre la esfera económica y la esfera social, lo que lleva a comprender los actores como átomos independientes uno de otros.

Nuestro ímpetu es demostrar que existe una “mezcla” entre el mundo de la vida y el mundo del mercado, cuestionando así la tesis de la economía política marxista y las teorías sociológicas del siglo XX². Por tanto, comprendemos la mercantilización desde una variedad de lazos diferenciados entre los actores, y como éstos crean significados y actividades simbólicas que permean esta. Esa idea, permite la captura de nuevas evidencias empíricas de este proceso, y desarrollar nuevas preguntas que no se han hecho en el estudio de la mercantilización, en especial, por aquella sociología del desarrollo (Long, 2007). Al mismo tiempo, esto significa un ejercicio de teorización para romper con la rutina sociológica y la repetición desgastante de conceptos que no aportan nada nuevo al debate de la mercantilización.

En primer lugar, el lector encontrará en este capítulo II una breve introducción a la meta-disciplina de la NSE puesto que es sustancial ubicar el contexto teórico e histórico para la formación del marco teórico de Zelizer y Fligstein. En segundo lugar, se describe de manera general, la sociología económica cultural de Zelizer

² Sostengo la hipótesis de que la teoría marxista se ha convertido en el referente principal del estudio de la mercantilización en la región andina. Pensar que existen sociedades completamente mercantilizadas en la forma en la que pensó Marx, es pensar una mercantilización perfecta, con mercancías al igualmente perfectas vaciadas de cualquier condición social, moral o ética. Así la mercancía es una simple cosa en un espacio dominado por la producción. Una postura teórica difícil de comprobar empíricamente e incluso cuestionada por los propios neo-marxistas como se observó en el capítulo precedente.

para que el lector tenga una idea amplia del abordaje teórico de la autora. En tercer lugar, en un mismo ímpetu se presenta en términos generales la *teoría de campos* de Fligstein que permite dar forma al concepto de habilidad social, y su importancia para la observación de la mercantilización.

Debo advertir al lector que el concepto clave de la explicación de ese desarrollo teórico es la habilidad social, y el debate de la teoría de campos presentando aquí es para demostrar el “poder teórico” de este concepto. Por último, influidos por nuestra imaginación sociológica se presenta un cuadro teórico que resume lo que aquí denominamos como la perspectiva cultural y política del estudio de la mercantilización.

3.1 UNA BREVE INTRODUCCIÓN A LA NUEVA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA

La Nueva Sociología Económica es un movimiento intelectual de la sociología utilizada para repensar la economía, y en especial, los mercados. Sus contribuciones teóricas están presentes en los estudios clásicos de autores como Marx, Sombart, Polanyi, Durkheim, Weber, Pareto, Simmel, Schumpeter, Veblen entre otros, cuyos aspectos teóricos son resignificados por los seguidores de la sociología económica contemporánea. Para Swedberg, la NSE puede ser definida de modo conciso “como la aplicación de ideas, conceptos y métodos sociológicos a los fenómenos económicos” (Swedberg, 2004, p. 7).

El contexto histórico de la recuperación de estas viejas ideas de las ciencias sociales referente al estudio de los fenómenos económicos fue producto de un descontento generalizado por los proyectos sociológicos del estructural-funcionalismo de Talcott Parsons, que colocaba su énfasis en el consenso de valores y el equilibrio del sistema. Pero también fue fruto de la creciente interpelación hacia la teoría económica, que afirma que los individuos están atomizados y desarraigados de la estructura social. Para Swedberg (2003, p. 6), la NSE critica a los economistas ese imperialismo económico que quiere utilizar la “microeconomía a fin de explicar la emergencia y el funcionamiento de las instituciones económicas y sociales”. Esto significa en palabras de Steiner (2006), que para la economía neoclásica el mercado es una curva de demanda y oferta, resultante del comportamiento de los agentes cuyas relaciones están vaciadas de cualquier contenido social.

Así paradigmas económicos como la micro-economía, la Nueva Economía Institucional y la teoría de costos de transacción ven a los individuos des-inseridos de un contexto moral, ético, religioso o legal. Steiner (2006), llamaría a este proceso como una denuncia contra ese *ectoplasma* de la realidad social. En ese marco, la crítica a la teoría económica y la crisis del paradigma del estructural funcionalismo de la sociología norteamericana posibilitó una aproximación entre la sociología de inicio del siglo XX con el resurgimiento de la sociología económica contemporánea.

Esta aproximación es visible desde inicios de los años de 1980 en los trabajos de Harrison White (1981)³ y Mark Granovetter (1985). De hecho, el término “Nueva Sociología Económica” fue acuñado por Granovetter, en el año 1985, en una conferencia pronunciada en la Asociación Norte-americana de Sociología (ANS), en Washington D.C. El objetivo de esta conferencia fue justamente contrastar la moderna sociología económica con la “vieja sociología económica” de los años sesenta del siglo pasado, la cual estaba dominada por la sociología funcionalista de Parsons.

La década de los años de 1980 fueron fundamentales para el crecimiento fructífero de la NSE que consideró la investigación del mercado como su principal objeto de estudio. En ese sentido, para Swedberg (2001), en estos años aparecen en los Estados Unidos un cierto número de trabajos pioneros de la NSE. Uno de estos primeros envites fue el desarrollado por Harrison White (1981) en su artículo *Where do markets come from?*. El objetivo de White era mostrar el papel crítico que tenían las redes sociales y los lazos entre las empresas en los mercados de producción. Por ende, White, sería uno de los primeros sociólogos en retomar herramientas sociológicas para estudiar fenómenos económicos.

No obstante, el texto que marcó el inicio de una serie de amplios debates que formaron la creciente importancia de la NSE, fue el artículo de Mark Granovetter: *Acción Económica y Estructura Social: el problema de la incrustación* publicado en el año 1985, que instituyó el concepto de *embeddedness*, como el concepto fundador de la sociología económica contemporánea. Para, el sociólogo portugués, Rafael Marques (2003), el concepto de *embeddedness*, surge en un momento marcante de la NSE, “no tanto por tratarse de la primera contribución teórica relevante (que no lo es), sino, y sobre todo por significar que la nueva escuela asume una posición

³ Por cierto, Harrison White era un físico brillante reconvertido en una de las figuras centrales de la sociología del siglo XX (Swedberg, 2004).

diferenciada” (Marques, 2003, p. 4). Además de establecer una respuesta diferente a la explicación habitual de la acción económica que están inexorablemente regidas por el egoísmo calculador de la teoría económica (Zelizer, 2015).

En ese sentido, el espíritu de crítica hacia los postulados economicistas, para Richard Swedberg (2004), se reflejó igualmente en un aumento considerable de estudios en el marco de la NSE en Europa, y particularmente en Francia, donde sociólogos más conocidos como Pierre Bourdieu (2008a, 2008b), Luc Boltanski y Eve Chiapello (2002) y Michel Callon (1998), han discutido cuestiones económicas en sus trabajos cuestionando los modelos de acción racional de la economía. Asimismo, Jean Louis Laville (2006), es considerado parte de la NSE francesa con su aporte dentro del marco teórico de la economía social y solidaria. En la actualidad observamos que se puede encontrar diferentes referencias de la NSE en países como China, Rusia, Alemania, Portugal, España Inglaterra, en América Latina, países como Argentina, Chile y Brasil, donde la NSE ha fundado diferentes programas de investigación que permiten afianzar el avance teórico de la nueva disciplina.

En suma, la idea básica que se tiene hoy en día de la NSE es que está es una meta-disciplina que estudia el mercado y los fenómenos económicos a través de sus diferentes formas de inserción social. Para Fligstein (2015), el campo de la NSE ha ido literalmente de ninguna parte a ser uno de los campos centrales en la sociología, estudiando nociones múltiples de incrustación o inserción para estudiar la vida económica. En esa medida, se ha reconocido tres tipos de inserción a lo largo de la historia académica de la NSE: La inserción estructural, la inserción cultural-cognitivo y la inserción política. La primera inserción que es de índole estructural es aquella representada en los estudios de análisis de redes sociales (*network analysis*), donde se hallan autores como Harrison White (2002), Joel Podolny (1993), Ronald Burt (1992), y sin duda el más conocido es el de Mark Granovetter que adquirió una transcendental notoriedad e importancia llegando incluso a ser nominado varias veces para el premio nobel de Economía.

En líneas generales, la inserción social de la NSE está representada en el concepto de *embeddedness*, que en español aparece como incrustación, inserción o enraizamiento. Para autores como Guillén *et al.* (2002, p. 4), el concepto de *embeddedness* fue inicialmente presentada por Clifford Geertz en *Peddlers and Princes* (1963), como un concepto relacional. Posteriormente sería transformado por

Granovetter (1985) por influencia del antropólogo Karl Polanyi. Sin embargo, Beckert (2007), sostendría que Granovetter utilizó de una manera incongruente el concepto de Polanyi⁴. Más allá de estas apreciaciones históricas y debates, el concepto de *embeddedness* sostiene que la mayor parte del comportamiento económico está profundamente inmerso en redes de relaciones interpersonales.

A este respecto, el enfoque de Granovetter denominado como análisis estructural de las redes sociales asume que la acción racional de los individuos está inmersa en una estructura social. En esa medida, la inserción estructural de la NSE estudia las relaciones mercantiles y económicas sobre la base del estudio de redes sociales (Steiner, 2004). Por ello, Granovetter ya en sus iniciales trabajos académicos como *Getting a Job: A Study of Contacts and Careers*, escrito en 1974 demostraría como las relaciones de amistad y de la familia intervienen de manera decisiva en la búsqueda de empleo, demostrando la importancia de los contactos para conseguir un puesto de trabajo⁵.

En esa línea Swedberg (2001), resalta que el concepto de *embeddedness* también concierne a un segundo concepto fundamental de Granovetter: Construcción social de la vida económica, que “es una de las dos proposiciones sociológicas fundamentales de su reflexión en sociología económica, paralelamente al concepto de *embeddedness*” (Swedberg, 2001, p. 13). De igual manera, Wilkinson (2008), reafirma que Granovetter estaba ligado en la tradición sociológica del constructivismo social y que se identifica en su producción académica.

[El texto] *Economic Institutions as Social Constructions* (1991), desarrolla el enfoque de redes sociales, situando estas en la tradición sociológica más amplia del constructivismo social [...]. En el artículo *The Strength of Weak Ties* (1982), Granovetter introduce un concepto nuevo en relación a redes sociales al destacar el papel clave de los actores situados en los puntos de interconexión entre

⁴ Para Becker el concepto de *embeddedness* difiere fundamentalmente del significado del término en la obra de Karl Polanyi, porque en realidad el debate de Granovetter se centró en la competencia a otros dos conceptos de la sociología de la acción. entre dos conceptos competitivos de la acción en sociología: por un lado, el "concepto de acción subsocializado", incorporado de la economía, que ve a los actores como aislados Y, por otro lado, el "concepto sobresocializado de la acción", que representa el comportamiento de los actores como totalmente controlado por las normas sociales en las que se han socializado (Becker, 2007, p. 8).

⁵ Esta obra es la tesis doctoral de Granovetter cuyo objetivo se puede resumir en la siguiente cita: “Los contactos personales son de suma importancia para conectar a las personas con el empleo. Mejores puestos de trabajo se encuentran a través de contactos. Y los mejores puestos de trabajo, los de mayor paga y prestigio, que ofrecen mayor satisfacción a los que están en ellos, son los más aptos para ser llenados de esta manera. Con algunas excepciones, aquellos que no encuentran trabajo a través de contactos personales, hubieran querido hacerlo, pero fueron impedidos por factores "estructurales". (Granovetter, 1995, p. 22).

diferentes redes: El caso más famoso, es el papel de Insull, el socio de Edison en la articulación de las redes que determinan el formato de la industria de electricidad en los Estados Unidos (Wilkinson, 2002, p. 808).

Por consiguiente, se puede reconocer en el abordaje de Granovetter una ruptura con los extremos de las visiones sub-socializada y sobre-socializada de las ciencias sociales. Entendiendo el enfoque sub-socializado como aquella atomización del individuo resultado de la estricta persecución utilitaria del interés propio como es formulada por la teoría económica clásica y neoclásica. Y sobre-socializada, del hecho de que las pautas de conducta han sido internalizadas de modo que las relaciones sociales existentes sólo tienen efectos periféricos en la conducta – como desarrolla el estructuralismo funcionalista de Parsons. (Granovetter, 2007).

En definitiva, este último argumento hace que la NSE piensa que la idea de actores motivados simplemente por una acción racional y desarraigados de su estructura social es una falacia. Como diría Baker (1984), incluso en la bolsa de Chicago, espacio ideal de la racionalidad, se producen relaciones interpersonales que afectan las transacciones económicas. Por eso, en el texto fundador de la NSE de Granovetter se encuentra una explícita crítica a la teoría general de intercambio de Adam Smith, la antropología formalista y la Nueva Economía Institucional. Por lo tanto, se podría decir que la NSE tiene como “enemigo” común a la teoría económica que defiende la idea de que los individuos son actores racionales y atomizados de la estructura social⁶.

Esta posición diferenciada significa de acuerdo a Granovetter luchar contra la "tendencia extrema del individualismo metodológico que domina gran parte de la economía moderna" (Granovetter, 2004, p. 121 *apud* Orléan, 2005). Sin embargo, autores como Pierre Bourdieu (2005) piensan que el análisis estructural de redes sociales de Granovetter cae en una visión interaccionista, ignorando el papel importante de la estructura o campo. El sociólogo francés argumentaría que la propuesta de Granovetter sólo busca comprender la consciencia del contexto y nada más.

Así es como muchos sociólogos, como Mark Granovetter, que creen escapar de la representación del agente económico como mónada egoísta cerrado en "búsqueda estrecha de su interés" y como "el

⁶ Posturas como la de Pètronille Rème Harnay (2005), plantea que Granovetter y la NSE están en un error teórico ya que la economía no olvida las relaciones sociales sino que estudia como el mercado debería funcionar más eficientemente.

actor atomiza la toma de decisiones al margen de cualquier presión social," simplemente se separan de la visión benthamiana y del "individualismo metodológico" para caer en la visión interaccionista, que, ignora la presión estructural del campo, sólo quieren (o pueden) conocer el efecto de la anticipación consciente y calculada que cada agente tendría de los efectos de su acción sobre los demás agentes (aquello que un teórico del interaccionismo como Anselm Strauss evocaba bajo el nombre de awareness context) (Bourdieu, 2005, p. 31).

En otras palabras, se pone en duda que simplemente con el análisis estructural de redes sociales podría llegar a entenderse la formación de los fenómenos económicos. Por eso, a partir de esa crítica, surgirían otras formas de inserción para comprender los mercados, o la relación entre la vida social y actividades económicas dentro la NSE. Una de estas "nuevas" formas es la llamada inserción cultural del mercado representada por Viviana Zelizer. Y la otra forma -que desde nuestro punto de vista es complementar a la de Zelizer- es lo que se conoce como la inserción política del mercado, representado en Neil Fligstein. Estas nuevas y diversas formas del estudio de la articulación entre vida social y mercado son motivo de nuestro marco teórico para estudiar la mercantilización y que analizaremos a continuación.

3.2 LA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA CULTURAL

Los trabajos de Viviana Zelizer también son considerados como una crítica al concepto de *embeddednes*, es decir, a todo el contexto configurado por la teoría del análisis estructural de las redes sociales. A pesar de esta crítica directa al fundador de la NSE, Zelizer reconoce que nunca se vinculó directamente a la NSE ya que sus compromisos iniciales estaban más enfocados a la historia social americana, que inicio con su reconocida investigación sobre los seguros de vida en los Estados Unidos en el siglo XIX, en un momento donde el método histórico de la sociología no era muy común⁷.

En ese orden, la obra *The Handbook of Economic Sociology*, de Neil Smelser e Richard Swedberg (2005), rotuló el trabajo de Zelizer como una "sociología económica cultural" que introduce aspectos no considerados por la teoría de análisis

⁷ Cfr. Entrevista a Viviana Zelizer (2010), se puede encontrar la entrevista en español en el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=__9s_w3zHnE. Acceso en: 25 de abril del 2016.

estructural de las redes sociales. En general, los trabajos de Zelizer parten del interés en problematizar como la cultura molda la economía.

En una entrevista publicada en el *European Journal of Social Theory*, en 2008, el prestigioso sociólogo norteamericano Jeffrey Alexander sostuvo que existe una creciente influencia del trabajo académico de Zelizer, que está desplazando la sociología económica más tradicional, generalmente asociada con la noción de *embeddedness* formulada por Mark Granovetter.

Dentro de este marco, la propia Viviana Zelizer (2010), observó que la NSE, que ganó amplitud hace más de 30 años en los Estados Unidos, era, en inicio, muy próxima de la economía neoclásica. Lo que le permite buscar otros espacios de trabajo fuera de esa sociología económica oficial, que casi exclusivamente se centraba en el análisis de empresas y de los mercados. Zelizer produce una especie de “revolución” en la NSE, que introduce nuevos tópicos para comprender “una concepción plenamente social de la actividad económica”.

La sociología económica que ganó amplitud hace 20 o 25 años en los Estados Unidos, era, en el inicio, bastante próxima a la economía neoclásica. Para ella, se trataba de adaptar los conceptos de esta última para asuntos habitualmente relevantes para la sociología o de colocar en evidencia contextos sociales que obstaculizaban la actividad económica que, se continuaba a suponer, desarrollándose de acuerdo con los preceptos de la economía neoclásica. Se trataba, entonces casi exclusivamente de las empresas y de mercados, asuntos favoritos de los economistas. Se hizo hincapié, por tanto, en lo que podría llamarse el punto de vista de la extensión y el punto de vista del contexto (Zelizer, 2010, p. 377).

En ese sentido, los sociólogos económicos privilegiaron estudiar las empresas y los mercados “serios”, además de tener una visión productivista y cercana a los preceptos de la economía neoclásica. Es así, que Zelizer resume su oposición a esta visión en lo que denomina: *la teoría de las esferas separadas, de los mundos hostiles* y la teoría del *tan sólo* (Zelizer, 2005, 2005a). La socióloga de origen argentino, por así decirlo, “ataca” a toda la tradición teórica de finales del siglo XIX y aquella que dominó el siglo XX, que construyen esferas separadas cimentando una idea dicotómica de la vida económica. El mundo de la solidaridad vs el mundo de la racionalidad. El mundo de la intimidad y el sentimiento vs el mundo instrumental y

egoísta. En el capítulo I mostramos como esta oposición es más que visible a lo largo de la tradición de la ciencia de la economía política y la teoría sociológica⁸.

Por otro lado, cuando Zelizer señala que existe una teoría de los mundos hostiles, identifica que existe otro problema dentro el análisis de la tradición económica y sociológica. Pensar que el mundo instrumental contamina el mundo de la solidaridad, y que estas no pueden conectarse por ningún motivo. Para Zelizer (2015), las teorías de los mundos hostiles sostienen que cuando las esferas separadas entran en contacto se contaminan entre sí. Su mezcla, dice la teoría, corrompe ambas esferas. Pensemos, por ejemplo, en Habermas (1992), que sostenía que la racionalidad instrumental coloniza el mundo de la vida. Su combinación podría ser considerada un oxímoron con implicancias políticas para llamada “izquierda”. En definitiva, Zelizer, quiere demostrar que en la “economía real” no se separan estos supuestos mundos divididos, más bien son expresados en una variedad de lazos diferenciados.

En relación con la teoría del *tan sólo*, critica el reduccionismo de algunas posturas que plantean los mundos hostiles asumiendo una posición que apueste por un sólo principio fundador. Para Zelizer (2008, p. 13), “los adeptos del *Tan sólo* se dividen entre tres principios básicos: tan sólo la racionalidad económica, tan sólo la cultura y tan sólo la política”. Imaginemos dentro el ámbito del desarrollo rural a los defensores del tan sólo la comercialización puede ayudarse al campesinado, o tan sólo la agroecología se puede enfrentar a la mercantilización. En esa medida, Zelizer, está tocando la puerta para cuestionar nuestra visión reduccionista para una visión relacional⁹.

Más allá de esto, Zelizer tiene un modelo de “mercados múltiples” que rechaza la dicotomía entre procesos económicos y fuerzas socioculturales para afirmar que los fenómenos económicos deberían ser vistos como una categoría especial de relaciones sociales, como la religión o el parentesco.

Por consiguiente, la teoría de Zelizer presupone que la supuesta división entre los mundos del sentimiento y de la racionalidad, del mercado y la esfera doméstica,

⁸ Exceptuando a Sombart y Veblen que desde nuestra opinión son los dos primeros sociólogos que consideraron que la vida económica estaba inter-relacionada con la cultura y la historia económica. Cuestionando de manera firme que la economía es en absoluto separada de las profundas relaciones sociales.

⁹ De estas evidencias teóricas, Zelizer (2010), reconocería que Pierre Bourdieu ya seguía en la misma dirección, con especial atención en su obra *Las Estructuras Sociales de la Economía*, donde plantea que la estrategia sociológica es corregir las insuficiencias o las lagunas de la racionalidad limitada de Herbert Simon y la *social networks* de Mark Granovetter.

de lo masculino y de lo femenino fomenta un trabajo de poder y exclusión, pero no agrega nada al análisis de los procesos económicos. La autora llega a esta conclusión a partir de tres de sus trabajos fundadores, que han proseguido tres formas distintas de lidiar con las conexiones de esta relación entre la vida social y los fenómenos económicos.

Su obra inicial, *Morals and markets* publicado por la Universidad de Columbia en 1979, que sigue una trayectoria inspirada en Pierre Bourdieu y Abdelmalek Sayad (1964), es un trabajo del análisis histórico sobre los seguros de vida, donde Zelizer, tiene como pregunta principal de investigación ¿Cómo es que se valora económicamente la vida? Su respuesta se construye a partir de la sociología histórica, analizando documentos históricos del siglo XIX, en los Estados Unidos. La novedad de esta investigación es mostrar que, finalmente, la consolidación de los seguros de vida no fue basada por la mercantilización como un producto que se inserta en la lógica de producción de mercancías. Por lo contrario, los seguros de vida fueron anunciados y vendidos como servicios donde, al revés de valorizar el dinero, funcionarían como una especie de ritual de retorno, como una manera de regresar parte de los sentimientos vividos con los parientes.

El segundo libro de Zelizer, *The social meaning of money*, es un magnífico análisis sobre los usos sociales del dinero. Su estudio es una interpretación social del dinero, que cuestiona la idea de que este es un medio impersonal y neutral (Zelizer, 2005). En estos términos, Zelizer (2011), parte del presupuesto, de que el punto, no es que las áreas de la vida social resistan de una manera heroica la mercantilización o monetización, por lo contrario, absorben con facilidad el dinero, transformando este en una variedad útil de valores y de relaciones sociales. De hecho, ella considera que el dinero, “es diferente de otros bienes sociales: más fungible, notablemente móvil y altamente transferible, conecta a las personas por sobre grandes distancias y múltiples husos horarios” (Zelizer, 2011, p. 260)

El dinero no se ha convertido en un destructor de las relaciones sociales libre, neutral y peligroso. A medida que el mundo se vuelve más complejo, algunas cosas, por supuesto, se estandarizan y globalizan, pero a medida que las conexiones a larga distancia proliferan, para los individuos en todas partes la vida y sus opciones son cada vez más intrincadas y no más simples (Zelizer, 2011, p. 261).

Finalmente, el trabajo que quiero resaltar es el de *The Purchase of Intimacy*, publicado en el 2005, la autora describe como hay una compatibilidad entre relaciones íntimas y el manejo de una actividad económica. Por ejemplo, muestra como las diferencias de género en la familia son fuertemente marcadas por los tipos de usos monetarios considerados apropiados para cada caso, en contracorriente de la idea que la combinación entre dinero y vida personal implicaría una cuasi prohibición. “De un modo más general, la negociación de la intimidad trata sobre la forma en que la gente y la ley enfrentan una mezcla de actividades que pueden parecer incompatibles: el mantenimiento de relaciones personales íntimas y el manejo de una actividad económica” (Zelizer, 2009, p. 25)

En suma, Zelizer (2009), presta atención en las relaciones de pareja, las relaciones de cuidado y la organización del hogar entremezcladas en la actividad económica. Mediante esta constatación empírica despierta la “imaginación sociológica” en la NSE para expandir formas más amplias para entender el mercado y las transacciones económicas. Estas “buenas combinaciones” que Zelizer estudia son elementos que en esta tesis nos ayudarán a comprender como las vidas comunitarias y tranquilas de las comunidades indígenas andinas se entrelazan con elementos contables y numéricos como el crédito. Estas buenas combinaciones entre vida privada y mercado, entre sentimiento y dinero, es estudiado por Zelizer mediante la categoría de circuitos delimitados de lazos interpersonales, que veremos a continuación.

3.3 EL CONCEPTO DE CIRCUITO DE COMERCIO

El gran descubrimiento teórico de Zelizer a lo largo de su sociología económica, es mostrar que las teorías de los mercados de la economía y el análisis de redes sociales no proporcionan una descripción adecuada de las estructuras de los mercados, y mucho menos una explicación satisfactoria para su persistencia. Con su concepto de circuitos inaugura una nueva forma de comprender la densa vida económica.

En palabras de Zelizer (2015), el circuito recupera el viejo sentido de circuitos comerciales, donde el comercio significaba conversación, intercambio y conformación mutua. Por ello, sus primeros artículos sobre circuitos describen tres fenómenos similares a estos: “dinero local, el cuidado y clusters dentro de las

corporaciones” (Zelizer, 2006, p. 30). En su ensayo sobre *Circuits in economic life*, Zelizer (2006), afirma que un circuito no tiene propiedades de red – al estilo de Granovetter -. Sus mayores semejanzas se encuentran en los sistemas de “bolsas” comunes como describe Elinor Ostrom (1990) y las redes de confianza según el análisis por Charles Tilly (2005), aunque Zelizer aclara, que estos conceptos no captan completamente la dinámica de los circuitos. En el mismo artículo, Zelizer (2006), plantea la base del concepto de circuitos surge del reconocimiento de circuitos interpersonales trabajado por Randall Collins (2004), en su *Interaction Ritual Chains*, de la Universidad de Princeton. Para Collins, los *circuit* de Zelizer son:

Circuitos transaccionales que se superponen y que tienen una amplitud y unos contenidos que difieren en gran medida unos de otros. Puesto que estos circuitos difieren tanto en la particularidad o en la anonimidad de sus conexiones, en el tipo de control que se hace y en la orientación hacia la manipulación económica o el consumo, las experiencias que tiene los individuos de las relaciones económicas les sitúan en mundos subjetivos diferentes, Incluso si éstos son invisibles desde cierta distancia (Collins, 2004, p. 268 *apud* Zelizer, 2015, p. 421).

Identificando estas características del circuito, algo compleja descrita por Collins (2004), Zelizer simplificaría esta idea del circuito asumiendo que las actividades económicas se llevan a cabo invariablemente en contextos sociales y culturales particularizados. Esto implica que en los circuitos, los actores sociales se diferencian marcándose con nombres, símbolos, prácticas y medios de intercambio distintivo. Y esto es posible porque entre las personas existen una variedad de lazos interpersonales que conectan unas a otras.

Entonces, el concepto clave para entender el circuito, siguiendo a Zelizer (2015), son los *lazos interpersonales* que se ramifican como una hilera formando una red de relaciones o si se quiere una red de circuitos. En ese sentido, el circuito es como una red de relaciones sociales, por ejemplo, se debe pensar en una rama de un árbol que va conectándose unas con otras dependiendo de sus raíces. Y esas ramificaciones son lo que Zelizer denomina como circuitos de comercio, circuitos de capitalismo o últimamente circuitos de la vida económica. Sin embargo, se debe enfatizar que cada circuito si bien implica una red, difiere de la idea de Granovetter y los seguidores del análisis de redes sociales, principalmente porque en el circuito existen dos características que están conectadas en el concepto de red: a) Interacciones dinámicas y significativas incesantemente negociadas entre los

diferentes sitios sociales; y b) medios distintivos, transferencias organizadas y diferenciadas entre sitios. Esto quiere decir que en los circuitos la acción racional de los individuos está conectada a sus acciones subjetivas o existenciales. No existe una separación entre lo racional y lo aparentemente irracional.

Por tanto, el circuito reconoce múltiples escenarios sociales, haciendo de esta una “configuración crucial y más compleja de los lazos sociales” (Zelizer, 2008c). En esa lógica, cada circuito tiene sus propias particularidades que se expresan en acuerdos, prácticas, símbolos, informaciones y medios de intercambio. Para Zelizer (2015), cualquier circuito de comercio tiene cuatro elementos que se deben tomar en cuenta para la investigación: 1) Un límite bien definido, que a veces llama de frontera, donde exista cierto control sobre las transacciones económicas; 2) un significado compartido entre los actores sobre transferencias económicas determinadas; 3) Un conjunto de lazos sociales diferenciados en esas transferencias económicas; 4) Al ser el circuito una red de relaciones, las transferencias emplean medios distintivos de comunicación.

Para Zelizer (2006), estos cuatro elementos forman una estructura institucional que permite la constitución de un mercado. En esa línea, se podría decir además que los lazos diferenciados pueden asumir una combinación entre aquellos lazos aparentemente impersonales y aquellos que son lazos más íntimos. Generalmente los lazos impersonales son de información disponible y los íntimos que no están plenamente disponibles puesto que necesitan ser observados con detalle.

3.4 LA TEORÍA DE LA ACCIÓN DE NEIL FLIGSTEIN

Para Neil Fligstein (2001), la sociología económica contemporánea debe ir más allá de la simple enumeración de las deficiencias del paradigma económico neoclásico. Por esta razón, Fligstein (2007, 2012) traza una nueva visión sociológica de la acción, a partir de su re-conceptualización de una serie de enfoques teóricos como la teoría de los movimientos sociales, la teoría de la organización, el institucionalismo histórico de la ciencia política y la misma sociología económica. Este esfuerzo teórico se encuentra sintetizado en el libro *A Theory of Fields*, publicado en el año 2012 conjuntamente con Doug McAdam. El objetivo del libro, “es presentar una teoría integrada que explique cómo la estabilidad y el cambio son

logrados por actores sociales en arenas sociales circunscritas” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 3).

En ese sentido, Fligstein (2007) observa que existe poco consenso general para pensar el problema de la acción dentro de las teorías neo-institucionales. Incluso llegaría a decir que gran parte de estas teorías “no concede a las personas reales una posibilidad de crear sus mundos sociales” (Fligstein, 2007, p. 65). Para Fligstein (2012), se evidencian dos extremos del análisis neo-institucionalista que no superan este problema de la acción. Por un lado, aquellas teorías - Axelrod (1984) por ejemplo - que reproducen la idea de que las instituciones son el resultado de las interacciones de actores racionalizados. Y por otro, aquellas que se centran excesivamente en la interpretación de las instituciones sin abordar de manera convincente el papel de la acción de los individuos. En palabras de Fligstein (2007), “la teoría de la acción en ese modelo hace de los actores incompetentes culturales, transformándose en receptores pasivos de las instituciones” (Fligstein, 2007, p. 66).

De todos modos, para el sociólogo norteamericano, pese a la falta de “un programa positivo” para el estudio de la acción, se halla en la tradición sociológica una serie de herramientas conceptuales útiles para repensar las estructuras y la agencia. Reconoce en autores como Pierre Bourdieu (1977a, 1997); Bourdieu y Wacquant (2005), Anthony Giddens (2003), William Sewell (2006), entre otros, pautas iniciales para proponer una nueva visión sociológica de la acción. Esta “nueva” visión del problema de la acción para Fligstein y McAdam (2012), debe indagar en cómo los individuos y las organizaciones pueden controlar y hacer cambios en sus campos o arenas sociales.

En esa línea, Neil Fligstein recupera en nuestra opinión, tres elementos centrales de la sociología contemporánea para resaltar el papel protagónico de los actores en la estructura social. Primero, una crítica al excesivo determinismo de la estructura sobre la acción social de los actores. Segundo, la mutua relación entre acción social y estructura que significa que son elementos complementares y no opuestos. Por último, el punto central de su teoría es que los actores sociales tienen la capacidad y el entendimiento suficiente para estabilizar y cambiar las estructuras.

En ese sentido, podemos inferir, que comparte con Bourdieu (1997) y Sewell (2006), el rechazo a las teorías extremas del estructuralismo. En el caso de Bourdieu (1997), critica el estructuralismo ortodoxo que reduce a los agentes a meros epifenómenos de la estructura. Sosteniendo “que la existencia de configuraciones

estructurales no pueden ser reducidas a las interacciones y prácticas a través de las cuales se expresan” (Bourdieu; Wacquant, 2005, p. 170). En esa misma línea, revisando a Sewell (2006), se observa asimismo una crítica a las perspectivas “estructurales o estructuralistas [que] tienden a asumir un determinismo causal demasiado rígido de la vida social” (2006, p. 146). Donde los actores son reducidos “a autómatas brillantemente programados” (Sewell, 2006, p. 147). En este marco, estas preposiciones teóricas son especialmente necesarias para confirmar la oposición con la escuela de la elección racional de la economía y la sociología, que testarudamente defiende la idea de que los individuos son atomizados y que son guiados por su acción racionalizada en la estructura social.

Por otro lado, en la teoría de la acción para Fligstein existe una revalorización de la agencia humana, que no son opuestas a las estructuras sino son categorías complementares. Por ejemplo, Giddens (2003), con su perspectiva de “estructura dual”, entendía que la vida social es a la vez medio y resultado de la reproducción de prácticas. Es decir, la sociedad estaba constituida por estructura y acción, mediante una mutua correspondencia. Una idea similar con la que trabajó Pierre Bourdieu (1997) que reconocía esta mutua reproducción en lo que él llamaba las “estructuras mentales” y las “estructuras objetivas”. Un proceso que resume en su “filosofía relacional” en sus conceptos de campo, capital y *habitus*. De hecho, para Fligstein (2012), la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu es la principal fuente teórica de donde construye su teoría de la acción.

Respecto de la relación con la sociología de Bourdieu, en *A Theory of Fields* (2012), se sostiene que “obviamente, hay una afinidad sustancial entre el esquema de Bourdieu y el propuesto aquí. Bourdieu es responsable de la idea de situar la acción en los campos como cualquier erudito. Su aparato teórico es uno de los más desarrollados” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 24). Sin embargo, subraya su diferencia con el sociólogo francés asumiendo que “los actores de la teoría de Bourdieu generalmente son sólo responsables ante sí mismos y motivados por el deseo de promover sus intereses dentro de las limitaciones de las situaciones en las que se encuentran” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 25). En cambio, Fligstein se centra en la acción coordinada de los actores, lo que requiere que los actores no se concentren simplemente en su posición en un campo como pensaba Bourdieu (1997), sino que busquen la cooperación con otros tomando el papel del otro y enmarcando líneas de acción conjunta. Por esta razón Fligstein, concibe el concepto de campo como un

campo de acción estratégica, donde los actores movilizan recursos y capacidades para una acción colectiva. De esta manera, debe entenderse que las “dinámicas colectivas son complementarias a la acción generalmente individual que es la preocupación central de Bourdieu” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 25)¹⁰.

Por fin, en la teoría de la acción de Fligstein (2007, 2012), es visible el papel de la acción coordinada de los actores sociales que le lleva a decir que es la revalorización del *homo sociologicus* en oposición al *homo economicus*. Un modelo bastante optimista frente a las posturas pesimista de la sociología del siglo XX y la individualización de las relaciones humanas (Beck, Bauman). Más allá, de esto, se podría decir que en la teoría Fligstein, se recupera la supremacía del *homo sociologicus* que exterioriza que los individuos tienen el entendimiento y la capacidad suficiente para originar, mantener y transformar la estructura.

En esa medida, observamos una valiosa correspondencia con la idea de Giddens de la reflexividad de los actores sociales y su capacidad de entendimiento frente a la presión estructural. “La estructura en Giddens no deben ser conceptualizadas simplemente como espacios que ejercen restricciones sobre la agencia humana, sino como algo que capacita para actuar” (Giddens, 1976, p. 161 *apud* Sewell, 2006, p. 149). En su obra, *La constitución de la sociedad* (2003), Giddens, sugirió que uno de los temas de la investigación empírica que la sociología debería ampliar es nuestro conocimiento sobre el entendimiento de los actores.

Todos los seres humanos son agentes entendidos. Esto significa que todos los actores sociales saben mucho sobre las condiciones y consecuencias de lo que hacen en su vida cotidiana. Ese saber no es de un carácter enteramente proposicional ni es un mero resto de sus actividades. Un entendimiento inmerso en una conciencia práctica presenta una complejidad extraordinaria que a menudo se descuida por completo en abordajes sociológicos ortodoxos, en particular los asociados con el objetivismo. Además, los actores son por lo común capaces de explicar discursivamente lo que hacen y las razones de su hacer (Giddens, 2003, p. 307).

Para Sewell (2006), que tiene igualmente una convicción en la acción estratégica de los actores, plantearía que “la capacidad para la agencia está tan determinada en los humanos como la capacidad de respiración” (2006, p. 165). En

¹⁰ Es igualmente oportuno aclarar que nuestra investigación no asume el concepto de campo como una relación entre el volumen de las especies de capital y el *habitus*. Sino, se focaliza en comprender este como un orden social localizado donde se desenvuelven diferentes acciones estratégicas, sin desconocer el papel importante de la presión estructural que por ejemplo define la posición estructural de los actores sociales.

esa medida, Sewell (2006) remite a los trabajos de Goffman (1959, 1967), que históricamente defendía que todos los miembros de la sociedad “emplean repertorios complejos de habilidades en la interacción para controlar y preservar el curso de las relaciones sociales” (Sewell, 2006, p. 166). Por último, la sociología reflexiva de Bourdieu también apela a comprender a los individuos como *agentes sociales* que saben orientar su acción hacia la estabilidad o transformación de un campo o arena social.

Los agentes sociales no son "partículas" mecánicamente empujadas y tironeadas de aquí para allá por fuerzas externas. Son, más bien, detentores de capitales y, dependiendo de su trayectoria y de la posición que ocupen en el campo en virtud de su dotación (volumen y estructura) de capital, tienen una propensión a orientarse activamente ya sea hacia la preservación de la distribución de capital o hacia la subversión de dicha distribución (Bourdieu; Wacquant, 2005, p. 165).

En consecuencia, Fligstein erige una teoría de la acción a partir de un amplio repertorio de teorías sociológicas que siguen la misma línea de los tres autores que destacamos aquí. Que denomina como *Teoría de los campos* que podría ser considerada como una ampliación de la tradición sociológica hacia un nuevo abordaje del papel de los agentes sociales frente a la estructura. Sin embargo, la proposición que diferencia a Fligstein dentro la sociología es que su teoría se ocupa de las fuentes que producen la estabilidad y transformación de un campo. Un punto que también es central en nuestra teorización de la mercantilización que en el fondo estriba conocer la estructura profunda para la constitución y transformación de este proceso.

Sin duda, hay un puñado de teorías que consideramos como alternativas legítimas a nuestra perspectiva. Éstas incluyen la nueva teoría institucional en los estudios organizacionales, la teoría de la "estructuración" de Anthony Giddens y, más cercana a nuestra perspectiva, el relato de Bourdieu sobre el papel del habitus, el campo y el capital en la vida social y política. Hemos tomado prestados elementos de cada una de estas perspectivas y admirado la ambición inherente a todas ellas. Al mismo tiempo, sin embargo, vemos todas estas alternativas como, de una manera u otra, inadecuadas para la tarea que nos ocupa, que explicamos la estructura subyacente y las fuentes de cambio y estabilidad en la vida institucional en sociedad moderna (Fligstein; McAdam, 2012, p. 8).

Por esta razón, esta nueva visión sociológica de la acción utiliza el concepto de *campos de acción estratégica*, para denotar que los actores interactúan para originar, mantener y transformar ordenes sociales. En otras palabras, el campo es un orden social a nivel meso en el que los actores (individuales y colectivos) se interesan e interactúan unos con otros sobre la base de lo común (Fligstein; McAdam, 2012). Estos campos de acción estratégica tienen tres aspectos principales: Primero, el concepto de campo, entendido como un espacio social para la acción estratégica, puede definirse como *ordenes sociales localizados*. Segundo, el hecho sociológico que existen múltiples campos, es decir que un campo puede estar enraizado en lazos complejos de otros campos de la dimensión social. Y por último que el campo de acción estratégica tiene fuentes o principios para que los actores sociales busquen modelar y mantener el orden social de un campo determinado.

En suma, los campos son espacios de acción, donde los actores tienen la capacidad para originar, mantener y transformar estos. Para Fligstein el campo de acción estratégica puede ser llamado sector, campos, juegos, redes, ámbitos y mercado puesto que para Fligstein (2002, 2012), el mercado es un campo de acción estratégico específico. Aquí nuestro aporte es que el campo de acción estratégica también puede ser llamada de circuito.

De este modo, el lector observará que Fligstein consigue articular el dialogo entre agencia humana y dimensión estructural mediante el concepto de campo de acción estratégica, lo que interesa a Fligstein es estudiar la formación social del mismo. Es decir, como emerge, se estabiliza y transforma. Pero nuestro autor va más allá en su teoría planteando que la esencia de la sociabilidad humana y su capacidad conexa para la acción estratégica está constituida en un micro-fundamento: que denomina como: *funciones existenciales de los social* que son la base para pensar su concepción posterior de habilidad social.

3.5 HABILIDAD SOCIAL

A partir del interaccionismo simbólico Fligstein (2001, 2007, 2012); Fligstein; McAdam (2012) crea su concepto de habilidad social que se asemeja al concepto de Giddens (1984), de “reproducción hábil de la vida” y al de Han Joas (1996) “creatividad de la acción social”. En otros momentos, se refiere a esta como

emprendedores institucionales (*institutional entrepreneurs*), una categoría teórica que toma prestado de Paul DiMaggio (2001)¹¹. A la vez que identifica que “ha habido poco interés en pensar qué tipo de procesos y habilidades sociales específicos ayudan a estos actores a conseguir lo que quieren o resistir con éxito al poder de otros actores” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 7).

Como se señaló anteriormente, la habilidad social de Fligstein es una característica peculiar a los seres humanos y arraigada en una comprensión de lo que llama “la función existencial de lo social” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 16). Este micro-fundamento que refleja la esencia distintiva de la sociabilidad humana plantea que el lenguaje, la cultura y el problema del significado está en el centro de lo que significa ser humano. Un elemento que sugiere ya fue abordado por Weber (1964), Durkheim (1982) y Mead (1934). Y ampliada por autores como Goffman (1959, 1974), Berger y Luckmann (1968); y Bourdieu (1977b).

En *A Theory of Fields*, el lector puede profundizar en esta concepción de su micro-fundamento, que se basa en constataciones históricas y arqueológicas. Para resumir esta cuestión identificamos tres elementos constitutivos de la “función existencial de lo social”: Primero, la capacidad de los seres humanos de formar identidades y significados compartidos como un componente central en la vida social. Segundo, la capacidad evolutiva para el lenguaje que produce una mayor actividad simbólica en la sociedad. Tercero, la adquisición del lenguaje que permite a los agentes sociales la capacidad ampliada de comunicación y coordinación social.

Por tanto, la función existencial de lo social, puede ser entendida como la capacidad humana de creación de significados, de medios para la comunicación, coordinación y la construcción de identidades, que son la base para pensar el concepto de habilidad social de Fligstein. Así pues, el concepto de habilidad social es “esa compleja combinación de recursos cognitivos, afectivos y lingüísticos que hacen a los individuos más o menos eficaces como actores estratégicos cualificados y sumamente adaptados a las demandas de la acción colectiva” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 46). Que demuestran que la capacidad existencial, el significado y la identidad crean y sostienen los mundos sociales, campos o arenas.

Fligstein (2007) en un inicio de su trabajo reconoce al concepto de habilidad social como simplemente un esquema conceptual abstracto que proporciona a los

¹¹ Ya para DiMaggio (2001), las cuestiones fundamentales en la organización de las empresas de hoy son la identidad y la agencia en los sistemas capitalistas en evolución.

sociólogos empíricos una herramienta conceptual para analizar el papel de los actores en el surgimiento, estabilidad, y transformación de varios tipos de ordenes sociales. En su texto, *Social Skill and The theory of fields* originalmente publicado en 2001 [2007], define en los siguientes términos el concepto de habilidad social: “La habilidad social puede ser definida como la capacidad de inducir a la cooperación con los otros. Actores sociales hábiles se relacionan empáticamente con las situaciones de las otras personas y, al hacerlo, son capaces de proporcionar a esas personas razones para cooperar” (Fligstein, 2007, p. 67).

En este “avance” en su teorización, Fligstein tiene el enorme mérito de construir el concepto de habilidad social para entender cómo el poder, las pugnas internas y la capacidad de desarrollar acuerdos institucionales se construyen y estabilizan en un orden social localizado. Y animado a proponer una reconceptualización de la teoría de campos a partir de su micro fundamento de la función social existencial propone una visión más ampliada de la habilidad social. Por ello, expresa que “el punto central de nuestra perspectiva es el concepto de “habilidad social”, esa compleja combinación de recursos cognitivos, afectivos y lingüísticos.

También en una lectura detallada del concepto de habilidad social identificamos dos elementos integrantes: Por un lado, la habilidad social tiene un frente con el interaccionismo simbólico donde se enfatiza las relaciones entre los otros en los órdenes sociales locales o arenas sociales. En el otro frente, la habilidad social tiene una acción estratégica, que en última instancia es la motivación para la acción, donde los actores buscan la cooperación y la acción colectiva. En el primer influjo, el sociólogo norteamericano reconoce que su principal influencia teórica para configurar su concepto de habilidad social está en el interaccionismo simbólico. Principalmente en Georg Hebert Mead (1934), “cuya teoría nos basamos sustancialmente en nuestra concepción de habilidad social, veía el lenguaje y la socialización como los mecanismos que proporcionaban a cada uno de nosotros un sentido de sí mismo y la capacidad de tomar el papel del “otro” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 40).

En el segundo aspecto, el concepto de habilidad social marca una diferencia con la acción racional, puesto que para Fligstein, “la esencia de la vida social humana, según los defensores de la teoría económica, es el cálculo racional y la acción en la búsqueda de fines estrictamente instrumentales. En cambio, para

nosotros, la esencia de la sociabilidad humana es la creación de significado colaborativo” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 49). De este modo, su concepto de habilidad social asume un abordaje pragmático de los actores hábiles que es parecido a lo que Levi-Strauss llama de *bricoleur*¹², en su libro el *Pensamiento Salvaje* publicado en 1962 [1997], que denota que los individuos no son guiados por su pleno interés sino por su capacidad estratégica.

Por ende, los actores hábiles son un micro-fundamento sociológico en oposición al individualismo metodológico y las teorías de la elección racional que no consiguen responder a la naturaleza social de los seres humanos. Por ello, Fligstein plantea, que se debe recuperar la idea de que el comportamiento humano, descansa en el lenguaje, la cultura y los significados - función existencial de lo social -. “Ese momento en que la actividad simbólica colaborativa asumió una importancia central en la vida social” (Fligstein; McAdam, 2012, p. 53).

En suma, el concepto de habilidad social facilita la comprensión de cómo los actores sociales ocupan diferentes posiciones en el campo, adquiriendo una lucha por recursos, que puede expresarse en poder, prestigio y comportamientos. Al mismo tiempo esta acción estratégica de los actores también puede encontrarse en los conceptos del espíritu de Sombart (1972)¹³ y el de trabajo eficaz de Veblen¹⁴.

¹² El *bricoleur* es capaz de ejecutar un gran número de tareas diversificadas; pero, a diferencia del ingeniero, no subordina ninguna de ellas a la obtención de materias primas y de instrumentos concebidos y obtenidos a la medida de su proyecto: su universo instrumental está cerrado y la regla de su juego es siempre la de arreglárselas con “lo que uno tenga” (Levi-Strauss, 1997, p. 36).

¹³ Sombart (1972), en el *Burgués*, sostiene que la esencia de la empresa capitalista depende de la capacidad de realizar el plan empresarial. “A toda realización de un plan de gran alcance cuya ejecución requiere la colaboración permanente de varias personas bajo el signo de una voluntad unitaria” (Sombart, 1972, p. 63), para que exista una empresa es necesario que el plan requiera para su ejecución la colaboración permanente de varias personas. Es decir, la empresa no es la realización de un plan individual, por grande que sea su alcance, si lo lleva a cabo un solo individuo. Por ello queda descartada tanto la producción artística como la puramente artesanal” (Sombart, 1972, p. 63-64). Por ello, le atribuye tres características que debe tener un empresario: conquistador, organizador y negociador. Ser conquistador implica la libertad espiritual (capacidad de hacer planes), energía espiritual (dar vida a su idea) y tenacidad y perseverancia (comparable al jugador, requiere elasticidad y firmeza de voluntad). Ser organizador, el empresario tiene que ser un buen organizador (capacitado para juzgar a las personas, talento para hacer trabajar a las personas para él, estimular a los trabajadores, y ver que las personas sean verdaderamente eficientes para la actividad económica). Negociador, es decir, poder mantener una lucha con armas intelectuales “el alma de todo (moderno) comercio es la negociación”, Uno debe vender su producto mediante la publicidad es una manera de negociar.

¹⁴ Para Veblen el trabajo eficaz exalta las capacidades para actuar conjuntamente rechazando aquella que busca lo contrario considerándola como una capacidad parasitaria del sistema social. En ese marco, el trabajo eficaz es otro buen ejemplo de lo que Fligstein plantea como habilidad social: “Por el hecho de ser tal agente tiene gusto por el trabajo eficaz y disgusto por el esfuerzo fútil. Tiene un sentido del mérito de la utilidad (*serviceability*) o eficiencia y del demérito de lo fútil, el despilfarro o la incapacidad. Se puede denominar a esta actividad o propensión «instinto del trabajo eficaz» (*instinct of workmanship*). Donde quiera que las circunstancias o tradiciones de la

La clave de la teoría de Fligstein es advertir que la fuente de la producción de las instituciones para formar los mercados, está en ese micro-fundamento de la función social existencial. Ese *homo sociologicus* que posibilita que las cosas acontezcan por su acción estratégica y que se encuentra categorizado en el concepto de habilidad social. Como ya vimos, la habilidad social tiene tres características que constituyen su forma: a) La capacidad de inducir a cooperar a otros actores; b) la capacidad de relacionarse empáticamente con los otros; y c) proporcionar a las personas razones para la acción colectiva. En esa lógica, los actores poseen estructuras cognitivas – al igual que identificaron Sombart y Veblen – para analizar los significados de las acciones de los otros.

Visto de esta forma, una investigación empírica debe seguir como los actores hábiles y sus tácticas inauguran, establecen y transforman mercados. “Los actores entienden qué tácticas son posibles, legítimas e interpretables para cada uno de los roles en el campo” (Fligstein y McAdam, 2012, p. 11). Por otro lado, el concepto de habilidad social permite hacer nuevas preguntas cómo por qué los actores hábiles permiten el avance de la mercantilización, de qué modo tienen algún grado de estabilización y como transforma este el anterior campo de acción.

Para finalizar, un ejemplo excelente de como los actores hábiles son importantes para la construcción del mercado, Fligstein (2005), estudia el mercado del Silicon Valley, donde constata que “las industrias nunca podrían producirse y difundirse sin el sustento de unas estructuras sociales estables, y en concreto, sin la acción continua y multiforme del Estado” (Fligstein, 2005, p. 79). En esa lectura, el Estado, es uno de los actores hábiles para la construcción de los mercados que aleja esa absurda idea de que las empresas surgen por la “libre competencia”. La ideología del neoliberalismo defiende esta inútil premisa que la sociología económica desecha por completo y la considera una mentira.

El Estado siempre ha permanecido profundamente implicado en el funcionamiento de la economía nacional, de un modo que no resulta muy ajeno [...]. En efecto, la creación y el desarrollo de nuevos

vida llevan a una comparación habitual de una persona con otra en punto a eficacia, el instinto del trabajo eficaz tiende a crear una comparación valorativa o denigrante. La medida en que se produzca este resultado depende, en gran parte, del temperamento de la población. En toda comunidad en donde se hacen habitualmente tales comparaciones valorativas, el éxito patente se convierte en un fin buscado por su propia utilidad como base de estimación. Se consigue la estima y se evita el desdoro poniendo de manifiesto la propia utilidad, El resultado es que el instinto del trabajo eficaz se exterioriza en una demostración de fuerza que tiene sentido emulativo (Veblen, 2000, p. 18-19).

mercados rara vez se dejan exclusivamente en manos de los empresarios, pues estos se benefician del apoyo continuo de un gran número de instituciones, tanto públicas como privadas (Fligstein, 2005, p. 79).

De este ejemplo, se entiende que las empresas no podrían operar sin un conjunto de reglas colectivas reglamentando la interacción que producen los actores hábiles. Por ende, el Estado regula la interacción económica en una determinada área geográfica que en consideración de Fligstein produce un saber local o entendimiento para la estabilidad del mercado.

3.6 SOCIOLOGÍA ECONÓMICA DE LA MERCANTILIZACIÓN

La NSE cuestiona el hecho de que el mercado es una esfera autónoma de las relaciones personales como se defendió en la teoría económica y sociológica del siglo XX. En el capítulo I se observó que la economía política mediante su teoría del valor-trabajo quiso destacar - desde Adam Smith hasta Karl Marx - que el individuo estaba dominado por la producción y el crecimiento económico. Para Max Weber, el mercado responde a una racionalidad basado en el interés, donde los espacios de la fraternidad no son más que recuerdos de las comunidades agrarias de la Edad Media europea. Y en Simmel, el ser humano es autónomo e independiente en la circulación monetaria. En ese sentido, se intentó evidenciar que la mercantilización es un proceso independiente de las relaciones sociales y culturales, donde los individuos son átomos desarraigados de la estructura social.

Por ello, nuestra proposición teórica está fundada en lo que podría denominarse como un análisis de la mercantilización a través del estudio de una red de relaciones sociales (circuitos), en tanto que otorga la primacía al análisis de las relaciones sociales para nuestro examen de la mercantilización. Como plantea Portes (2010), la sociología económica de hoy puede innovar mediante la aplicación de conceptos teóricos específicos al estudio de la vida económica. Sin esa pretensión de construir teorías universales como intentó la sociología del siglo XX. En ese sentido, el presente marco teórico no trata de seguir una teoría universal fundamental sino es la apuesta por la aplicación de un cuadro teórico específico para comprender la mercantilización fuera de la teoría sociológica del siglo XX.

Estudiar, el proceso que se conoce como mercantilización, comercialización o monetización implica que este puede ser tratado como mercado. En ese frente, la

NSE proporciona conceptos que permiten estudiar las pre-condiciones para la existencia del mercado y permite alejarnos de la visión de que el mercado es un peligro para la vida social. En ese sentido, una sociología económica de la mercantilización centra el foco de su estructura en las relaciones sociales que se suscitan en el intercambio.

Al igual que Wanderley (2002), sostenemos que la sociología económica parte de la constatación de que los significados sociales del intercambio y las instituciones sociales y políticas juegan un papel importante en el crecimiento de los mercados. Por esa razón, la NSE dota de nuevas formas de comprensión de la mercantilización como un fenómeno que se desarrolla en un contexto cultural, político e institucional localizado. Esto recuerda que instituciones son leyes, normas, pero también significados colectivos y costumbres como vimos en los aportes de Veblen y Sombart.

Para tal labor se debe estudiar la mercantilización entorno a la recomendación metodológica sugerida por Werner Sombart, en el hecho de que cualquier fenómeno económico está constituido por condiciones subjetivas y objetivas. Siguiendo a Sombart, las condiciones subjetivas “son aquellas cualidades (capacidades) que debe poseer un sujeto económico” y las condiciones objetivas “son aquellas circunstancias que deben darse en el ambiente del sujeto económico para que este pueda realizar su misión” (Sombart, 1931, p. 53).

Estas dos condiciones subjetivas y objetivas – que atañen nuevamente al debate de la estructura y agencia - se pueden representar en las nuevas herramientas conceptuales creadas por la NSE en relación a la construcción del mercado. Estos cuadros teóricos sirven como impulso para buscar una nueva forma de teorizar el mercado. En esa medida, la condición subjetiva y objetiva de la mercantilización, se sintetiza bien, en dos conceptos detallados anteriormente: Primero, el concepto de circuitos de comercio de Viviana Zelizer, que es un conjunto limitado de relaciones interpersonales (ideas, prácticas e información) entre sitios sociales. Es decir, los circuitos son una red de relaciones interpersonales significativas que se mezclan (“*mingling*”) con transferencias económicas organizadas y diferenciadas. Segundo, el concepto de habilidad social (*social skill*) de Neil Fligstein, que atañe actores hábiles que poseen recursos cognitivos, afectivos y lingüísticos que utilizan para la acción colectiva para originar, mantener y transformar el mercado. En ese marco, se formula aquí un cuadro teórico que

posibilita el dialogo entre circuitos y habilidad social para entender la mercantilización

Nuestra hipótesis teórica es que la mercantilización está enraizada en una red de relaciones sociales (circuitos) y la habilidad social de los actores, por ende, la mercantilización es resultado de la interacción social y la acción estratégica de los agentes sociales. De hecho, Zelizer (2012), recomienda que en vez de hablar de mercantilización se debería usar el término de *marketization*, en el sentido de construcción de mercado e identificar quienes son los “sujetos” que dominan ese proceso.

¿Pero qué significa estudiar la mercantilización a partir de los conceptos de circuito y habilidad social?. En primera instancia se propone con esta lectura cuestionar lo que Zelizer denomina como las esferas separadas y los mundos hostiles del análisis de la mercantilización para posicionarnos fuera de los abordajes tradicionales de este tópico que hemos explicado con detalle en el capítulo I. Asumiendo con Zelizer que las teorías de las ciencias del siglo XX han confiado en que el mercado es destructor de las relaciones sociales.

En segundo lugar, la habilidad social y el circuito de comercio, permiten comprender la mercantilización como resultado de la interacción social que reconoce que las diversas transacciones económicas están envueltas en la emoción, el lenguaje, la capacidad estratégica y la socialización. En esta lectura, y parafraseando a Zelizer, la mercantilización es producto de la conversación, intercambio, trato y conformación mutua. Esto también quiere decir que en el mercado los actores son fundamentales para la sociabilidad económica que configura la provisión de significados, intereses e identidad. Cuya expresión se resume en el concepto de habilidad social como elemento constitutivo para originar, mantener y transformar los espacios supuestamente mercantilizados.

Por ende, los actores hábiles son un elemento central en la relación entre la esfera económica y la esfera social que posibilita la interfaz entre la interacción social y la acción estratégica. Esta lógica es muy cercana al concepto de *trabajo relacional* de Zelizer (2015), que por espacio no ahondaremos aquí pero que mencionamos para que el lector pueda ahondar en este.

Por consiguiente, la mercantilización o el mercado es el resultado de la conjugación de la habilidad social y una red de relaciones sociales, o circuitos, diferente de estudiar el mercado como hace el análisis estructural de redes sociales

(Granovetter, Burt). En esa lectura, el mercado, se podría decir que es resultado tanto de la interacción social como la lucha política por el poder.

Una nueva teorización de la mercantilización debe postular una oposición a la existencia de un *homo economicus*, que reproduce acciones racionales en un mercado con actores atomizados. De acuerdo a los sociólogos económicos el *homo economicus* no existe, existen apenas actores económicos concretos que poseen determinada edad, una determinada inserción social y pertenecen a un género (Swedberg, 2012). Al igual que Fligstein, sostenemos que un nuevo modelo teórico debe postular un *homo sociologicus*¹⁵, “que requiere el significado como la base de su ser y alcanza ese significado participando en la acción de colaboración con otros” (Fligstein; McAdam, 2012). Por lo tanto, es imprescindible sostener que “los actores estratégicos calificados se comportan muy diferente a los actores racionales del tipo ideal, que están persiguiendo estrechamente sus propios intereses y objetivos fijos en alguna competencia con otros” (Fligstein; McAdam, 2012).

En ese marco, el estudio de la mercantilización fuera de las esferas separadas y los mundos hostiles puede evidenciar una variedad de *lazos diferenciados* entre el mundo de lo instrumental racional y el mundo íntimo existencial personal. Esta característica es un elemento común en la sociología económica de Neil Fligstein y Viviana Zelizer. Para Fligstein y McAdam “existe una falsa distinción entre la acción instrumental y la acción altruista. El significado colaborativo hace que los sonidos sean muy altruistas, pero también es el fundamento de toda acción instrumental colectiva” (2012, p. 47). Los individuos y colectivos en esta visión buscan satisfacer sus intereses egoístas al mismo tiempo que forman significados e identidades para justificar estos. Por tanto, tanto la habilidad social como los circuitos no separan las acciones racionales y las acciones con arreglo a valores.

En resumen, el material / instrumental y lo existencial están inextricablemente ligados. Aun cuando actores estratégicos están trabajando para promover sus intereses, están simultáneamente ejerciendo la capacidad humana distintiva para la creación de significado y la construcción de identidades colectivas. La gente hace lo que hace para lograr una ventaja instrumental y para crear mundos significativos para ellos y para los demás. Esto es, argumentaremos, es tan cierto hoy como siempre. Cualquier teoría adecuada de la

¹⁵ Fligstein y McAdam, (2012), explican que esa visión no reproduce una visión sobre socializada porque aunque Zelizer plantea se debe incluso de usar esa categoría.

acción estratégica humana debe tener en cuenta esta mezcla de motivos instrumentales y existenciales (Fligstein; McAdam, 2012, p. 43).

Un elemento similar a la idea de rechazar las teorías de las esferas separadas y mundos hostiles como estudia Viviana Zelizer (2015), puesto que los procesos económicos no deben ponerse en oposición a las fuerzas culturales y sociales. De esta manera, los dos autores en el fondo buscan una perspectiva relacional del mercado que supera la dualidad entre un mundo objetivo y subjetivo, un mundo eficiente o solidario.

Así, la mercantilización que fue vista por Marx y Habermas como expresión de la racionalidad instrumental, en realidad responde a un contexto de relaciones sociales y personales que no pueden catalogarse como simple acción racional. En esa medida, la producción de significados, las relaciones interpersonales y la capacidad de los agentes sociales son fuerzas constitutivas de la mercantilización.

Marx caracterizó a la religión como "el opio de las masas", insistiendo en que las creencias y las ideologías (leídas como: los aspectos existenciales de lo social) dependían y de hecho eran una expresión de la lógica material subyacente de la sociedad. No estamos de acuerdo. A nuestro juicio, la capacidad humana y la necesidad de sentido e identidad son tanto una fuerza estructurante en la vida social como las demandas materiales sobre lo colectivo (Fligstein; McAdam, 2012, p. 43).

Por eso, este marco teórico va a estudiar la mercantilización en comunidades indígenas y campesinas, que son consideradas economías "marginales" y que en un análisis tradicional se subraya que existe una des-comunalización o des-campesinización producto del mayor avance de las fuerzas productivas del mercado, creando simples productores de mercancías (Bernstein, 2012). Frente a una lectura, que las comunidades consiguen resistir a las fuerzas del mercado. "Los campesinistas, influenciados por las ideas de Chayanov dirían que el campesinado muestra vitalidad y que en algunas áreas existe un proceso de re-campesinización" (Kay, 2007). La tarea de superar estos dos mundos hostiles es el valor de la presente indagación que ampliaremos en los capítulos empíricos.

4 HABILIDAD SOCIAL Y CIRCUITO DE COMERCIO EN LA FORMACIÓN DEL MERCADO DE CRÉDITO INDÍGENA

En este trabajo, se asume la mercantilización como un proceso inmerso en relaciones culturales y la habilidad social de los actores. En ese enfoque, los agentes son capaces de explicar discursivamente lo que hacen y las razones de su hacer dentro del mercado. Por ende, siguiendo la recomendación de Williams y Zelizer (2005), en vez de reflexionar sobre si un ámbito de la vida está mercantilizado o des-mercantilizado, el trabajo sociológico debe estudiar las condiciones sociales y los actores que dominan el proceso de la llamada mercantilización. Esto permite abandonar la idea de que el mercado está separado de las relaciones sociales, y admite un análisis plenamente sociológico del mismo.

De esta manera, nuestra tesis observa cómo un mercado de crédito en comunidades indígenas del Ecuador, está permeado por una serie de lazos sociales diferenciados. Es decir, que las personas e instituciones construyen conexiones entre la separación aparente del mundo de la vida y el mundo instrumental del crédito. En ese argumento, el Capítulo III presenta como una serie de lazos sociales de poblaciones indígenas de páramos del Ecuador organizaron y establecieron un ambiente institucional para su participación en diferentes mercados de crédito que tiene su mayor expresión en la creación de Cooperativas de Ahorro y Crédito Indígenas (COACI).

Para comprender de modo amplio el papel del cooperativismo en la vida económica de estas comunidades indígenas: Pilahuines y Chibuleos, resulta esencial abordar de manera detallada los acontecimientos históricos relevantes que antecedieron y propiciaron la creación del actual mercado de crédito dominado por la modalidad de cooperativas.

Un primer momento histórico es lo aquí se denomina como circuitos interpersonales o circuito de comercio de la hacienda-comunidad, que analiza el crédito entre los años de finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. En este periodo, se describen los créditos enraizados en una serie de lazos sociales y culturales demostrando que, en una etapa supuestamente pre-capitalista, el crédito ya era una parte sustancial en la vida económica de las poblaciones indígenas. En este periodo, se observa como determinados patrones sociales y culturales

marcarían una subordinación financiera para los grupos indígenas que influiría en su acceso de crédito en el siglo XX.

En segundo lugar, destaca la notable habilidad social de las comunidades indígenas Chibuleos y Pilahuines en el ámbito del comercio, que les permitió acumular capital económico mediante la comercialización del ajo. Esta habilidad social no solo fortaleció un próspero circuito de comercio de ajo, sino que también brindó a estas poblaciones indígenas la capacidad de resistir las difíciles condiciones sociales y económicas que imperaban en sus comunidades. Dentro de este circuito de comercio, el elemento fundamental para su funcionamiento era la figura del "chulquero", término utilizado en la región andina del Ecuador para referirse al crédito informal usurero.

Por último, se examina el surgimiento de nuevos patrones culturales, lo que denominamos aquí como una *mentalidad calculadora*. Esta transformación se originó a raíz de una mayor interacción social con la iglesia, instituciones estatales y no estatales que sentaron las bases para concebir la posibilidad de acceder a crédito que pudiera competir con el crédito usurero del chulquero. En esencia, este cambio se manifestó a través de la creación de cajas de ahorro, bancos comunales y los primeros indicios de cooperativismo de crédito, temas que exploraremos en detalle en el presente capítulo.

4.1 UN BREVE CONTEXTO DE LOS INDÍGENAS DE PÁRAMO

En una visión general, los páramos son ecosistemas que forman parte de la biodiversidad tropical del planeta, y existe una similitud ambiental y geográfica en zonas tropicales y montañosas de África y Asia. Sin embargo, definir los páramos simplemente desde su perspectiva ambiental y geográfica no es correcto, ya que también estos son territorios con historia social que contienen profundas interacciones sociales y culturales. De esta manera, los páramos son un ecosistema ambiental y social único de la región sudamericana.

Dentro los páramos de la región andina, se encuentran comunidades indígenas que muestran elevados índices de pobreza, desigualdad e inequidad. Si bien, estas comunidades poseen un número relativamente pequeño de población en relación a las ciudades capitales, representan las históricas migraciones culturales del mundo andino de países como Bolivia, Ecuador y Perú. Así, en los territorios de

páramos se encuentran las trayectorias históricas de los *mitimaes*: población trasladada en beneficio del antiguo Estado Inca que encierran vestigios de la cultura andina¹.

En términos de su población esta fue marcada por la colonización europea, que determinó su ubicación geográfica actual. Por ello, los principales territorios indígenas rurales del Ecuador se localizan en estos ecosistemas de páramos entre los 3.300 y 4.800 msnm. En provincias como Bolívar, Cañar, Cotopaxi, Chimborazo y Tungurahua, que representan la gran riqueza cultural de la llamada nacionalidad *kichwa* de la sierra ecuatoriana.

Los indígenas de estos territorios de páramos se autoidentifican en diferentes parcialidades étnicas: Panzaleo de Cotopaxi; Pilahuínes, Chibuleos, Salasacas y Quisapinchas de Tungurahua; pueblo Waranka en Bolívar; los Cañaris en Cañar; y los Puruhuaes de la provincia de Chimborazo.

De acuerdo con una estimación del RIMISP (2011) - sobre la base de los datos censales del año 2010 - los territorios de páramos cuentan con una población indígena aproximada de 191.000 habitantes, donde se registran niveles significativos de pobreza que duplican los indicadores nacionales. Para este mismo estudio, se evidencia que el 68% de su población no tiene acceso a la canasta básica familiar y el 32% no accedía siquiera a un dólar de ingreso diario para subsistir. Esta situación no ha reducido a lo largo de menos de una década, puesto que los pocos indicadores de condiciones socioeconómicas actuales muestran que la pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI) alcanza al 64,8% de la población indígena (INEC, 2015).

Por este motivo, el Estado ecuatoriano entrega un Bono de Desarrollo Humano² aproximadamente a 46.000 habitantes de estos territorios de páramos (RIMISP, 2011). De hecho, este escenario de inequidad es una tendencia general de la población indígena en América Latina. Un reciente informe del Banco Mundial (2015), observa que las poblaciones indígenas del continente, no han recibido el mismo nivel de beneficios durante los últimos diez años de crecimiento económico.

¹ En el Ecuador, ciudades capitales como Quito y Ambato entre otras, dependen de los páramos para acceso de agua potable. Puesto que de sus nevados y su medio ecológico se alimentan los sistemas de riego y agua para la ciudad. De acuerdo con algunas aproximaciones realizadas por Hofstede *et al.* (2003), el territorio ecuatoriano cuenta con 12.500 km² de páramo y 8.000 km² de superficie transformada o degradada encima de los 3.000 msnm. Para autores como Podwojewski *et al.* (2002), los páramos cubren un 5% del territorio nacional.

² El Bono de Desarrollo Humano es una transferencia monetaria de cincuenta dólares americanos que se entregan a las familias que se encuentran bajo la línea de pobreza.

Esto demuestra una cada vez más acentuada relación estadística entre ser indígena y pobre.

Ahora, las poblaciones indígenas que se observaron para este estudio son aquellas donde surgen las primeras Cooperativas de Ahorro y Crédito Indígenas (COACI), grupos étnicos que se reconocen a sí mismos como Pilahuines y Chibuleos. Por los datos históricos consultados estas poblaciones provienen del mismo grupo étnico denominado como *Tomabela*. Según Tobar Bonilla *et al.* (1982), los indios del *Hatun Tomabela* originalmente se concentraban en lo que fue la provincia de Guaranda y se asentaron primero en el territorio Chibuleo y posteriormente en Pilahuín. Gracias a una investigación arqueológica de Espinoza Soriano (1988), sabemos que los *Tomabela* conformaban una ocupación pre-hispánica que agrupaban a una serie de parcialidades o *ayllus* de la denominada etnia Chimbo.

Para el historiador indígena Nazario Caluña Espín *et al.* (2008), parte de este grupo de indígenas *tomabelas* provienen de Cajamarca, Perú, que aseguró el dominio de las tierras conquistadas por los Incas. Entonces, esto denota que estas poblaciones han estado altamente diferenciadas en su estructura étnica, ya desde la época pre-hispánica. Incluso historiadores como Mamani Condori (1992), llegarían a asegurar que los Pilahuines tienen influencia de migraciones de *mitimaes* que provienen de los quechuas y aymaras de Bolivia y Perú.

Estos indígenas de Pilahuín y Chibuleo, en gran parte de su territorio se reconocieron como comunidades libres ya que, en algunos casos, la corona española concedió propiedades comunales a autoridades de poblaciones indígenas. Esto sobre la base de las Leyes de Indias que definía este estatuto de derechos de propiedad. Las tierras eran propiedad de la Corona de Castilla de España por derecho de conquista, y “podían disfrutar de su dominio por concesión real los indios radicados en reducciones y sus caciques e igualmente los colonizadores españoles” (Moreno Yáñez, 1980, p. 279). De hecho, los antiguos descendientes de los *curacas* (autoridades indígenas) poseen copias de “títulos de propiedad” expedidas por la corona española. Esto es común en aquellas comunidades libres del Ecuador, pero también se encuentran similares en la puna andina de Bolivia y Perú.

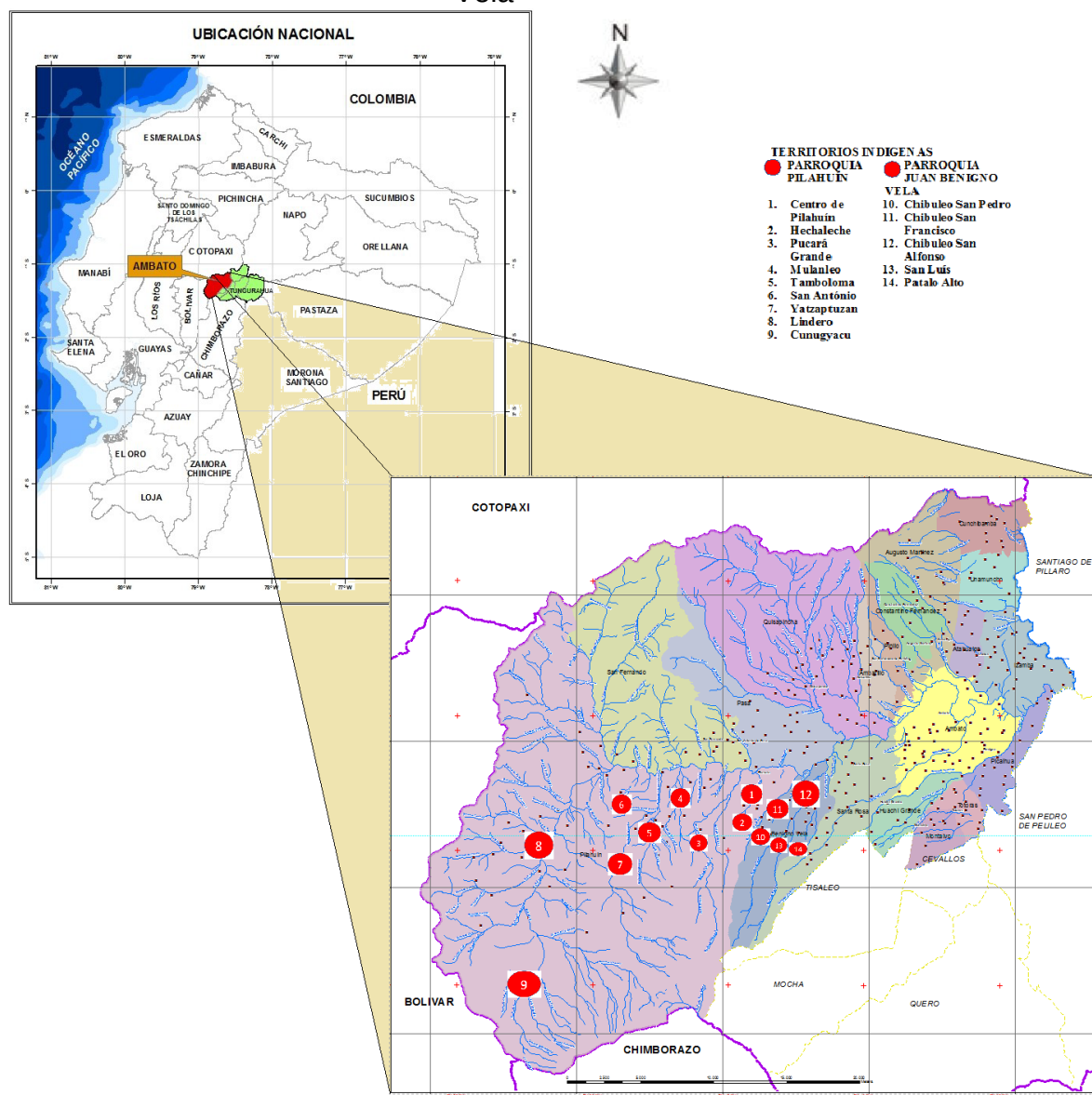
Generalmente estas comunidades libres compartieron un territorio en común, que fue administrado por un Cabildo, que es el ente administrativo de las comunas. Y representan las estructuras tradicionales que se conocían como *ayllu* o *marka*.

Estas estructuras originarias en Ecuador ya casi son inexistentes, pero puede hallarse aún en Bolivia y Perú. La desaparición de estas tierras comunales de los indígenas ecuatorianos fue propiciada por diferentes momentos históricos, como la presencia de la hacienda terrateniente, la Revolución Liberal y la Reforma Agraria de 1964. Además de haberse registrado un sinnúmero de litigios judiciales con los hacendados que históricamente han irrespetado las propiedades comunales de los indígenas.

Según aproximaciones de Carrión (2011), los grupos indígenas de Chibuleo y parte de Pilahuín no tenían una marcada dependencia con la hacienda como la gran mayoría de los indígenas de páramos, aunque recurrían a la hacienda en casos de escases sobre todo por trabajo, salarios y créditos. Es una situación diferente de otros indígenas de páramos que estaban completamente sometidas a la explotación del sistema de la hacienda. Esto permitiría que estos grupos indígenas puedan tener un mayor grado de libertad para conectarse a históricas redes de comercialización regional e interregional que les permitió generar condiciones para acumular capital y habilidades sociales para su interacción con otros actores. Estos activos sociales serían la base para formar el “boom” del cooperativismo indígena de crédito como se verá con más detalle en adelante.

Las poblaciones de Pilahuines y Chibuleos están situadas en las parroquias rurales de Pilahuín y Juan Benigno Vela dentro del Cantón Ambato de la provincia de Tungurahua del Ecuador. Estas parroquias se encuentran entre los 3.000 m. y 4.400 msnm. Ubicadas en el sur occidente del cantón Ambato. En estas parroquias se encuentran comunidades indígenas, que son el grado más bajo del ordenamiento territorial de las parroquias, de las cuales hemos identificado 14 comunidades que comparten tradiciones, cultura e identidad. (Mapa 1).

Mapa 1 – Comunidades indígenas en las parroquias de Pilahuín y Juan Benigno Vela



Fuente: Elaborado por el autor (2016).

Se debe destacar que la provincia de Tungurahua recientemente cuenta con una de las mejores redes viales del Ecuador. Por ello, la comunicación entre comunidades dentro las parroquias rurales son relativamente de fácil acceso. Hace unos treinta años atrás las comunidades indígenas estaban aisladas por falta de estas vías o carreteras que impedían conectar el campo con la ciudad y otras regiones.

De acuerdo con los planes de desarrollo y ordenamiento territorial de estas parroquias, el territorio estudiado cuenta con una población de 20.146 habitantes. En estas dos parroquias la mayoría de la población es indígena, y los pocos mestizos y

blancos se concentran en la cabecera parroquial que son pequeños centros urbano-rurales dentro la parroquia. En el caso de los Chibuleos su población indígena alcanza a un 64,9% y los Pilahuines al 91,33%.

Las poblaciones indígenas se hallan organizadas en comunidades y una parte de su población vive en contacto directo con los páramos, junto a las faldas de los nevados de Chimborazo y las estribaciones del Carihuairazo³. De este ecosistema dependen sistemas de riego para la agricultura y agua potable para la mayoritaria población mestiza que se encuentra en la ciudad de Ambato.

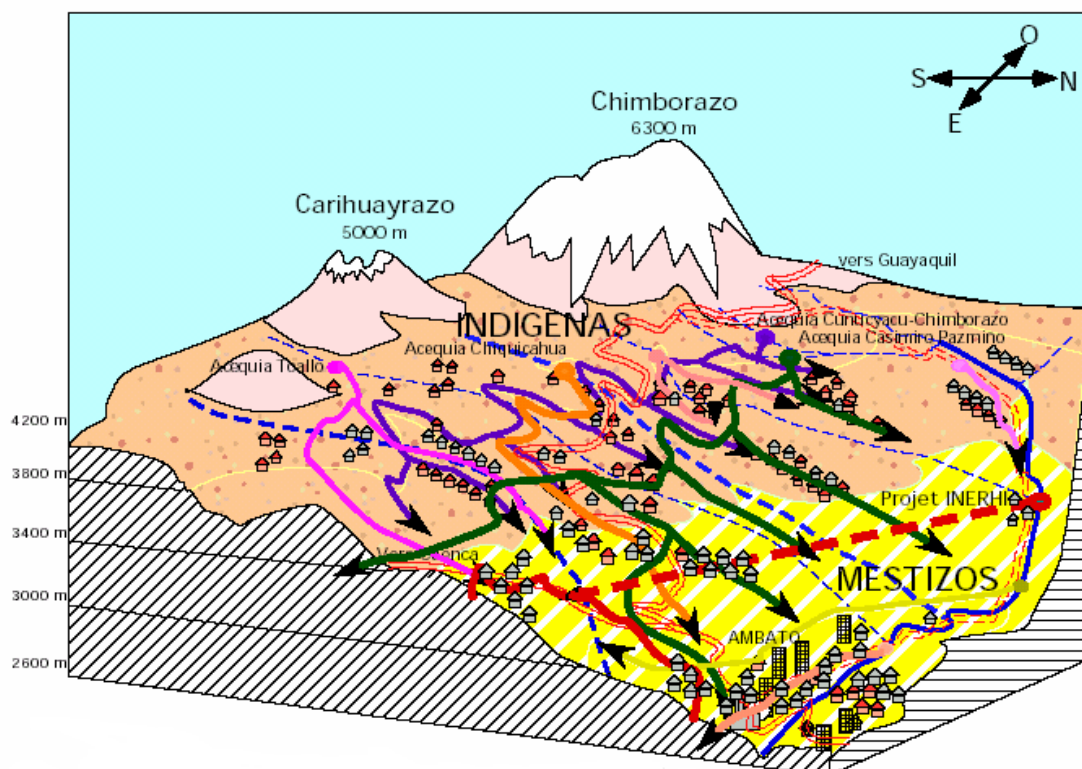
Según Valony (2002), el conflicto por el agua es histórico en la zona que se representa en los diferentes sistemas de tuberías de agua construido en los páramos de las comunidades a lo largo de la historia. Entre estos se puede identificar las acequias de Toallo, Chiquicahua, el canal Casimiro-Pazmiño y la acequia Chimborazo (Mapa 2). En términos de hectáreas los páramos representan en el caso de la parroquia de Juan Benigno Vela un 35,44% (32.336 ha.), y un 77% (14.051 ha.) para Pilahuín.

Estos sistemas de riego, manifiestan la importancia de los páramos para su conservación medio-ambiental; pero también son un indicador del difícil contexto ecológico y climatológico para la producción agrícola de sus pobladores. Para Marie Lacour (2005)⁴, los indígenas adaptan su producción a tres pisos ecológicos del territorio. Tal como señala la agrónoma francesa los agricultores familiares indígenas tienen la habilidad para diversificar sus sistemas de producción y la integración de una actividad extra-agrícola que permite resistir los difíciles contextos del páramo y la exclusión social.

³ “Los nevados andinos están desapareciendo a un ritmo acelerado, y ellos son la principal fuente de agua para los habitantes, no solo de la zona si no del país. Aquellos glaciares ubicados a altitudes inferiores a los 5.400 metros han perdido cada año, en promedio 1,35 cm de su capa de hielo desde los años de 1970. Si cambia también el régimen de lluvias, la zona enfrentará serios problemas de disponibilidad de agua en el mediano plazo” (Ecuador, 2013, p. 97).

⁴ Debo agradecer la cordialidad de la autora por proporcionarme su documento de investigación para la argumentación de este trabajo.

Mapa 2 – Mapa territorial y de los sistemas de riego de la zona de Pilahuin y Chibuleo



Fuente: Ruf et al. (2002).

Por ende, gran parte de la población urbana que se encuentra en las zonas mestizas tienen acceso a productos agrícolas de estas zonas. Son otros circuitos de comercio que se representan en ferias de distribución de alimentos que se encuentran en las comunidades de Pucara, Yatzaputzan y El Salado (Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquia de Pilahuín, 2015). En esa medida, las ferias de las poblaciones indígenas representan un circuito de comercio importante a ser estudiado en otras investigaciones. Puesto, que según Ospina (2011), la provincia de Tungurahua basa su desarrollo local y territorial en la histórica red de ferias.

La relación del comercio y de la red de ferias permite determinar a Ambato como uno de los ejes del desarrollo territorial local, confirmando el importante predominio de la ciudad en los flujos comerciales interregionales. Ambato es un punto al cual convergen productos regionales a ser vendidos en el Mercado Mayorista y en los mercados urbanos más próximos que funcionan como “centros de acopio” para luego ser redistribuidos hacia otros lugares o ferias (caso mercado de San Roque y Mercado Mayorista de Quito). Estos mercados son parte de un sistema de mercados especializados que, como en el caso del Mercado de Santa Clara, se venden solo

legumbres (Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquia de Pilahuín, 2015).

Un caso interesante se presenta en la comunidad de Chibuleo que desarrolla una “Expo Feria Agroecológica de la Interculturalidad”, los días miércoles de cada semana. Esta feria se lleva a cabo desde las cinco de la mañana hasta las nueve de la noche en la parroquia Juan Benigno Vela, específicamente en el barrio La Compañía, en el sector El Puente.

En esta característica feria se encuentra gastronomía, artesanía, variedad de productos agrícolas y animales para la venta. Hacen esfuerzos por llegar al mundo urbano mediante promociones televisivas e internet. En una transmisión por *YouTube*, dan un mensaje cargado de significación: “Más de 500 años de lucha de soportar adversidades. Hoy las luchas de nuestros abuelos rinden frutos, aquel sueño de antaño se disfruta. Somos gente orgullosa de nuestras raíces, incansable por alcanzar nuestros sueños. Está en nuestra sangre el ser grandes” (Maliza, 2017)⁵. Una vendedora de ropa informa a un reportero local que no son sólo actividades agrícolas sino de artesanía: “Yo ofrezco las blusas que son tejidas a mano, sandalias hechas con faja. Te vendes barato porque uno mismo se hace, las sandalias están a precio de 15 dólares, las fajas a 7 dólares” (Maliza, 2017).

En conjunto, estos pequeños relatos ilustran cómo la economía de las ferias no es simplemente un sistema de intercambio, sino un tejido complejo de significados culturales y sociales que influyen en las prácticas económicas y en la construcción de identidades, que en el caso de las ferias requieren mayor aproximación desde la sociología económica.

En otro frente sobre el contexto territorial de la estructura agraria de los territorios estudiados se describe en el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Pilahuín (2015). En el primer piso ecológico, son zonas de altura, donde se puede encontrar poca producción de alimentos agrícolas, y existen pequeñas fincas de producción de papa, mashua, oca y melloco. En este piso, los indígenas y campesinos se han especializado en la producción de ganadería lechera, crianza de animales de pastoreo como ovejas, en menor medida, cuyes, cerdos, mulas y caballos. Los indígenas de este sector inclusive consiguieron convenios para administrar el cuidado de páramos con el gobierno provincial de Tungurahua para

⁵ MALIZA, José. Feria Chibuelo JJ. Youtube, 16 marzo 2016. Disponible em: <https://www.youtube.com/watch?v=4mvHyS-vk4E>. Acesso en: 30 jun. 2017.

disminuir los efectos de la ganadería extensiva (Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquia Juan Benigno Vela, 2015)⁶.

En la zona intermedia se puede encontrar producción de papas, habas, ajo, zanahoria, ocas, mellocos, cebada, entre otros. La papa y el ajo son productos mayoritariamente para la comercialización a otras regiones. También se ha podido observar producción de mora y fresa que empiezan a tener gran demanda en el mercado mayorista de la ciudad de Ambato. En este piso ecológico es notable la ganadería lechera que genera los principales ingresos de los indígenas. Sólo en Pilahuín, en este piso ecológico se registra 4.950 cabezas de ganado y 16.800 litros de leche por día (Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquia de Pilahuín, 2015). En el caso, de Chibuleo, según los datos del MAGAP-Tungurahua (Ecuador, 2014), en la parroquia de su residencia existen 2.863 hectáreas bajo producción agropecuaria, de las cuales 2.800 hectáreas se encuentran con pastos para actividades ganaderas especialmente de leche.

Por último, en la zona baja, se encuentran los sectores más “urbanizados” que se mezclan con pequeños territorios frutales, donde la principal actividad está relacionada con el comercio de productos agrícolas que los habitantes adquieren en compra y venta de otros agricultores de la provincia. Estos indígenas son los intermediarios históricos para muchos productores de la región indígena de Tungurahua que distribuyen como ya se mostró un poco en las múltiples ferias que tiene la provincia.

Así que en esta zona baja se puede encontrar la residencia de comerciantes indígenas; y de la mayoría de los funcionarios o trabajadores de las COACI. Básicamente nos referimos a las comunidades de Pilahuín Centro, Pucara Grande y Echaleche (parroquia Pilahuín); y las comunidades de San Alfonso, San Pedro, San Francisco y San Miguel (parroquia Chibuleo). Estas comunidades representan los principales focos donde nacen las COACI.

⁶ Esto se consigue mediante dos mecanismos que organiza el modelo de gestión del Gobierno Provincial de Tungurahua desde el año 2008: Por un lado, planificación mediante la elaboración de planes de manejo páramo (PMP) que son construidos en concordancia con las organizaciones indígenas y el gobierno provincial. Por otro lado, un mecanismo financiero, que se centra en un fondo económico para tener recursos económicos para llevar acabo estos PMP. Este fondo es conocido como el Fondo de Páramos y Lucha contra la Pobreza (FMPLPT), que es un fidecomiso mercantil autónomo que se invierte en comunicación, educación ambiental, interculturalidad y capacitación para las poblaciones indígenas (Sobre la base de una entrevista, Secretario Técnico del FMPLPT, 3 de agosto del 2016). Si el lector desea ampliar sobre este tema puede revisar la siguiente página web: <http://www.fondotungurahua.org.ec/index.php/el-fondo>

Al llegar a la zona baja por la mañana, algún visitante extranjero puede sentir la soledad del territorio porque gran parte de su población interactúa constantemente con la ciudad. Las viviendas se han convertido en espacios para reparar la energía gastada en el comercio y en las cooperativas de crédito. Así los indígenas de esta zona participan en el comercio regional e interregional e incluso en algunos casos llegan a participar en circuitos de comercio con vínculos internacionales hacia Perú y Colombia.

Los funcionarios de las COACI desarrollan mayoritariamente su trabajo en el centro de la ciudad de Ambato. Pero además se dirigen a otras provincias aledañas donde las COACI tienen sus sucursales. A veces es triste escuchar de accidentes automovilísticos donde fallecen “funcionarios” indígenas al recorrer las rutas para llegar a sus fuentes de trabajo en las cooperativas. En ese contexto, los fines de semana se vuelven los únicos días que las familias indígenas de estos sectores pueden dedicarse a la agricultura. Que combinan con asistir a ligas de fútbol que son comunes sobre todo en Pilahuín.

Por otro lado, debido al crecimiento demográfico de estos territorios y a los patrones tradicionales de tenencia y herencia de la tierra, la estructura agraria se caracterizó por el minifundio. Al mismo tiempo que los indígenas y campesinos resistían las difíciles condiciones climatológicas de los sistemas ecológicos propios del páramo, que no permite una producción agrícola sostenible en el tiempo. En ese marco, esta paulatina fragmentación de la tierra, la variabilidad productiva para la agricultura y la añadidura de que no existe una política estatal de desarrollo rural condujo a que las comunidades indígenas desarrollen diversas estrategias no-agrícolas que les permita afrontar la escasez de recursos para satisfacer sus necesidades básicas.

De ello, resulta que las poblaciones indígenas de páramo desarrollaron históricamente estrategias complementarias a la agricultura que aumentó la diferenciación social y la movilización política de las comunidades. La literatura académica respecto de esta diferenciación es amplia en el Ecuador, autores como Chiriboga (1985, 1988), Velasco (1979) y Martínez Valle (1984, 1987), por mencionar algunos estudian la transformación de los antiguos territorios comunitarios.

4.2 HABILIDAD SOCIAL Y PATRONES CULTURALES EN EL CIRCUITO DE COMERCIO HACIENDA-COMUNIDAD

El mercado de crédito tiene una trayectoria social y espacios de circulación, por eso, en este trabajo, se quiere resaltar el papel de la habilidad social y una diversidad de lazos sociales y culturales que consolidaron el mismo. En ese ímpetu y siguiendo Appadurai (1991), se estudia el crédito en un contexto social de intercambio, que implica seguir la *historia vital* del mismo. Así como las mercancías, el crédito también tiene una historia social vital, y este puede reconstruirse a partir de su circulación en los circuitos de comercio e identificando la capacidad de los actores para combinar el crédito con sus aspiraciones racionales y existenciales.

Por ende, como primer paso concebimos la relación entre la hacienda y comunidades indígenas como un circuito de comercio, a finales del siglo XIX y mediados del XX en la provincia de Tungurahua. Por supuesto, con especial énfasis en las comunidades indígenas de Pilahuín y Chibuleo, sin dejar de lado el contexto nacional ecuatoriano. Para esta tarea, se concibe la hacienda como una institución crediticia cuya organización económica y política marcó los históricos lazos culturales que determinaron la posterior circulación del crédito en el siglo XXI.

En la provincia de Tungurahua, la situación colonial fue un elemento determinante en la vida económica de los indígenas. Y después de la crisis de la encomienda española o “reparticiones de indios”, la hacienda se convirtió en el principal referente de organización económica de los territorios de páramos.

En las comunidades indígenas de los Pilahuines y Chibuleos se constituyeron dos tipos de hacienda: Las haciendas agrícolas y haciendas textiles que también eran conocidas como *obrajes*⁷. Por tanto, en el sistema de la hacienda se reproducía diferentes lazos sociales y culturales que se concentraban en el sistema del *concertaje* que servía como régimen de salario y crédito para las comunidades. Esto, constituyó un circuito de comercio o una red de relaciones interpersonales delimitado entre el hacendado y las poblaciones indígenas.

⁷ Los obrajes eran formas de explotación de fabricación de textiles en la época de la colonia. Este tipo de hacienda, desapareció en el siglo XIX. Sin embargo, la actividad del textil tuvo una larga data en el cantón Ambato. De ahí que la actividad de textil se hizo una actividad familiar como lo era en el periodo prehispánico. Actualmente el crédito revaloriza la producción textil que fue una de las más importantes actividades de los indígenas después de la agricultura. En especial en el grupo indígena de los Salasacas de la provincia de Tungurahua.

El vocablo “concertaje” literalmente significa la relación laboral en base a un contrato, que en la práctica se convirtió en una coacción hecha a los indios, para en base a un constante endeudamiento obligarles a permanecer como fuerzas de trabajo estables en las haciendas y obrajes. Como paga ordinariamente se les concedía, además de un salario, el uso de pequeños lotes de terreno x (“huasipungos”) encalvados dentro de los términos del latifundio. Varias veces al año se concedían los socorros y suplidos: reparto de bienes los primero que se concedían a los conciertos en determinadas épocas del año, mientras que los suplidos eran préstamos de dinero o especies que se daban al solicitante en cualquier emergencia económica. El valor monetario de los socorros y suplidos se sumaba a las deudas anteriores, las que se anotaban en los libros de “cuentas” o “rayas” (Moreno Yáñez, 1980, p. 280-281).

Bajo esta perspectiva, el concertaje emergió como un mercado crediticio arraigado en la tradición cultural desde los tiempos de la colonia española, permitiendo así el florecimiento y establecimiento de una red de relaciones sociales y culturales que permitiría la distribución de crédito denominados como *socorros* y *suplidos*, las cuales se mantendrían vigentes hasta mediados del siglo XX.

También, el sistema de concertaje se utilizaba como forma de explotación de mano de obra indígena, que variaba dependiendo del momento histórico y el territorio donde se practicaba (Prieto, 1986). Y para autores como Ferraro (1996), bajo el nombre de concertaje se agrupaba una gran variedad de contratos de mano de obra y relaciones. Por ello, se debe entender el concertaje como “una envoltura, que encubre variadas relaciones laborales, que irán expresando a lo largo del Siglo XIX, formas muy cercanas al trabajo asalariado, o combinadas con este” (Ibarra, 1987, p. 87).

Entre estas diversas relaciones contractuales se encontraba la distribución de créditos o préstamos que posibilitaban la dinámica económica al interior y exterior del circuito de comercio hacienda-comunidad. De fato, nuestro trabajo muestra que existen cada vez más evidencias para pensar la hacienda como una institución crediticia. El crédito se convertía en el elemento que permitía la vida social y económica entre los actores sociales del circuito hacienda-comunidad. Incluso sostengo la hipótesis que el crédito es el fundamento principal para el favorable desarrollo del comercio en la provincia de Tungurahua, que lamentablemente no ha sido estudiado por la academia ecuatoriana.

En ese sentido, frente a la ausencia de organizaciones financieras formales, existen autores como Florescano (1990), que contemplan en el crédito, el factor

conector de las instituciones y actores de la época latifundista. “La base de la progresiva simbiosis entre hacendados, funcionarios estatales, comerciantes, indígenas y miembros de la Iglesia se encontraba en el crédito” (p. 116). Este sistema crediticio estaba altamente diferenciado por los estamentos sociales y el capital étnico, que permitió a los hacendados un mayor control y acceso a recursos tal como examinaremos más adelante.

Ello significa que la hacienda se constituyó como una entidad crediticia, cuya estructura económica y política se veía influenciada por las identidades étnicas y las pautas culturales imperantes en ese período. Son pocos los trabajos que puedan dilucidar la hacienda como una institución crediticia en el Ecuador, pero existen interesantes aproximaciones en trabajos como Moreno Yáñez (1980); Torre Araúz (1989); y Ferraro (1996; 2004). Es más, la antropóloga Emilia Ferraro, utiliza herramientas de la naciente sociología económica contemporánea para algunos de sus análisis.

Más allá de esto, presentar la hacienda como una institución crediticia, significa que el crédito no es resultado de la evolución del crecimiento económico, así, como pensaba Adam Smith, que el trueque evolucionó para un sistema de crédito gracias a la creación del dinero. Estudiar el crédito en una etapa supuestamente pre-capitalista, también cuestiona el postulado de Marx que siguiendo a Smith sostenía que el crédito surgió únicamente por una función mecánica del dinero: “El dinero crediticio surge directamente de la función del dinero como medio de pago, ya que los propios certificados de deudas correspondientes a las mercancías vendidas circulan a fin de transferir a otros esos créditos” (Marx, 2010, p. 170). En contraposición aquí se entiende el crédito como categoría sociológica que germina del resultado de las interacciones sociales.

En esa mirada, los créditos que circulaban en el circuito de comercio de la hacienda-comunidad estaban diferenciados por la estructura institucional de las interacciones sociales. Basado en Hernán Ibarra (1987), que desarrolló una excelente descripción de la vida económica de Tungurahua, a finales del siglo XIX y principios del XX, se evidencia que entre los años de 1870-1930, el crédito y el salario del concertaje transitaba entre la interacción social de tres actores: La hacienda terrateniente, los pequeños y medianos propietarios de tierra, y las comunidades indígenas.

Estos actores ocupaban diferentes posiciones en el circuito de la hacienda-comunidad y administraban de diferente manera sus recursos y significaciones sociales. Por esto consideramos que este grupo de actores representaba la estructura institucional o unidades de gobernanza necesarias que permitió la circulación del crédito en la época del dominio terrateniente en la provincia de Tungurahua. Además, autores como Moreno Yáñez (1980), sostenían que la conquista militar española, posibilitó una posición privilegiada a los hacendados terratenientes. Puesto que transformó a los conquistadores europeos en un sistema que determinó beneficios sobre el régimen de la tierra, modelos de gobierno, tecnologías, producción económica y patrones culturales.

Recordemos que para Fligstein (2001), estos patrones culturales son proyectos institucionales, que son inherentemente políticos. Por ende, los grupos dominantes utilizan los recursos y las reglas existentes para imponer un determinado entendimiento de la cultura sobre la organización económica. En ese razonamiento, los actores establecidos o dominantes de este circuito estaban claramente representados en los terratenientes que definían la forma de interacción entorno del crédito. Los terratenientes poseían mayores recursos como tierra y agua para construir estos patrones culturales de interacción entorno de una identidad colectiva que se representaba en el concepto de aristocracia⁸.

En ese sentido, estos cuadros culturales se originan, no por la habilidad social de los hacendados, sino por la imposición infranqueable de las Leyes de Indias españolas que indujo desde la colonización: La separación entre indios y españoles, la Republica de los indios y la Republica de los blancos. Sin duda, esto definió una visión política de la identidad étnica y capital étnico⁹ en la región de los territorios de páramos y marcaría la forma del acceso a crédito de los diferentes actores envueltos en el circuito.

De este modo, se puede inferir que los hacendados tuvieron el poder suficiente para imponer un orden cultural que se respaldaba en toda una serie de instituciones coloniales para dominar el mercado de crédito de la época. Ósea que

⁸ Estos actores en términos de Fligstein, simbolizan los *incumbent group*, aquellos actores que son beneficiados por las reglas y los significados sociales compartidos dentro de un determinado circuito.

⁹ El capital étnico, esto es, de un régimen de competencias en torno a bienes étnicos (contingentemente atribuidos al idioma materno, al lugar de origen, al color de piel, al apellido), que refuerza o devalúa a cada persona, según su acercamiento a la etnicidad legítima o a la estigmatizada, para la adquisición de los otros bienes sociales de tipo económico, relacional o educativo (Linares, 2008, p. 285).

los recursos y las reglas preexistentes eran suficientes para construir un cuadro cultural dominante bloqueando cualquier tipo de iniciativa cultural dentro del circuito de comercio de la hacienda-comunidad.

En frente, de estos grupos dominantes, se encontraban aquellos actores desafiantes, los *challenger groups* (Fligstein, 2007). Actores que se representan en los pequeños propietarios de tierra y las poblaciones indígenas que afrontaban y cuestionaban la posición privilegiada de los latifundistas. Estos cuestionamientos estaban sujetos a la habilidad social de los actores para hacer coaliciones políticas y económicas; y para construir una nueva identidad cultural. Se podría decir, que es una lucha por definición de cuadros culturales. Y que se resume en el origen del concepto de mestizaje como forma integradora de la identidad.

En este “juego” de identidades, los grupos indígenas eran claramente más estigmatizados por su historia colonial y semi-esclavista que arrastraba su pasado como sujetos dominados en la encomienda española. De este modo, el sistema colonial llevo a que los grupos indígenas tengan un bajo autoestima y una concepción cultural subalterna de su identidad que definió su participación en el mercado de crédito del circuito de comercio hacienda-comunidad.

Diferente de los pequeños propietarios de tierra que formarían redes de comercialización entorno de un naciente campesinado mestizo, que a la larga superaría el cuadro cultural dominante de los hacendados. Parte de los indígenas Pilahuines y Chibuleos seguirán este camino de la comercialización, pero sin dejar de lado su identidad cultural como indio que explicaremos en el siguiente subtítulo.

En definitiva, en este ambiente institucional del circuito de la hacienda y comunidad se configuraron concepciones culturales mediante dos conceptos: Aristocracia e indio, que definirían una serie de transacciones económicas como fue efectivamente la entrega de créditos. Según Ibarra (1987), la identidad aristocrática como significación social “prosigue en los siglos XIX y XX y adopto un conjunto de palabras equivalentes como noble, buenas familias, o familias encopetadas que se supone que son blancos” (Ibarra, 1987, p. 191). Esta identidad esta descrita en la literatura costumbrista de inicios del siglo XX de Ambato -capital de Tungurahua-¹⁰. Y, un intelectual de la época como Nicolás G. Martínez (1916), explicaría como este

¹⁰ Esta literatura se puede encontrar en autores como Luis A. Martínez (1904).

significado cultural de aristocracia se convertía en el referente de valores morales en el circuito de relaciones interpersonales de la hacienda-comunidad indígena:

Aquí entre nosotros, existe la creencia, y está muy extendida, de que blanco, en el sentido de las razas, es sinónimo de noble, y de allí viene que todo el mundo quiere tener, siquiera en apariencia, algo de esa preciosa sangre que ennoblece al individuo, y por eso también los indios puros, aun cuando tengan el color cobrizo propio de su raza, se disfrazan de blancos, ya que han comprendido que la distinción no está sino en el vestido. Así, pues, un indio, al civilizarse, se apresura a dejar sus antiguas prendas de vestir, y adopta, en seguida, las que le convierten siquiera en mestizo; y en efecto, queda entonces libre de la terrible carga de ser indio, ya no será obligado a trabajos forzados, ya no será vejado por cualquier quídam que se llame blanco, y, sobre todo, nadie le llamará ya indio, el peor insulto que puede dirigirse a un mestizo (Martínez, 1916, p. 220-221).

De este modo, es plausible considerar que existía una connotación "desfavorable y negativa" asociada al marco cultural de lo indio o indígena, aspecto que se encuentra ampliamente registrado en los relatos de Martínez (1916) referentes a la provincia de Tungurahua. La consideración de los grupos indígenas como "seres desgraciados" a los que se debía proteger mediante sociedades y ligas protectoras de la raza indígena. El mismo Martínez, cae en su crítica a la opresión indígena al afirmar que el problema de la sociedad del indio era su estructura comunal:

Yo he tenido trabajadores de varias comunidades, y he podido así apreciar sus recomendables dotes, que, con una educación adecuada, pueden llegar a ser verdaderos hombres de provecho y útiles ciudadanos. Pero con ellos sucede lo que pasa con todos los salvajes, que aun cuando vivan muchos años en lugares civilizados, al regresar a su tribu, vuelven a su antiguo modo de ser, es decir, feroces, huraños y absolutamente salvajes (Martínez, 1916, p. 217-218).

Según describe Ibarra (1987), esta significación de lo "noble" se materializaba, por ejemplo, en la forma de vestir que sancionaba diferentes posiciones sociales en el sistema de la hacienda. En la fiesta del Corpus y la Octava de Corpus, era el momento propicio en que los sectores que se asumían aristocráticos, lucían un vestido nuevo, diferente que estrenaban ante la sociedad indígena. Ya Veblen (2000), identificaba que la vestimenta es uno de los principios reguladores de la reputación pecuniaria. La utilización de una vestimenta opulenta es la oportunidad para manifestar la situación monetaria del individuo.

En ese ejemplo, los “hacendados nobles” invertían recursos en diferenciarse de los indios, que eran los in-nobles, que para algunos autores esta interacción creaba sentimientos de sumisión, humildad y obediencia en las poblaciones indígenas (Benítez; Garcés, 1995). Esta relación entre amo y siervo, se expresa muy bien en un corto relato de la obra *Huasipungo*, de Jorge Icaza (1985, p. 83), para mostrar cómo los indígenas ecuatorianos eran dibujados desde una posición subalterna, como sujetos inseguros y nerviosos cuando se reclamaba algún socorro (crédito) del hacendado:

De pronto, para el temor de los solicitantes, el patrón se presentó en el corredor, electrocutando el ruido de las pequeñas murmuraciones. Trae en los ojos mal humor de sueño interrumpido y en la mano el fuste rubricador de órdenes.

—¿Qué hay? ¿Qué quieren? —interroga.

En ese momento, un ciego hubiera exclamado. “No hay nadie”. Era tan compresora la figura del amo cuando se le iba a pedir una gracia.

—¿Qué quieren...? ¿Se van a quedar, así como unos idiotas?

Entonces fue cuando el Policarpio sintió el empujón de las miradas suplicantes de los indios y avanzando hasta ponerse frente al amo, habló algo turbado:

—Es que patrón... Ellos ca... Han venido a suplicar a su mercé haga la caridad de...

El Andrés y otros indios que estaban más cerca de la escena, al notar las vacilaciones del comisionado y nerviosos pensando llegado el fracaso, se apresuraron en continuar la súplica:

—Lus sucurre, amitú...

Por tanto, los hacendados al auto-identificarse como un cuadro cultural aristocrático permitió a estos tener no sólo una posición privilegiada producto de su relación colonial sino tener razones para un comportamiento honorífico en el circuito de comercio hacienda-comunidad. Este comportamiento estaba ligado a una personalidad de alta-autoestima, que legitimaba ciertos abusos o actitudes patronales frente a los indígenas dentro la hacienda como institución crediticia.

4.2.1 El crédito en el circuito de comercio hacienda-comunidad: Socorros y suplidos

La estructura cultural y social de la hacienda definió tres tipos de comunidades indígenas que se podían identificar desde fines del siglo XVIII y que serían formas de organización que perdurarían incluso hasta el siglo XX: “Las comunidades independientes, las comunidades de hacienda y las comunidades

jurídicamente libres” (Chiriboga, 1986, p. 60). Las comunidades indígenas dentro la hacienda, tuvieron que depender de los primeros sistemas de hacienda en calidad de siervos, que en Ecuador se conoce como *Huasipungo*.

Estos huasipungos subsistieron desde el siglo XVIII y empezaron a disminuir a inicios del siglo XX (Martínez Valle, 1996a). En cambio, las comunidades libres, son aquellas poblaciones que buscaron refugio en pisos ecológicos de altura, reclamándose a sí mismas como territorios de indígenas libres. En algunos casos contaban con documentos legales para probar su propiedad territorial. Esta fue la situación de la población de Chibuleo, que de acuerdo con Ferreira (2012) tienen el 70% de sus tierras comunales legalmente reconocidas frente al Estado.

Por tanto, los indígenas que vivían dentro la hacienda estaban más proclives a pedir préstamos o créditos del terrateniente por su permanente interacción y lazos interpersonales, pero también permitía a estos negociar mejores condiciones de su deuda. En cambio, los indígenas libres sólo acudían eventualmente a la hacienda puesto que se convertían en espacios de empleo alternativos y acceso a recursos como el crédito. Fernando Velasco (1979), informa que los huasipungueros o trabajadores dentro la hacienda tenían un salario inferior a los comuneros libres, trabajaban semanalmente entre 4 y 6 días en la hacienda, y periódicamente hacían lo que se conoce como las *huasicamas* y *cuentayos*¹¹.

Estos dos tipos de trabajadores: indígenas libres e indígenas huasipungueros precisaban del crédito de la hacienda para reproducir su vida económica comunitaria. En especial, para cubrir las necesidades de la familia nuclear y actividades comunitarias como las fiestas comunales que era una práctica cultural institucionalizada desde épocas prehispánicas. Por esta razón, los indígenas estaban obligados tanto por su tradición cultural como por las necesidades familiares para solicitar créditos o auxilios para poder cumplir expectativas espirituales y superar la escasez de recursos en épocas de crisis¹². Estos créditos eran denominados como *socorros* y *suplidos*, que reproducían una antigua práctica colonial de la encomienda española (Tuaza Castro, 2014).

¹¹ Huasicamas, son los indígenas que trabajan dentro la hacienda realizando diversos servicios para la familia del terrateniente. Los cuentayos era indígenas que se dedicaban al pastoreo de los animales del patrón y el cuidado de estos, sobre todo de los cambios climáticos y los hurtos.

¹² También existían en relación a la hacienda, el *arrimado* que era pariente o allegado del huasipungero, que trabaja parte del huasipungo. Y el *yanapero* que no vivía en la hacienda, pero estaba autorizado para utilizar algunos pastos a cambio de organizar tareas gratuitas (Fauroux, 1988).

Estos dos tipos de créditos estaban marcados, por un lado, en bienes y por otro, en dinero que formaban circuitos geográficamente circunscritos. Es interesante ver que ya en una época supuestamente precapitalista se encuentre este tipo de mercado del crédito que Zelizer (2005) estudia en el significado social del dinero.

En el caso del crédito en bienes se encontraba el llamado socorro “[que] era una entrega mensual de productos que tenía un carácter colectivo, pero a fines del Siglo XIX, se designa al socorro como un reparto mensual de especies que se realiza siete u ocho veces al año, e interrumpiéndose en el período de cosechas” (Ibarra, 1987, p. 85). Del otro lado, estaba el crédito en dinero marcado en “adelantos y pagos que tienen el nombre de suplido y se llamaban suplementos a los productos recibidos en forma individual, cuando los socorros no abastecían las necesidades de reproducción cotidiana” (Ibarra, 1987, p. 85).

Según otras lecturas como las de Becker y Tutillo (2009), los socorros se marcaban en adelantos de alimentos y ropa, a menudo quintal de cebada, y a veces maíz, papas, frijoles o trigo. En el caso del suplido, que era dinero en efectivo, se entregaba para emergencias tales como gastos médicos o en algunos casos para comprar animales, como ovejas y vacas. Los indígenas empleaban también estos suplidos en dinero, para “gastos rituales”, como una fiesta, una boda o un funeral. Los créditos subvencionaban fiestas como la del Corpus Cristi, Finados, Navidad y San José. En esa medida, la función instrumental del crédito estaba conectada a la vida comunitaria de las familias indígenas, que se fijaba por el modo de interacción social dentro y fuera del circuito de comercio de la hacienda-comunidad.

También, estos créditos contaban con complejos registros de contabilidad en lo que se conocía como “Libros de ocurrencias”, que describen en detalle los acontecimientos diarios en la hacienda. Estos libros tenían nombres que se podían identificar como “libros de cuentas de los conciertos” y “libros de rayas”. En una supuesta etapa precapitalista de la hacienda tradicional, estos registros contables ya detallaban las deudas junto con la cantidad de tareas laboradas por cada concierto durante la semana, además del salario nominal correspondiente.

En suma, de acuerdo con Moreno estos “libros de asignaciones diarias de la tarea establecían las actividades concretas de cada trabajador en la hacienda, además de los volúmenes que incluyen la correspondencia del terrateniente, sus títulos de propiedad, etc.” (Moreno Yáñez, 1980, p. 282).

Para un ejemplo de los componentes de los suplidos y socorros se presenta el siguiente registro de un concierto en la provincia de Tungurahua:

Cuadro 1 – Componentes de la deuda de un concierto (Ambato, 15 de marzo de 1906)

Rubro	Valor	Observaciones
Deuda anterior	s/. 117,55	
VI- 1905: en plata	s/. 3,00	
IX-1905: media de cebada	s/. 4,85	
XII-1905: suplemento en plata	s/. 2,35	
I-1906: dinero	s/. 0,85	"Dió mi mujer dijo para comprar maíz"
21 -1- 1906: media de cebada	s/. 5,60	"Socorro general"
31-1- 1906: media de cebada	s/. 5,65	
Total	s/. 149,85	

Fuente: Hernán Ibarra (1987).

En este registro se observa como la entrega de productos agrícolas era cuantificado en dinero y que repercutía en la formación de una deuda para los grupos indígenas. En esa medida, el crédito del circuito hacienda-comunidad necesitaba de la economía campesina para su acumulación de capital. Una práctica que intentaría ser regulada por el Estado colonial y que tenía sistemas de control de precios, normas y seguimientos.

Para Moreno Yáñez (1980) y Torre Araúz (1989)¹³, existirían ordenanzas coloniales que eran usadas incluso en la época republicana para tener sistemas de registro y contabilidad de deudas. Siguiendo a Moreno Yáñez, (1980), estas ordenanzas podían estar representadas en un "Formulario de las Ordenanzas de Indios"¹⁴. Básicamente este documento era "un índice alfabético de las labores de labranza, pecuarias y en los obrajes, trapiches y demás oficinas de las haciendas que debían realizar los trabajadores indígenas, así como los salarios y modo de operar en lo referente a las cuentas laborales" (Moreno Yáñez, 1980, p. 282).

Este formulario buscaba poner límites a los créditos usureros de los hacendados poniendo "un límite a los desmedidos precios en que se tasaban las mercaderías y productos cuando se entregaban a los indígenas, sea a título de

¹³ TORRE ARAÚZ, P. **Patrones y conciertos**: una hacienda serrana. Quito: Corporación Editora Nacional; Abya-Yala, 1989.

¹⁴ El "formulario" que describe Moreno data del 9 de diciembre de 1851. De acuerdo a Moreno Yáñez, el "Formulario de las Ordenanzas de indios", además del folio correspondiente al título, contiene 14 páginas sin numeración, cuyo formato es de 285 cm x 20,5 cm. El hace público su reconocimiento a la socióloga ecuatoriana Patricia De La Torre, quien puso a su disposición una copia del documento.

repartimientos o especialmente como socorros y suplidos” (Moreno Yáñez, 1980, p. 285). El autor reconoce que existen pocos datos empíricos para saber exactamente como estas normas llevaron a la consolidación de la estructura social de la hacienda. Sin embargo, son una muestra de cómo elementos institucionales dan forma al crédito en la época de la hacienda y la naciente época republicana donde la lógica continuó sin muchos cambios hacia la condición indígena hasta mediados del siglo XX.

En algunos casos, los grupos indígenas negociaban estas relaciones crediticias, que podían manipular contratos de crédito para su propio beneficio (Becker; Tuttillo, 2009). El hecho de no entregar un crédito en “socorro” podía originar revueltas dentro del circuito, ya que el socorro - que se entregaba en época de la cosecha - significaba un insumo fundamental para satisfacer las necesidades familiares. Además, la significación social del hacendado como patrón o amo, en el sentido, de jefe y señor permitía cristalizar estas demandas. Si el hacendado se asumía “jefe”, “amo”, “patrón” era de esperarse demandas de sus súbditos.

Con este ejemplo, se quiere mostrar que ya a inicios del siglo XX el mercado de crédito en el circuito de comercio hacienda-comunidad dependía de una serie de relaciones sociales e institucionales para mantener su estabilidad. En esa medida, las normas y reglas del Estado eran fundamentales para orientar el control del mercado de crédito. Pero, el crédito en la hacienda no sólo estaba conectado a estas normas e instituciones, sino también a la satisfacción de necesidades familiares de los grupos indígenas como ceremonias religiosas y seculares. Esto consolidó un derecho consuetudinario que perduró en el tiempo y en la memoria de los indígenas sobre su cultura local.

Un ejemplo, de ello, se encuentra en la particular figura del *prioste*¹⁵ que era una institución cultural de la vida comunitaria de los indígenas. Su práctica persiste incluso hoy en las zonas campesinas de la región andina de Sudamérica; ya que el *priotazgo* es una tradición de la cultura andina del continente.

Este personaje contraía deudas que generalmente no podía pagar para sustentar la celebración de una fiesta. Esto podría ser considerado como una acción irracional para una economía capitalista, pero tenía completo sentido en la vida

¹⁵ En el Ecuador el prioste, es un famoso personaje que corre con los gastos de la fiesta: es decir con los gastos de la misa y de la procesión, de la banda de música y de las bebidas y comidas a los participantes. Es una economía de prestigio. Nota del libro Huasipungo de Jorge Icaza. Editorial Libresa (1989).

comunitaria de los indígenas. Era una economía moral que se basaba en el prestigio ante la comunidad para administrar una fiesta.

Esta práctica cultural de la economía moral de los grupos indígenas sería aprovechada por la Iglesia Católica para acumular capital económico mediante el cura de la parroquia rural. El historiador indígena, Nazario Caluña relata cómo se sucedía esta práctica del crédito en las fiestas de la comunidad de Chibuleo en la época de la hacienda:

Cada una de las fiestas aquí textualizada, ya en la práctica duraban por lo menos una semana de quienes la celebraban, al caer la tarde del sábado se trasladaban con todos los aditamentos y recursos que se requería para la fiesta, primero a Santa Rosa y años más tarde en la misma comunidad, es decir, en el centro de Chibuleo. Regresaban a la comunidad el martes por la tarde con sonidos de instrumento, cansados, ebrios a seguir la boda por lo menos dos días más, y poniendo como punto final con la ceremonia de la tomina o ucu pichai. Para la fiesta se requería una cantidad considerable de dinero. Los que no lo disponía vendían terrenos, animales, realizaban préstamos a chulco; etc. Todo por cumplir y ser respetado por la comunidad, casi la mayoría quedaban pobres de por vida, el clero fue responsable de estos hechos sociales. Todo lo que el indígena ganaba por medio de su trabajo era sólo para las fiestas y se fomentó el vicio de la borrachera, no se pensó en el bienestar de sí mismo, ni de la comunidad, y peor, aun no se preocupaban en la educación de los hijos, los padres sólo pensaban en mal gastar sus recursos y bienes en la celebración de las fiestas.

A estos hechos y tradiciones sociales siempre se presentaba aspectos negativos como la presencia de los llamados rematistas que existían en la parroquia, es decir, aquellos individuos que, por faenar animales a consumirse en las fiestas, tenían que pagar un impuesto, y los priostes que no pagaban pronto entraban presos hasta cancelar [...]. Los indígenas estaban oprimidos por esta lacra social por más de cien años, enriqueciendo a los aprovechadores y cantineros, generalmente mestizos de los centros parroquiales que se beneficiaron de la ignorancia y debilidad de los indígenas (Caluña, 2008, p. 65-66).

De este relato se puede inferir dos elementos que permean el crédito, por un lado, la satisfacción de necesidades valorativas como es el gasto para una fiesta. El crédito definía la posición moral y honorífica del indígena en relación a su vida social comunitaria. Por ende, el crédito del circuito de comercio de la hacienda-comunidad no se separa de actividades seculares.

Por otro lado, los créditos estaban articulados en una coalición política que respondía a los patrones culturales de las relaciones interpersonales entre los hacendados y las poblaciones indígenas. Recordemos que teóricamente la

estabilidad de un mercado necesita de significados culturales en común para su funcionamiento. Estas significaciones culturales están presentes en el relato de Caluña (2008), que subraya la posición subalterna de los indígenas. Entonces, el mercado de crédito del circuito respondía a la identidad cultural construida por la colonia. Para materializarse requería de una colación política representado en los actores sociales como el terrateniente, la Iglesia y el teniente político que simbolizaban el poder local del circuito.

Más allá de estos atributos un elemento aún más llamativo es que el préstamo para fiesta se consideraba una transmisión cultural. Cuando el testimonio de Caluña (2008), resume que por “más de cien años se ha endeudado con este tipo de práctica”, significa que la forma de distribución de créditos era culturalmente transmitida en el tiempo. Por esta razón es que para el siglo XX esta práctica del endeudamiento era común en las parroquias rurales y fiscalizada mediante el control policiaco (Fauroux, 1988).

Posteriormente con el fin del circuito de comercio hacienda-comunidad sólo subsistiría un residuo de esta práctica del endeudamiento en la figura del *chulquero*¹⁶ como remanente de la relación entre fiesta y acumulación de capital que ahondamos más adelante.

4.2.2 El crédito enraizado a la identidad étnica de lo indio

El comportamiento de los actores dentro el mercado de crédito estaba intrínsecamente ligados a la identidad étnica. Ya que los indígenas estaban sujetos a los patrones culturales de aristocracia e indio como explicamos anteriormente. Estos patrones culturales perjudicaban la personalidad y comportamiento de los grupos indígenas, que se materializaban en prácticas de deshonor y que perdurarían hasta la actualidad.

Según Ibarra (1987), en las haciendas de la provincia de Tungurahua, en el siglo XIX. se castigaba con un látigo las deudas no pagadas, aunque el castigo del azote ya había sido abolido en 1833. Este tipo de desempeños sociales formaban al hacendado como amo, jefe, patrón invirtiendo lazos de deshonor para las

¹⁶ El *chulquero* era una persona mestiza que gracias a su acumulación de capital económico entregaba dinero con altos intereses en las zonas rurales del Ecuador. Para ahondar en el tema el lector puede revisar el subtítulo específico de este trabajo.

poblaciones indígenas. Sólo basta pensar, el enorme desprestigio de ser castigado o golpeado públicamente para estar marcado de deshonor.

La persistencia del castigo con látigo incluso hoy a inicios del siglo XXI es bastante común entre las familias indígenas estudiadas. Claro, que hoy en día es visto como justicia indígena comunitaria, pero evidentemente proviene de una tradición de la hacienda tradicional por no pagar un crédito al terrateniente.

Otro ejemplo, de la desvalorización de la identidad étnica en la entrega de créditos se explica en una red de relaciones que se “moderniza” con el ingreso de autoridades estatales. Donde el papel del teniente político y los jueces civiles reafirmaría relaciones de desprestigio para la identidad y personalidad indígena:

En algunas parroquias existe una liga compuesta del Teniente Político, los jueces civiles y algunos propietarios ricos, con el objetivo de explotar a los indios, obligándoles a trabajar en las haciendas y valiéndose para ello de mil abusos y amenazas. Pero mucho peor es el caso siguiente y que ya ha sucedido algunas ocasiones: uno de los jueces civiles, a pedido de un propietario de los de la liga, extiende un documento de concertaje, sin que el indio, motivo de este abuso monstruoso, se dé cuenta de nada; el día menos pensado, el Teniente Político le notifica que es concierito en tal hacienda con documento, que debe la cantidad y que, si no asiste al trabajo, irá a la cárcel. De nada sirven las protestas del infeliz, en vano recurre a las autoridades superiores, pues nadie le cree, ni le hace caso, ¿qué caso van hacer a un indio? y se queda concierito talvez para toda su vida, pues si bien el documento no es válido sino para un año, no podía desquitar nunca la deuda que consta en él (Martínez, 1916, p. 230).

También, la falta de saber leer y escribir en los grupos indígenas generaba estigmatización de su identidad que permitía a los abogados y tinterillos tener la capacidad de solucionar o empeorar los endeudamientos entre indígenas y hacendados. Sólo hasta el año de 1980, la población de Pilahuín pudo reducir su analfabetismo que llegaba a un 61,33% (Tobar Bonilla *et al.*, 1982).

En el caso de los indígenas de las zonas bajas, en las comunidades de Pucara Grande y Chibuleo, en el año 1900, ya contaban con una de las primeras escuelas indígenas del Ecuador: “Escuela Luis Cordero” y para el año 1935 se fundaría otra institución educativa la “Escuela Gonzalo Díaz” (Carrión, 2011). De esta manera, el capital cultural educativo de estos indígenas permitiría una leve ventaja sobre otros indígenas de páramos en el sentido de poder enfrentar las relaciones de endeudamiento y pensarse a sí mismos fuera de las relaciones coloniales del circuito de la hacienda-comunidad.

Ahora bien, autores como Arnold Bauer (1979), enfatizan que se debe estudiar el sistema de hacienda más allá de un análisis de la opresión y contrario a los intereses de los campesinos indígenas. Tomando en cuenta que la relación institucional del circuito hacienda-comunidad permitía una seguridad económica a los dos partes y aseguraba una negociación permanente de relaciones.

Sin embargo, se debe subrayar que esa relación de estabilidad económica estaba sustentada en prácticas de deshonor para los indígenas. La seguridad económica ganaba en estabilidad y capacidad de negociación, pero perdía en la capacidad de construir significados culturales o capital simbólico favorable a las poblaciones indígenas. Como identificó Fligstein y McAdam (2012), el micro-fundamento existencial de todo ser humano es su capacidad de construir significados culturales en relación con los otros, que permite a los actores actuar y crear diferentes mundos sociales.

Este tipo de cuestionamientos hacia los significados culturales de la hacienda, son visibles en la memoria larga de los indígenas que recuerdan como estos se expresaban en abusos y maltratos injustificados. Uno de nuestros entrevistados resume esta imagen:

Los hispanos podían agredirles físicamente a los indígenas, porque entre paréntesis eran hijos de los patrones, como eran hijos de patrones tenían derecho de pegar a una persona mayor de edad. Y un joven, adolescente de unos doce o trece años le pegaba aun mayor de edad. Uno nunca se defendía, yo le miraba y yo le decía a mi abuelito: Abuelito por qué pega ese niño a tal persona. Mi abuelito, sabía decirme, no hijo, eso son hijos de patrones que le está pegando. Yo me sorprendía cuando tenía mis siete años (Entrevista, gerente de COACI, indígena de Pilahuín, 13 de agosto del 2015).

Otro indígena, desde su antigua posición como líder comunitario atribuye que las precarias condiciones de su vida económica estaban en relación directa con los abusos de los patrones de la hacienda.

A los 20 años, ya yo era Cabildo de la comunidad de Pucara Grande en Pilahuin, y varias veces he sido Cabildo donde la comunidad no teníamos agua, no teníamos luz, la muerte de los niños era casi cinco niños semanales y los mayores tres por lo menos mínimo a la semana. Y la calle de la comuna era pura cantina de trago de contrabando y los borrachos toda la calle y sus necesidades biológicas hacían a la intemperie; todo eso nos impulsó. Además de eso, el maltrato de los patrones, en ese tiempo prohibido subir un indígena a un bus, siempre nos mandaban atrás, tú no eres para acá

tú tienes que estar allá, siempre era un maltrato terrible (Entrevista, gerente COACI, indígena de Pilahuín, 20 de julio del 2015).

Posiblemente por ello, en Chibuelo y Pilahuín buscarían en otros espacios fuera de la hacienda o de su economía campesina, nuevas estructuras sociales para permitirse una identidad cultural diferente. Uno de estos nuevos espacios sería su articulación a la comercialización de productos agrícolas. En consecuencia, la descampesinización está relacionado a los patrones culturales del circuito de comercio que definen las proyecciones de futuro económico de los individuos.

4.3 LA HABILIDAD SOCIAL PARA EL COMERCIO

El circuito hacienda-comunidad representaba el único espacio de trabajo seguro para las comunidades de páramo, incluso para comunidades libres, puesto que les permitía palear necesidades en épocas de crisis. De esta manera, las comunidades libres y las comunidades de hacienda se volvieron cada vez más dependientes de esta por su precariedad de recursos que hacía que se convirtieran en únicas fuentes de trabajo (Chiriboga, 1986). Frente, a ello, es destacable la habilidad social de los indígenas de Chibuleo y Pilahuín para orientar sus acciones fuera del contexto de la hacienda¹⁷.

Los indígenas de la comunidad de Pucará Grande (Pilahuín) y los indígenas de Chibuleo se emplearon con mayor frecuencia a la actividad económica de la arriería (transporte de alimentos) a finales del siglo XIX e inicios del XX. Esto, siguiendo una memoria larga de su identidad *tomabela*. Ya en la época prehispánica los caciques *tomabelas* privilegiaban el comercio como actividad económica. Según Espinoza Soriano (1988), los *tomabelas* eran comerciantes de sal hacia regiones subtropicales y tropicales del Ecuador, en las cuales este producto era necesario para la preservación de alimentos.

¹⁷ Entre otras habilidades de los indígenas se encontraba habilidad social para “esconder” su identidad étnica. Y de esta manera puedan ser integrados en la sociedad blanco-mestiza. Sin embargo, no ahondaremos en esta para no perder el foco de nuestro argumento. El lector puede revisar este proceso en otros autores: Por ejemplo, Velasco (1968), que estudia este proceso como *Cholificación*. Y datos respecto de cómo las poblaciones indígenas cambiaban sus patrones en relación a la ciudad y el mestizaje en el Ecuador son estudiadas en investigaciones andinas como Ibarra (1988, 1991), y Kingman Garcés (1992), entre otros.

El comercio e intercambio de productos está registrado hasta principios de la República a través de manuscritos. Los principales caminos Sierra - Costa son mencionados por Wolf (1892) y se observa que muchos fueron sobrepuestos a caminos prehispánicos, puesto que atraviesan sitios reconocidos etnohistóricamente como paso obligado a la Costa, entre ellos el valle de los Chimbo-Tomabela conocido por su producción de maíz y sal entre otros (Espinoza Soriano, 1988, p. 187-188).

Como resultado, los orígenes étnicos prehispánicos de los Chibuleos y Pilahuines, tienen en el comercio ya una actividad frecuente de sus pobladores. La habilidad social para el comercio estaba intrínseco a la memoria larga y práctica cultural de los indígenas. Por ende, el comercio no es resultado solamente de la evolución del capital sino también de la cultura local de los actores.

En ese sentido, dentro del circuito de comercio hacienda-comunidad había que diferenciar a estos indígenas comerciantes de aquellos indígenas que se dedicaba plenamente a la actividad agrícola. En el siglo XIX, los indígenas para el comercio se representaban en el arriero (comerciante), una actividad que continuo hasta inicios del siglo XX. Para el historiador boliviano Mamani Condori (1992), dentro de Pilahuín había diferenciaciones sociales que hacían que los indígenas que se encontraban arriba de los 3.600 m de altura no practicaban la arriería precisamente porque tenían una relación más cercana con el circuito de comercio hacienda-comunidad.

En esa dimensión, los indígenas de las zonas bajas de los páramos tuvieron la habilidad social para conectarse a otros circuitos de comercio. Así, desplegaron capacidades lingüísticas, puesto que tenían que aprender español, soportar el racismo, y tener algún grado de escolaridad para poder afrontar las relaciones matemáticas del intercambio comercial. Para Posso Yépez (2008), esto estaba en contravía de otros indígenas de la provincia de Tungurahua que no conseguían integrarse a estas redes de comercialización. Al respecto este autor señala la situación de una comunidad indígena en el cantón Antonio Ante, municipio de la provincia:

En el pueblo existían un considerable número de indígenas, pero estos no podían dedicarse a ser arrieros por diferentes razones, como: el no poder hablar la lengua española para hacer los negocios y transacciones, el no poder leer y escribir para realizar contratos para ciertos viajes que lo demandaban, el no tener la pericia en el manejo de las mulas y caballos, y básicamente porque el indígena

fue sumido en la más inmisericorde opresión; estos vivían en la miseria y pobreza extrema (Posso Yépez, 2008, p. 26).

Consecuentemente, el pequeño acceso a educación que tuvieron los indígenas de Chibuelo posiblemente haya ayudado a la integración de la actividad comercial y a la diferenciación social de las actividades económicas. Por otro lado, los grupos indígenas Chibuleos y Pilahuines pertenecían a territorios considerados como “comunidades libres” que les permitió tener una mayor interacción para con otros actores. A diferencia de los huasipungos, que estaban sometidos a la interacción con el hacendado.

En esa inferencia, la interacción social era fundamental para que los actores construyan un sentido positivo de sí mismos. Un hecho sociológico ya estudiado por el interaccionismo simbólico. El hecho de tener más relaciones sociales hace que los individuos tengan una personalidad más abierta y una auto estima mejor estructurada. De ahí, que los indígenas hayan podido palear en algo los patrones culturales de subyugación de su antigua relación colonial.

Por otro lado, como bien, describe Martínez Valle (1996b), este movimiento comercial que no sólo era de las poblaciones indígenas sino de campesinos mestizos empujó a traspasar la cordillera occidental y a establecer un flujo de mercancías Sierra y Costa. Este circuito de comercio funcionaba mucho antes de la apertura de carreteras, y se basaba en el transporte de productos agrícolas mediante mulas, caballos y asnos que generalmente poseían los indígenas.

De hecho, la arriería era una práctica esencial en la apertura comercial para la provincia de Tungurahua. Incluso, el historiador Naranjo (1992), algo desmedido diría que hasta el pan que salía de esta provincia se comercializaba en los mercados de la capital de Quito. El circuito de comercio de la arriería llegaba a ciudades de la Costa como Babahoyo, Milagro, Guayaquil y otras ciudades de la Sierra como Guaranda y aún Riobamba.

En la novela *A la Costa* de Luis A. Martínez (1904), escritor ambateño describe en algo estas migraciones del comercio por arriería, que relata con maravillosos detalles en el encuentro entre dos ex revolucionarios liberales. Después de un día de copas, de cuentos de tristeza y desolación observan el panorama del comercio de un arriero indígena:

Por fin llegaron los dos jóvenes a la ciudad, cita de todos los arrieros de la Sierra, emporio de mercaderías europeas y productos nacionales. Ciudad donde el indio melenudo y silencioso de los páramos, se codea con el montubio de aire desafiador y petulante, donde el chagra sudoroso y de cara congestionada, envuelto en lo grueso e incómodo poncho, hace contraste con el mulato vestido de cotona y pantalón blancos, donde los sacos de papas, manchado todavía con la tierra negra del páramo, están arrimados a los sacos de cacao, marcados con letras negras y recientes. Aquí se oyen los sonidos aflautados del rondador, arrancados por un indio borracho, rodeado de otros compañeros ebrios; allá, en una obscura taberna, bailan una danza descompasada unos cuantos negros semidesnudos, a los chillones acordes de un piano de manubrio (Martínez, 2003, p. 97).

Por otro lado, era común que los indígenas comerciantes compraran sementeras para ellos comercializarlas hacia la Costa del Ecuador. Esta actividad era complementaria a la arriería, que era una relación de aparcería comercial o como se decía en Tungurahua “trabajo al partir” (Martínez Valle, 1996b; Ibarra, 1987).

De importancia creciente, fueron en el siglo XIX las relaciones de aparcería, como relaciones de trabajo vigentes en haciendas medianas y como arreglos laborales entre pequeños propietarios. La aparcería, en ciertas circunstancias, coexistió con el concertaje. Al presentarse como una renta en productos, expresaba una mayor capacidad de negociación de los campesinos frente a las haciendas. Ciertas relaciones de aparcería, tuvieron en cambio que ver con una sujeción de los campesinos al capital mercantil, como resultado del ingreso del campesinado a las redes del consumo de mercancías (Ibarra, 1992).

Por tanto, implícitamente los pequeños y medianos propietarios de tierra considerados como campesinos mestizos y los indígenas libres habían sellado una coalición económica para que los terratenientes no participen en sus negocios de comercialización creando un nuevo circuito de comercio para los indígenas Chibuleos y Pilahuines.

Esta práctica de la arriería sería afectada por el ingreso del Ferrocarril en Tungurahua en el año 1913 (Ibarra, 1988), que impacto el comercio de los indígenas. Pero estos tuvieron la capacidad de orientar este activo a otros circuitos de comercio como el transporte de aguardiente y panela (Martínez, 2003). Llevando este producto a zonas como Chimborazo, Bolívar y Cotopaxi. Zonas que precisamente son vestigios de las sucursales de las cooperativas de crédito indígena.

Por fin, sólo la extensión de la red caminera y la llegada del transporte por camión en los años de 1930 será el ocaso de ese pequeño comercio agrícola de estos indígenas comerciantes. Pero las redes de amistad, contacto, compadrazgo ya habían sido creadas y sería aprovechadas para su posterior circuito de comercio del ajo.

4.3.1 El circuito de comercio del ajo

La presencia del Estado como actor con capacidad de influir en los circuitos de la hacienda-comunidad recién se hace visible a mediados del siglo XX. En ese marco, desde este periodo, el Estado se convierte en el principal actor en definir los nuevos significados culturales y las reglas del funcionamiento del mercado de crédito. Mediante la Reforma Agraria de 1964 y 1973 se hace una ruptura con el sistema de la hacienda tradicional, que afectó de maneras distintas el circuito de relaciones interpersonales entre las comunidades libres y de hacienda, en especial en los páramos de territorios indígenas.

De acuerdo con Chiriboga (1986), la expedición de la Reforma Agraria “desestructuró el conjunto de relaciones que mantenían las comunidades con la hacienda: desapareció la *yanapa*, el arrimazgo, el *huasipungo*, la sitiajería, la mediería. Formas diversas de intercambio asimétrico entre la hacienda y los campesinos – indígenas” (Chiriboga, 1986, p. 81). En consecuencia, los indígenas son excluidos del acceso a crédito al desaparecer la estructura institucional del circuito de comercio hacienda-comunidad, por ende, desaparece la hacienda como institución crediticia.

Entonces, se debe comprender la presencia del Estado como un actor hábil que define un nuevo contexto institucional para los circuitos de circulación del crédito. Por consiguiente, el Estado realizaría cambios en la estructura agraria, pero “no solo en la base de los recursos de las zonas rurales sino también en la organización institucional del espacio rural. La eliminación de la hacienda es el fin de alianzas antiguas con el Estado local y la Iglesia tradicional” (Bebbington, 2005).

Por tanto, es el fin de normas y reglas dentro ciclo del circuito de comercio hacienda-comunidad que estaba dominada por los actores representados en la triada del hacendado, el cura y el teniente político. Esto tiene consecuencias para la

seguridad económica de los indígenas que dependían en gran medida de su relación salarial y crediticia con los hacendados.

Este proceso de ruptura con la hacienda aumenta la minifundización de la tierra. Que Luciano Martínez Valle aclara para la época:

Ahora bien, la ruptura con la hacienda, benefició principalmente a los terratenientes que salieron bien librados del asedio interno y externo que ejercían las comunidades y perjudicó a los campesinos quienes debieron elaborar nuevas estrategias de reproducción sobre reducidas bases materiales. Los ex-huasipungueros no tuvieron más remedio que refugiarse en las mermadas parcelas que no permitían desarrollar una actividad agrícola capaz de sustentar la reproducción biológica y social de la familia (Martínez Valle, 2002, p. 34).

Igualmente, varios de los indígenas entrevistados aseguran que la actividad del comercio es producto de la falta de tierra para la producción. Una mujer indígena de Chibuleo, observa que en la actualidad el panorama del minifundio no ha cambiado para inicios del siglo XXI.

Por lo general mi comunidad, la persona que más grande territorio ha de tener, debe tener unos 200 metros o algo así, no tienen terrenos, también creo que eso ha sido las razones para que esa gente salga y busque nuevas oportunidades o en qué terrenos trabajar o qué hacer (Entrevista, mujer indígena de Chibuleo, 22 de julio del 2014).

Antes de la reforma agraria las demandas de las comunidades indígenas se concentraban en reivindicaciones salariales con el hacendado. Por ejemplo, la movilización campesina de 1960, dirigida por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), que era auspiciada por el Partido Comunista del Ecuador, tenía entre sus principales exigencias “el pago de salarios y demás prestaciones que solía adeudar el terrateniente, pero esta [...] solía ser la puerta a través de la cual se abría paso la posibilidad de acceder a la tierra” (Velasco, 1979, p. 136).

Por otro lado, el Estado definiría un conjunto de normas para la estabilización de un nuevo circuito de crédito que esta vez estaba entorno de los terratenientes con los proyectos políticos del Estado. El Estado en ese arreglo institucional privilegiaría sus relaciones entorno de un significado cultural que se concentraba en lo que podríamos resumir como “Estado Desarrollista”. Desde la década de los años 70 del siglo XX, el sistema financiero del Ecuador fue dirigido por la dictadura militar, controlada y organizada por representantes de la banca privada.

El objetivo del Estado era buscar la modernización del sector rural mediante un “endeudamiento agresivo”. Para Velasco (1979), estas alianzas y coaliciones llevaron a que las reformas agrarias busquen dos objetivos: Por un lado, eliminar las formas precapitalistas de producción, es decir economías campesinas e indígenas. Y, por otro lado, la modernización de corte productivista de las haciendas mediante la otorgación de créditos estatales mediante instituciones financieras como el Banco Nacional de Fomento (BNF), Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIAP) y el Ministerio de Agricultura (MAGAP). Dejando el crédito prioritario sólo para las grandes extensiones territoriales en desmedro de las poblaciones indígenas consideradas como atrasadas y precapitalistas. Incluso, la categoría de indio o indígena no era utilizada en los proyectos de desarrollo rural de la época.

La política crediticia formal en el Ecuador ha sido tradicionalmente establecida por la Junta Monetaria (dictadura), la que tradicionalmente fijaba tasas subsidiadas para las operaciones del BNF con miras a favorecer a los pequeños productores que no son sujetos de crédito de la banca privada. Sin embargo, y tal como ha sido intensivamente documentado en la literatura económica, estas políticas daban lugar a una serie de distorsiones e incentivos perversos que provocaban la desviación de los recursos hacia grupos económicos con influencia política que querían beneficiarse del bajo costo de dichos recursos. Asimismo, en varios países se ha demostrado que una gran proporción del crédito subsidiado otorgado al sector agrícola ha sido utilizada con otros fines (Villafuerte; Jara, 1997, p. 104).

En una entrevista que se desarrolló a un ex – dirigente político de la parroquia de Pilahuin sobre el crédito con el BNF. También es enfático al señalar que el crédito estatal a través de esta institución no consiguió cumplir con su objetivo de llegar a los pequeños propietarios de tierra. En su discurso se percibe la insatisfacción por este hecho:

El crédito en el Banco Nacional de Fomento, nosotros no la tenemos realmente la escritura pública, nosotros como más antes con nuestros padres ancestrales han sabido decir esto de nosotros y así hemos vivido años. El requisito es que tiene que tener la escritura y no solamente es la escritura tiene que ser catastrado en el Municipio de cada cantón. Entonces nosotros no lo tenemos, y el Banco ponen los requisitos de todo, esa es la trampa del Banco Nacional de Fomento, para que no puedan sacar los pobres ¿no? Solamente para las gentes pudientes que tienen muchas hectáreas de terreno para ellos ha sido beneficiados. A la gente indígena campesina no nos llega (dirigente indígena, comunidad de Pilahuín, 23 julio 2014).

En este difícil contexto, de exclusión del crédito y políticas de desarrollo rural, la principal actividad que desarrollaban los indígenas de Chibuleo y Pilahuín dependía de la agricultura y la ganadería, pero con el tiempo esta actividad fue disminuyendo por los pocos incentivos a la economía campesina. Principalmente por la falta de tierra y disposición de sistemas riego. Además, la zona territorial de los indígenas no es propicia para la producción agrícola por tratarse de páramos. Por ende, la crisis económica y social era bastante más visible en este periodo histórico.

De ahí que los indígenas tuvieran la habilidad social de orientar sus actividades económicas nuevamente hacia el comercio, que implicaba una migración temporal de sus territorios. El comercio a otras ciudades se convertiría en su actividad principal que recuperaba una práctica del siglo XIX. Para Crissman para el periodo estudiado las actividades no agrícolas eran la respuesta de los indígenas de páramos para su crítica situación económica:

En muchos casos el campesino de las zonas altas no cuenta con tierra ni capital suficiente como para sostenerse solamente con el trabajo en su finca. Las modalidades de trabajo en el campo han sido ampliamente estudiadas [...]. Las opciones no-agrícolas incluyen trabajos por cuenta propia (artesanía, comercio), como asalariado local, o la migración temporal o definitiva (Crissman, 2003, p. 19).

Desde la década de los años de 1960, los indígenas han emigrado hacia haciendas cercanas de Pilahuín en los cantones de Tisaleo, Mocha y Santo Domingo de los Colorados. Otros indígenas encontraron trabajo en la Costa en plantaciones de café, cacao y cultivos de arroz, donde percibían en promedio 75 sucres (dos dólares y medio por día) y alimentación (Tobar Bonilla *et al.*, 1982, p. 124).

De estos indígenas migrantes, la comunidad de Pucara Grande (Pilahuín) juntamente con las comunidades de Chibuleo, se han especializado en el comercio de productos como el ajo y la cebolla, y en menor cantidad la papa. Al respecto uno de nuestros entrevistados resume bien este proceso:

Pucara Grande era una zona dedicada al comercio del ajo, al cultivo del ajo, y según la historia el pueblo Pilahuín de hecho es bastante comercial, la mayor parte de la población es comerciante; hasta hoy. Entonces toda la gente del campo empezó a bajar a las ciudades, a migrar a las ciudades. Entonces ahí en las ciudades usted ve que los hábitos nos son los mismos que en el campo, las ciudades cambian, y esos cambios empezaron a llevarse a las comunidades, se empezó a dañar las comunidades, el alcoholismo, imagínese empezaron a

perder lo que es la cultura, empezaron a cambiar los pantalones blancos, camisas blancas, los ponchos, por los jeans, por las chaquetas de cuero y por los lentes y todo lo demás. La gente no respetaba, empezaba a hablar en español y no el kichwa que nosotros hablamos. Entonces de ahí nace las cooperativas, empiezan a dar fuente de trabajo en las cooperativas (Entrevista, gerente indígena de Pilahuín, 3 de julio del 2015).

En un inicio, la producción de ajo se realizaba en las comunidades de Chibuleo y Pilahuín, los factores que favorecieron su producción fueron la propiedad del ajo para adaptarse a los cambios climáticos. Por otro lado, esta planta herbácea podía resistir la afectación de las plagas en territorios de altura (páramos). Un comunero de Chibuleo, resume el panorama en un documental realizado en 1998, sobre la producción del ajo¹⁸:

Aquí teníamos una tierra muy fértil, una maravilla, donde se daba ajo, cebolla, papa, oca, melloco, chocho, quinua, mashua [...], hoy no se produce como antes porque los mestizos al usar químicos han agotado la tierra. Como la tierra no producía lo suficiente, hombres y mujeres jóvenes emigran en busca de trabajo hacia Ambato, Quito, Guayaquil, les decimos a nuestros hijos ustedes tienen que estudiar para que no sufran, rogándoles tenemos que decirles (YACHAC, 1998).

Según otros datos, la producción del ajo fue desincentivada, “por la presencia de ácaros y nemátodos que aniquilaron completamente su producción, echando a perder toda una tradición agrícola, extinguiéndose inclusive su semilla” (Tobar Bonilla *et al.*, 1982, p. 114). Para superar esta crisis de producción los indígenas se las ingeniaron para convencer a otros agricultores para producir el ajo y así no perder los circuitos de comercio creados a lo largo de los años. En ese contexto, varias habilidades sociales son desplegadas por los indígenas, para formar coaliciones económicas y de reciprocidad.

Respecto de lo que relata Mamani Condori (1992), estas poblaciones indígenas “enseñaron” el cultivo de ajo en las parroquias donde estos tenían buenos contactos. De esa manera se formaron circuitos de comercio basados en relaciones de amistad y compadrazgo que formaría un circuito territorial bien definido. Este circuito permitiría a los indígenas comprar la producción de ajo, para luego comercializarla en las principales plazas del Ecuador.

¹⁸ Documental Audiovisual, Título: Yachac, del Pueblo Quichua Chibuelo. Serie: Ñahvi, Duración: 23 min. Año: 1998. Realizado por la Fundación Arte e Imagen. Auspiciado por el Fondo Ecuatoriano Canadiense y la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE).

Así se formó una imagen del “vendedor del ajo característico y muy conocido especialmente por la indumentaria que lleva. En las ciudades hay una predilección por comprar el ajo a los indios Chibuleos” (Tobar Bonilla *et al.*, 1982, p. 126). Se podría decir que los indígenas han tenido la capacidad de construir una imagen comercial precisamente a partir de su identidad étnica. Su poncho característico era un sistema de identificación para el marketing del ajo. Así, los Chibuleos y Pilahunes eran famosos por ser comerciantes, una actividad fundamental entre las décadas de 1960 hasta 1970. Se decía que era una época de auge económico donde el indígena “se *chumaba*¹⁹ y venia en taxi” (López Cando; Martínez Esponzoa; Castillo Castillo, 2002).

Se debe señalar que esta tendencia respondía a una tendencia regional entre algunas comunidades indígenas del Ecuador, donde el comercio se convertía en un indicador de resistencia a la crisis campesina como expone Moya, León y Peltre:

En la región de Ambato, los observadores hacen notar la constancia de los destinos migratorios y de las prácticas comerciales: los habitantes de Ambatillo trabajan en las panaderías de Ambato, los Chibuleos venden ajo, ciertos campesinos en el sur del río Ambato parece que se han especializado en el tráfico de alcohol. Hay que recordar la antigüedad de las redes comerciales Otavaleñas que se extienden a veces hasta Europa. Los de Chiquicás son conocidos por su comercio de la papa, los de Chamboloma, por el de la mantequilla. En la región de Cajabamba Guamote, la más densamente poblada e indígena de la provincia de Chimborazo, la emigración -muy importante- tiene diferentes connotaciones y destinos según el lugar de origen. El campesino de Cajabamba es conocido como comerciante que viaja mucho, incluso fuera de las fronteras nacionales; el minifundista de Punín, Licto y Flores es más que todo zafrero y el de Columbe y Guamote es cargador o peón de construcción (Moya; León; Peltre, 1989, p. 84).

En esa lectura, hay una correspondencia entre comercio y economía campesina, los indígenas ecuatorianos han creado diferentes tácticas o habilidades a partir de la utilización de sus recursos y reglas existentes. Tomando en cuenta el abandono del Estado que privilegiaba la modernización de haciendas en el país. Así, la comercialización se convirtió en una representación de los desempeños hábiles que refiere Fligstein (2007), mediante la creación de una red de relaciones sociales para el comercio que llevo a subsistir la economía campesina después del circuito de comercio hacienda-comunidad.

¹⁹ Expresión ecuatoriana para emborracharse.

Los indígenas de páramos vendían ajo en ciudades capitales como Quito en los populosos sectores de comercio informal de esa ciudad, como son los sectores del Camal, Iñaquito, San Juan y Villa Flora. Por ende, sus principales clientes eran ciudadanos de ingresos económicos moderados que denota una implícita relación entre un circuito de comercio informal entre los “pobres”. Un indígena de Pilahuín en una entrevista nos resume en algo estas migraciones temporales:

Bueno, yo en Quito vivía en un cuarto oscuro donde había ratas, gatos encima del piso de tierra, ahí crecí, no pude ir a la escuela, en la escuela estuve apenas tres años, los otros estudiaban cuando tenía seis años, pero yo entré a los 11 años, estaba 3 años ahí luego salí otra vez a Quito (Entrevista, gerente, indígena de Pilahuín, 3 de agosto del 2015).

También, los indígenas comerciantes llevaban el ajo hacia las plazas de la Sierra Norte, vale decir, en los cantones de Otavalo, Guaranda, Ibarra y Cayambe. Donde se encontraban otras migraciones indígenas. A la vez que se encuentran registros de migraciones hacia el centro de la Costa: Esmeraldas, Guayaquil, Ventanas y Puyo (Moya; León; Peltre, 1989; Caluña, 2008). En definitiva, los Chibuleos y Pilahuines construían una buena relación entre la economía campesina y la comercialización para su subsistencia.

Para tener un panorama testimonial un gerente de una COACI me resume su experiencia en el circuito de comercio del ajo que recurrió a una migración permanente para subsistir de la crisis de la economía campesina.

Antes tanto fue la escasez que mi papá optó por migrar a vender por Guaranda en ese entonces alforja, ajo, las hamacas de yute y cabuya, eso vendía mi papa y me jalaba de chiquito. [...], yo me fui a Guaranda, ahí yo vine viviendo como 18 o 20 años, entré allá a la escuela, entre al colegio. Yo me fui a los 4 años a vivir y regresé a los 23. Entonces, unos 20 años o más he vivido allá, pero en cambio vuelta la educación y el cuidado que a uno le dieron, transformaron totalmente. Por eso digo con la escasez que yo viví en Pilahuín qué hubiera sido de yo, tal vez no pasaba de ser un agricultor, o un albañil o alguna otra profesión que talvez a lo mejor que no concordaba con lo que soy ahora (Entrevista, gerente, indígena de Pilahuín, 14 de agosto del 2015).

Por ello, estamos ante la presencia de una tesis contraria a la de Chayanov que planteaba que la organización familiar de la economía campesina buscaba primordialmente la satisfacción de las necesidades familiares. En la economía de los indígenas estudiados, por lo contrario, la base de la economía campesina era para la

búsqueda de una maximización de la ganancia (lucro) y la satisfacción de necesidades familiares. No eran aspiraciones separadas puesto que los indígenas querían superar el patrón cultural de campesino construido por el circuito de comercio hacienda – comunidad.

Figura 1 – Indígena Chibuleo que viaja a Quito a vender ajo y frutillas (1961)



Fuente: Pollard e Meisch (2011).

Por ello, esta comercialización del ajo, ya contaba con el manejo de las primeras actividades financieras. Por un lado, aquellas que eran créditos sin intereses y otras que necesariamente dependían de créditos con intereses, generalmente de prestamistas informales como el *chulquero* u otros medios. Esto definió la existencia de un nuevo circuito de comercio en torno de la distribución del ajo.

La comercialización mediante créditos sin intereses se basaba en la simple confianza entre productor e intermediario. Por ejemplo, los indígenas adquirían el ajo de compadres de otras comunidades, simplemente con la promesa de repartición de los ingresos de la venta. Los compadres se podían encontrar en provincias de Chimborazo, Cotopaxi, Bolívar que dicho sea de paso son las antiguas redes de comercialización de la arriería del siglo XIX.

Los pilahuínes de Pucará Grande, al igual que sus socios y compañeros chibuleños, ejercen su actividad de mindalaes²⁰ en el rescate del ajo prácticamente en toda la región de la sierra centro sur (Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Bolívar), teniendo como su centro de operaciones a la ciudad de Ambato de donde exportan el ajo hacia las ciudades de Quito, Esmeraldas, Santo Domingo, Guayaquil, Machala, etc. (MAMANI, 1992, p. 84).

Por otro lado, el crédito con intereses estaba asociado a la habilidad social para la venta, quien tenía más capacidades para el negocio tenía mejores clientes. Esto posibilitó la división entre lo que popularmente se conoce como mayoristas y minoristas. De acuerdo a Mamani Condori (1992), en el caso, de los mayoristas, estos contaban con un capital de más de un millón de sucres (390 dólares), que invertían en la adquisición de sementeras. Los minoristas, trabajan con créditos pequeños que adquirirían principalmente de los *chulqueros* que no sobrepasaban los 100.000 sucres (39 dólares).

De la producción de ajo también se generaba un crédito en trabajo, es decir, que algunos indígenas se dedicaban a pelar el ajo para su distribución, los indígenas denominaban esta práctica como *chukchir* y en reposición recibían una ración de ajo que después vendían en el comercio informal de la Plaza Urbina de la ciudad de Ambato. Así, en esta actividad podemos encontrar como el ajo se transforma en una forma de marcado del dinero.

El significado social del dinero estaba ligado a una actividad tan poco estudiada como la distribución de ajo. En una revisión de periódicos locales²¹, observamos que se consideraban el ajo como “el oro blanco” de los Andes, y estos indígenas, poco a poco se han ido convirtiendo en intermediarios del este producto, que sería reproducido con la cebolla paiteña, y la papa. La revisión de la prensa escrita, demuestra que en los inicios de los años noventa surgen redes de comercio informal del ajo. Incluso en la actualidad la práctica del ajo perdura en las comunidades indígenas que van a tener a sus principales inversionistas para las COACI en los indígenas comerciantes, como nos revela un agricultor indígena:

De Chibuleo más en los negocios, por ejemplo, mi gente migra todos los días, hacen su negocio, hay negociantes de cebolla, de ajo y de zanahoria, esa gente ha ido a las cooperativas, ha conseguido su capital y ha generado su negocio (Entrevista, agricultor indígena de Chibuleo, 3 de agosto del 2015).

²⁰ Los mindalaes, hace referencia a redes o circuitos de intercambio mediante el comercio.

²¹ Revisión del periódico local de Ambato: El Heraldito (1998-2003).

Por tanto, la habilidad social para la venta diferenciaba a indígenas especializados en el transporte a otros territorios, y otros en su capacidad para la venta en los puestos informales de las diferentes plazas de las ciudades del Ecuador. Para el historiador indígena Chibuleo, Nazario Caluña, el comercio informal era considerado como parte de la economía campesina. El comercio informal y producción se combinan para estabilizar el mercado del ajo. En palabras del historiador esto era prueba de “otro aspecto de la economía del pueblo [que] comprende las actividades que realizan los pequeños comerciantes, así como los vendedores ambulantes informales, a nivel local y hacia los mercados externos” (Caluña, 2008, p. 99).

Figura 2 – Venta de ajo en la Plaza Urbina de la ciudad de Ambato (2002)



Fuente: El Herald, 1 de junio del 2002.

El comercio informal del ajo se distribuía en ferias de la ciudad de Ambato, que eran organizadas espontáneamente. Un reportero local se queja amargamente como el comercio informal afecta el panorama de la ciudad de Ambato. Considerando al comercio informal como una imagen pueblerina de la ciudad. Lo cierto es que estas ferias proporcionaban alimentos agrícolas más baratos para los más pobres.

El comercio informal requiere de espacios para poder realizar su actividad en la ciudad de Ambato. Debido a la falta de espacios, gran cantidad de personas que sustentan su supervivencia en el comercio se han tomado las diversas arterias de la ciudad. Efectivamente son

varias las arterias de Ambato que coadyuvan al sustento diario de familias ambateñas y oriundas de otros sectores del país, pero a costa de la imagen de la ciudad. El comercio informal que vende a precios más convenientes que el sector formal debe tener sitios apropiados para la realización de la actividad. Las calles no son el mejor sitio para el comercio, se compra más barato en ellas, es cierto, pero no se puede seguir conservando la imagen pueblerina de la ciudad. La avenida 12 de noviembre en las cercanías de la plaza Urbina, sector de la Empresa Eléctrica, Tomás Sevilla, los alrededores de los mercados están concurridos del comercio informal (El Herald, 23 de febrero 2003).

Este circuito de comercio del ajo, para algunos observadores puede ser visto como una racionalización capitalista. Sin embargo, cuando el indígena regresa de sus faenas del mercado, “dá paso a una racionalidad más tradicional basada en la reciprocidad que suelda los lazos que unen al individuo a su familia, a las familias con su ayllu” (Mamani Condori, 1992, p. 35). Esto significa que, en el circuito del ajo, existía una combinación entre una racionalidad instrumental y la satisfacción de racionalidades comunitarias de la vida campesina. Para Zelizer (2015), esto es señal de que los circuitos de comercio no solamente buscan una maximización del lucro sino también satisfacer necesidades emocionales, familiares y fraternales.

Así mismo, el historiador Mamani Condori (1992), insiste con excelente precisión en este último argumento cuando describe la migración temporal de un indígena de Pilahuín hacia la ciudad de Quito:

Muy pocos Pilahuines han podido conseguir puestos estables en los mercados de Quito, pese a que ya tienen residencia casi permanente en esa ciudad, donde teniendo posibilidades económicas no piensan adquirir vivienda, y habitan precariamente en cuartos alquilados, generalmente en la zona aledaña al penal García Moreno. El dinero que logran ahorrar y acumular invierten en la construcción de casas muy modernas en Pilahuín y en comprar más tierras de labranza. Estos comerciantes, muy prósperos, por cierto, encuentran su realización en la propia Comuna, donde continúan cumpliendo con sus obligaciones de asistir a las sesiones y mingas (Mamani Condori, 1992, 84-85).

Esta combinación de aspiraciones instrumentales y existenciales, por tanto, refleja que la ganancia o acumulación de capital era invertida en la satisfacción de las necesidades familiares, que no conseguía llegar a una consolidación de clases sociales mediante la concentración de tierra. Por lo contrario, las clases sociales se establecían por la posición en la red de relaciones sociales para el comercio. En

otras palabras, las clases sociales se formaban por la habilidad social de los actores para insertarse en determinados circuitos de comercio.

En ese marco, el mercado de ajo no surge de un proceso evolutivo del mercado, o por una mayor división social del trabajo como comprendía Lenin (1979). En este ejemplo empírico, la habilidad social e históricos lazos culturales determinó esta especialización. Y al mismo tiempo, la unidad de explotación familiar claramente invierte sus esfuerzos para acrecentar ganancia con la venta de ajo. Una tesis que cuestiona el supuesto de Chayanov de que el trabajo del campesino era proporcional a la dimensión de la familia.

Además, esta combinación entre crédito y relaciones sociales no era propia de los indígenas comerciantes sino también es descrita por Pablo Ospina *et al.* (2011), cuando refiere la relación entre los productores y comerciantes mayoristas mestizos, donde el crédito es una parte importante en las transacciones económicas en que se mezclan relaciones de amistad, de parentesco y confianza. Ospina describe estas características de la siguiente manera:

El comerciante da crédito al productor para que pueda sembrar o realizar alguna otra inversión en su cultivo.

El productor le paga con producto cuando cosecha, lo que significa plazos considerables y flexibilidad en créditos sin intereses

El productor da crédito al comerciante mientras dure el periodo de cosecha y se paga al final, es decir, después de 15 días o más, lo que conviene al comerciante que no siempre dispone de todo el capital para realizar la inversión

El comerciante hace viajes de acopio y recoge el producto al pie de las sementeras, liberando al productor de actividades que de otro modo debería hacer e implicarían gastos de tiempo y dinero

El precio se acuerda al iniciar la entrega, sin importar las variaciones de la plaza durante el periodo de cosecha, lo que da seguridad a ambas partes

La palabra es lo que vale, no existen contratos de tipo formal (OSPINA *et al.*, 2011, p. 210-211).

La migración, el comercio informal y la producción de micro empresas fueron la respuesta del campesinado frente a los bajos precios de producción agrícola, minifundio y falta de viabilidad para sacar su producción a mercados locales y nacionales. El creciente nacimiento de las cooperativas de ahorro y crédito que inicia a finales de los años noventa sólo acelera el proceso de diversificación productiva de las comunidades. Disminuyendo la migración y apostando en un inicio por el comercio informal y actualmente por emprendimientos de pequeña y mediana empresa familiar.

Por último, el comercio del ajo, muestra como la inversión de capital económico estaba en relación directa con la sostenibilidad de la economía campesina. Así las aspiraciones comunitarias y las aspiraciones lucrativas, no están tan separadas como se cree puesto que el comercio del ajo necesitaba de la mezcla de estas dos aspiraciones para la estabilidad de sus unidades domesticas de producción. De este entendimiento, los indígenas de Pilahuín y Chibuleo buscarían mayores cantidades de crédito para ampliar su circuito de comercio del ajo. Como resultado, se deduce que las Cooperativas de Ahorro y Crédito Indígenas (COACI) encuentran a sus principales "inversionistas" entre estos comerciantes o empresarios del ajo.

4.3.2 El chulquero: crédito rural antes del cooperativismo.

Antes del ascenso de las COACI, los indígenas de los territorios de páramos dependían en gran medida de préstamos con intereses excesivos por parte de prestamistas informales, conocidos como los *chulqueros*. La palabra *chulquero* proviene de la palabra *kichwa* “*cullqui*”, que significa dinero, y sirve para representar al prestamista de crédito usurero andino. Los pocos datos sobre este personaje exponen que su origen se encuentra asociado a la falta de instituciones financieras formales. Estos prestamistas informales, “por un lado contribuyen a enfrentar problemas de liquidez, pero por otro, abusan en las condiciones crediticias dada su situación monopólica o de poder, y de la ausencia de regulación financiera” (Jácome; Cordovez, 2004, p. 78).

Sin embargo, el chulquero no es simplemente resultado de la ausencia de crédito formal sino también representa los remanentes del crédito practicado en el circuito de comercio hacienda-comunidad. Por esta razón, el chulquero simboliza una práctica cultural que se deriva de la práctica del endeudamiento de la hacienda tradicional. Llegando a tener influencia tanto en zonas rurales como urbanas del Ecuador.

Por consiguiente, la práctica del “*chulco*” o crédito informal tiene su comienzo en las fiestas religiosas implementadas por la Iglesia Católica en la época de la hacienda. El crédito del chulquero era utilizado principalmente para subvencionar fiestas que estaban organizadas por los llamados *priostes*, quienes se encargaban de administrar las mismas. Es así, que el crédito del chulquero se invertía en

comida, música y alcohol, con el objetivo de ganar prestigio local, así mismo, este era un mecanismo de acumulación de capital económico para la curia de la parroquia rural.

Según, datos de Caluña (2008), los Chibuleos festejaban fiestas andinas como la del *Inti Raymi*²². No obstante, con la llegada de la Iglesia Católica, estas festividades fueron ampliándose con eventos religiosos como San Juan, la Virgen de la Pura y Limpia, Los Caporales, Los Reyes Magos, San Antonio, los Octaveros, la Virgen del Rosario, entre otras. Estas celebraciones tenían lugar en la parroquia de Santa Rosa, que se encuentra adyacente a la zona de estudio, y era común recurrir al préstamo de dinero por parte de chulqueros o el *chulco*.

Según el testimonio de un gerente de una cooperativa indígena, se nos presenta el siguiente relato, que describe la relación entre fiesta y el gasto que realizaban los indígenas: “Antes nosotros hacíamos grandes fiestas en las comunidades y gastábamos en las comidas, en las bodas, en los licores, después en las broncas, en las peleas, en los juicios” (Entrevista, gerente de COACI, indígena de Pilahuín, 13 de agosto del 2015). Adicionalmente, esto funcionaba como un mecanismo de acumulación de capital económico para el cura de la comunidad. Uno de nuestros entrevistados testimonia esta relación entre dinero y religiosidad, que perdura como práctica cultural:

Antes eran fiestas individuales. Honor a un santo, porque el cura obligaba, eso llevó a la pobreza, pero era rico en la cultura del cura. Para preservar eso nosotros hicimos fiestas comunitarias. En ese caso Los Caporales, Los Danzantes, casi hacemos cada año al menos en nuestra comunidad tenemos esta costumbre (Entrevista, sub-gerente COACI, indígena de Pilahuín, 14 de agosto del 2015).

En este contexto, el crédito usurero del chulquero respaldaba una economía moral de la vida comunitaria de las poblaciones indígenas, basada en el crédito, la fiesta, la religiosidad, y la embriaguez pero que en tiempos de mayor acceso a educación se empezaba a cuestionar la práctica del endeudamiento. Pero, también el crédito del chulquero estaba asociado a la economía agrícola de las familias indígenas. En el caso de Pilahuín, el historiador Mamani, resume la presencia de la práctica de este crédito informal en relación a la economía campesina e indígena:

²² En español esta palabra es traducida como “Fiesta del Sol” que recuerda la celebración inca del Dios Sol “Inti” que se celebra cada 24 de junio (solsticio de invierno)

Los cholos [mestizos] aprovecharon el sistema de fiestas, en especial de los alcaldes, para adquirir tierra y luego enriquecerse. Los personajes del chulquero (prestamista) y del estanquero -el que tenía el monopolio de la venta del alcohol- fueron los protagonistas principales de esa historia. El comunero al ser obligado por el cura y por la misma presión social- a pasar priostazgos, alcaldes y otros cargos, para encarar su compromiso acudía infaliblemente ante el chulquero para pedir dinero prestado que luego iba a parar a manos del estanquero; para eso, el indio hipotecaba parte de sus propiedades -en algunos casos todo- y como debía satisfacer subidos intereses estaba obligado a trabajar en sus propios terrenos para el *amu chulquero*. Por su lado el estanquero, con el dinero que obtenía en su negocio, compraba tierras de los indios que no acudían ante el chulquero (Mamani Condori, 1992, p. 32).

En términos de Zelizer (2012), esto puede representar una buena conexión entre transacciones económicas y lazos culturales campesinos, que tiene su reflejo en la creación de nuevas desigualdades sociales para la época pos-hacienda. En una línea algo similar, Martínez Valle (2002), concluiría que el crédito de los chulqueros si bien representaba “facciones atrasadas del capital comercial” estaba completamente inserido en los patrones campesinos tradicionales.

En ese sentido, después de la clausura del circuito de comercio hacienda-comunidad, los créditos del chulquero se enfocaron no solamente para fiestas religiosas sino también para actividades agrícolas como compra de semillas, herramientas y tierra. Una indígena de Pilahuín testimonia cómo la agricultura formaba parte intrínseca de su relación con el crédito del chulquero:

Mi papi trabajó con un chulquero para comprar el terreno. Usted sabe que en la comunidad Chibuleo nosotros vivimos bien reducidos. No tenemos extensiones muy grandes. Entonces, para la compra de eso terrenos, mi papi sacaba el dinero de los chulqueros. Los chulqueros eran unos mestizos que tenían dinero, prestaban el dinero con el interés. Pero hay que sacar el dinero ya era como vendido ¿qué quiere decir cómo vendido? El chulquero les llamaba y les decía: Sabes qué Don José usted debe venir a trabajar todos los días jueves con la mujer. Se iba a trabajar todos los días jueves con la mujer gratis. Ese fue el aprovechamiento para los chulqueros y también daban con alto interés. Y si no pagaba esa deuda, venía a sacarte a malas entraba con los comisarios, con la policía a poner preso hasta que pague. Entonces, tenía que poner preso hasta que consiga el dinero. ¿En la casa qué pasaba si no pagaban?: Tenía que vender el terreno, o la casa, las joyas, todo vendía para pagar al chulquero. En ese sentido ha venido dando un cambio las Cooperativas. Lo que pasa es que un poco molesta que no se pueda hacer el seguimiento con los técnicos, esa es la molestia. (Entrevista, comunera de Pilahuín, 23 de agosto del 2015).

Igualmente, el crédito del chulquero servía para satisfacer necesidades de la familia nuclear, como, la boda, la construcción de la casa, la compra de un carro y para el negocio familiar de la comercialización. Rubros que eran igualmente parecidos a los créditos de la hacienda. De esta manera, el crédito del chulquero remplazaba las antiguas funciones de los créditos del concertaje: socorros y suplidos. Esto llevaría a que el chulquero tenga una posición social de privilegio dentro los diferentes circuitos de comercio que surgen después de la hacienda.

Incluso, nuestro trabajo de campo denota un dato interesante adicional, ya que al parecer no sólo los mestizos o cholos asumían el cargo de chulquero. Un habitante indígena de Pilahuín comparte con ciertas reservas el hecho de que su abuela también pertenecía a la comunidad chulquera. En su relato, se percibe la melancolía en sus palabras al recordar cómo la crisis de la moneda ecuatoriana, el sucre, llevó a su abuela a la pérdida de sus ahorros acumulados a través de su labor crediticia.

Si yo me acuerdo que mi abuela, tenía un inmenso baúl lleno de escrituras compras-ventas a nombre de mi abuela. Entonces yo digo dónde nomás habrá esas propiedades que yo ni siquiera conozco, ni tal vez a lo mejor mi mamá, ni mi tío no conocerá, dónde habrá esas propiedades, tal vez a lo mejor alguien ya construyó, nadie reclama, nadie sembró, nadie ha ido a visitar nada [...]. Mi abuela ha sido en ese entonces, una chulquera bien conocida de Pilahuín, por ejemplo, han sabido venir Salasacas, Otavaleños, Chibuleos de todo lugar a sacar plata. Es lo que me cuentan a mí las personas que han conocido a mi abuela. Inclusive los mestizos dicen eso, dicen: “pero si tu abuela era la más rica de Pilahuín más que los mestizos”. Pero qué pasó vuelta con los hijos de ellos. Por ejemplo, se conformaron con lo que mi abuela tenía, nunca le hicieron estudiar a mi mamá, a mi tío, a mi otra tía y terminaron siendo analfabetas que ni siquiera saben bien hablar español. Yo con mi mamá tengo que hablar en quichua, ellos no hablan español, pero qué tal hubiera sido entonces con esa cantidad de dinero que tuvo en esa sociedad más alta, qué tal si hubiera hecho estudiar a los hijos (Entrevista, comunero indígena de Pilahuín, 18 de julio del 2015).

Generalmente la tasa de interés del crédito del chulquero estaba a un 10% mensual. Uno de los indígenas entrevistados asegura que la “única fuente de crédito en la comunidad era el chulquero, alquilábamos mil sucres y por esos mil sucres teníamos que pagarle 100 sucres mensual qué equivale en un año a 1.200 sucres y el interés de 120%” (Entrevista, gerente COACI, indígena de Pilahuín, 20 de julio del 2015).

Según Gabriel Many (2012), en su investigación etnográfica sobre el crédito chulquero observaría que el capital cultural educativo era un indicador que atribuía un valor moral al chulquero. Para indígenas con poca o nula formación educativa, los chulqueros representaban “buenas personas” por ser los únicos que podían otorgarles un crédito oportunamente. En cambio, en grupos de personas que tenían una mayor educación escolar, estas eran consideradas como “malas personas”, usureros y ladrones.

En esa medida, los valores morales de las personas ponían un límite a la monetización del influjo prestamista del *chulco*. Estos valores también fueron influenciados por la constante presencia de la Iglesia Evangélica frente a la Iglesia Católica en las poblaciones de Chibuleo y Pilahuín que consideraban que la relación con el chulquero y el catolicismo aumentaba el alcoholismo, la marginalidad y el endeudamiento.

Por eso, para uno de los primeros gerentes de las cooperativas de crédito su relación con el evangelismo fue determinante para imaginar nuevos marcos culturales que serían la base para la creación de otras formas de organización crediticia más allá del chulquero. Su percepción sobre el chulquero estaba marcada por su vinculación con la Iglesia Evangélica fundada por la organización no gubernamental Visión Mundial²³ como describe el siguiente relato:

Con los chulqueros había un endeudamiento bárbaro y nos quitaron el terreno, así pasaban las cosas. El cura anunciaba desde el altar que el próximo año tal persona va a ser prioste. Decía que iba a ser la fiesta de tales y tales santos y para eso debían ocupar el trago, todos se volvían alcohólicos, y para eso se endeudaban. En Pilahuín había mucha borrachera se veía en la carretera los borrachos botados con moscos, las fiestas de la iglesia católica nos empobrecían, se acababa el dinero. (Entrevista, gerente COACI, indígena de Pilahuín, 20 de julio del 2015).

²³ Un periódico local de Ambato relata sobre esta institución: “Visión Mundial es un organismo internacional de desarrollo social, dedicado a la atención de la niñez, ayuda en emergencias y al desarrollo social comunitario con valores cristianos, apoya técnicamente y financieramente. Desde hace 26 años, Visión Mundial trabaja en el Ecuador con el propósito de construir procesos de equidad social. Acompaña a 321 comunidades rurales del país con el objetivo de elevar el nivel de vida en salud, educación, economía solidaria, liderazgo, prevención de emergencias, medio ambiente, participación, derechos humanos y más ámbitos. Su prioridad niños, niñas, y mujeres por constituir grupos más vulnerables de la sociedad. La intervención de Visión Mundial del Ecuador se basa en el establecimiento de 19 proyectos de desarrollo de área. Los cuales son un soporte de varias organizaciones comunitarias en 7 provincias del país: Esmeraldas, Carchi, Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua y Chimborazo” (El Herald, Ambato, 5 de febrero de 2003).

Lo anterior resalta cómo las dinámicas económicas y sociales están influenciadas por las instituciones y las estructuras de poder en la comunidad de Pilahuín. El endeudamiento de los chulqueros y el impacto negativo en la economía local pueden entenderse como una manifestación de la creación de marcos culturales que permiten que ciertos grupos mantengan el control sobre recursos clave, como la tierra y las festividades religiosas. Esto subraya cómo sugiere Fligstein (2012), que las estructuras institucionales pueden moldear la distribución de recursos y el comportamiento económico en una sociedad.

En relación con ello, los indígenas Pilahuines y Chibuleos cuestionaban estas estructuras institucionales y marcos culturales mediante su vinculación que era propuesta principalmente por la iglesia evangélica. Para esta constatación, en el trabajo de campo encontré un pequeño libro que los indígenas vendían en una de las ferias locales de su territorio, específicamente en la plaza de Urbina de Ambato. El nombre del libro en lengua *kichwa*: *Llakta pariukunawan miskita asinakunami*, que se traduce al español como *Las dulces risas de las comunidades*²⁴. Dentro de sus páginas, uno puede encontrar una serie de códigos de conducta escritos desde los valores de la iglesia evangélica. Mayoritariamente, estos preceptos se encuentran en *kichwa* y advierten o hacen hincapié en aspectos como no caer en la avaricia, el hurto, la ociosidad, entre otros.

Todos estos argumentos van dirigidos en contra del sistema crediticio ofrecido por los chulqueros, que era ahora asociado como robo. A modo de ejemplo, transcribo uno de los escasos relatos en español que figuran en este pequeño libro:

La falta de dinero lleva al robo

Una vez un hermano, por falta del dinero pensó robar y vender un borreguito de su amigo, con la cual quiso comprar la comida para su familia. Después de su planificación lo hizo tal como pensó, pero al comprar la comida para su familia encontró un ladrón y lo quito todo lo que tenía, y nunca cumplió su pensamiento. Desde entonces se arrepintió de haber hecho lo semejante, contra Dios y su prójimo. Nunca más volvió hacerlo, mejor comenzó a trabajar y Dios le bendijo. (Yumisaca; Yupanqui, s. d., p. 79).

Estas ideas religiosas formarían nuevos cuadros culturales en las poblaciones indígenas mediante la interacción con la iglesia evangélica. Estos nuevos cuadros culturales se representaban en un nuevo *espíritu de mentalidad calculadora* y

²⁴ Documento impreso de circulación comunitaria, adquirido en una feria local, sin datos editoriales ni fecha de publicación.

nuevos valores morales que permitiría pensar a los indígenas en la creación de sistemas formales de créditos en diversas estructuras económicas, como asociaciones, pequeñas cajas de ahorro y bancos comunitarios. El objetivo último de estas iniciativas sería liberarse de la trampa del crédito usurero y, por ende, de un estilo de vida marcado por el derroche y el alcoholismo.

Estos nuevos valores económicos y morales fundadas en ideas religiosas evangélicas tuvieron gran influencia en la estructuración de crédito en las comunidades indígenas de Pilahuines y Chibuleos. Para ahondar en la influencia de la iglesia evangélica, se proporciona en el Recuadro 1 una transcripción del testimonio de uno de los primeros gerentes de las COACI, evidenciando su profunda conexión con los valores evangélicos con el naciente mercado de crédito de cooperativas indígenas.

Recuadro 1 – Historia de vida: El evangelismo en la vida de un gerente indígena

Desde que inicié a tener razón de conocimiento, como niño, recuerdo algunas cosas que sucedía en familia, de mis padres, especialmente de mi abuelo. Recuerdo que cuando, tenía 4 años, en mi casa no teníamos nada de comida, mi mamá enviaba a la hacienda de Carlos Chacón y a los terrenos de ricos para chalar cebada, papas con el fin de subsistir de la falta de comida. Luego, recuerdo que mi abuelo llevaba, a Guayaquil, Quito, para que acompañe en la actividad de pedir la caridad, yo me sentía mal cuando unos señores se burlaban de nosotros, en las posadas no éramos bien visto por los dueños de casas, por mero hecho de ser indígena, mendigo, y baldado de mi abuelo.

Y así crecía poco a poco, que no pude entrar a la escuela, porque el mito era en este entonces, los indígenas cuando estudia aprenden a ser ocioso. A los nueve años entré en la escuela por presión de los dirigentes de la Comuna. Cuando en la escuela, las monjas me enseñaban de venerar a la virgen, a Jesucristo, a Dios, y los Santo, cuando asistí a la doctrina, todas las tardes, llegué hacer querido por la madre Laura, y aprendí todos los libros de hacer misa de memoria, inicié ser bien religioso. Ya cuando tenía 10 años, traslade a Quito, ya no para pedir la caridad con mi abuelo, porque me daba vergüenza, por la comida que nos daban como a perros, especialmente las sobras de los patrones.

Inicié a vender mandarina, ajo, cebolla paiteña, y vivía en un lugar oscuro, y a la casa regresaba cada tres meses, mi padre era muy borracho y tenía que responsabilizar con los gastos de la comida. A los 13 años, estando en la ciudad de Quito inicié a interesarme de Dios, donde una mañana logré sintonizar HCJB²⁵, donde escuche la palabra de Dios, donde “decían que si no aceptamos al Señor Jesucristo como salvador personal estamos condenados al infierno”, estas palabras me entró en mi corazón, y mi alma se puso muy triste, y una mañana, inicié caminando por la avenida 10 de Agosto, desde Santo Domingo, encontré, con una iglesia Adventista, y que compré una Biblia en cuatro sucres, y luego busque donde queda la iglesia Quichua, y logré

²⁵ HCJB, "La Voz de los Andes", fue la primera emisora de radio con programación diaria en el Ecuador y la primera emisora cristiana misionera del mundo. La estación fue fundada en 1931 por Clarence W. Jones, Reuben Larson y D. Stuart Clark. HCJB ahora se enfoca en Ecuador con programación unificada en FM en 89.3 MHz en Pichincha, en 92.5 MHz en Manabí, en 96.1 MHz en Tungurahua y Cotopaxi, en 98.3 MHz en Esmeraldas y con programación separada en AM en 690 kHz. Las transmisiones en español e idiomas indígenas en 6.05 MHz (1 kW) continúan de manera intermitente con un nuevo transmisor de estado sólido que en 2017 reemplazó a un transmisor más antiguo (5 kW). Estas transmisiones no figuraban en el sitio web en inglés de HCJB a partir de febrero de 2016. (HCJB. *In*: WIKIPEDIA: the free encyclopedia. [San Francisco, CA: Wikimedia Foundation, 2014]. Disponible em: https://es.wikipedia.org/wiki/HCJB#cite_note-1. Acceso em: 12 ago. 2014).

encontrar que se encontraba en Iñaquito, en mi primer asistencia de culto alcé la mano para recibir al señor.

Me interesaba mucho la Biblia, inicié estudiando; Primera y Segunda de Corintios, libro de San Juan, en la Academia Cristiana del Aire, por dos años, luego vine a Palugsha, en 1972, en mi corazón entregaba toda mi vida, al señor porque había mucha amenaza de muerte de persecución, pero yo oraba las noches a tras de mi casa, pidiendo implantar una iglesia para el señor Jesucristo en mi comunidad.

Ya estando en Palugsha, inicié hacer la obra, en mi casa de paja antigua, reunimos por primera vez con los hermanos. En 1975, se forma la Asociación de Indígenas Evangélicos de Tungurahua (AIET), esto se formó para luchar que no sigan persiguiendo. Con esta organización, trasladamos a otros lugares, se formó equipo de evangelismo, donde caminamos tres, cuatro, hasta siete horas a pie, para evangelizar, a Dios gracias, pudimos fundar hasta 1985, como 40 iglesias.

Fuente: Trabajo de campo. Experiencia de vida de un gerente, se ha mantenido la transcripción original del documento (2015).

Desde la perspectiva de la sociología económica, se pueden identificar varios aspectos relevantes en este relato que ilustran la interacción entre los valores morales y la economía de los indígenas que llevaron a construir una *mentalidad calculadora*. Esto mediante la vinculación de una serie de relaciones interpersonales como son: La relación entre las creencias religiosas y normas morales con las decisiones económicas, pasar de la caridad a la independencia económica, que promovieron la autosuficiencia y el trabajo duro en las comunidades indígenas.

Por otro lado, la formación de la Asociación de Indígenas Evangélicos de Tungurahua, puso un nuevo circuito de relaciones interpersonales entre las poblaciones indígenas, que conllevó la creación de nuevas redes sociales mediante el apoyo mutuo evangélico que generó cambios económicos dentro de las comunidades.

Ello se expresa en el cuestionamiento de la existencia del chulquero para pensar otras alternativas para captar créditos. Entre esas alternativas se encontraban las cajas de ahorro, los bancos comunales y las asociaciones que tiene enraizadas estos nuevos valores morales ligados a sentimientos como la unidad en Cristo, una vida sana y moral, la reconciliación, el perdón, generosidad, humildad y el servicio como manda la primera y segunda de Corintios.

4.4 LA CONSTRUCCIÓN DE UNA MENTALIDAD CALCULADORA

Uno de los primeros gerentes de las cooperativas indígenas de crédito, nos cuenta que su vinculó a las ideas gerenciales del cooperativismo nació mediante la radio "cristiana" que escuchaba en sus viajes a Quito. "Escuché el mensaje salvador no sólo espiritual, sino de la marginación, de los problemas económicos y sociales, y

de la falta de agua en ese tiempo, no teníamos ni siquiera letrinas” (Entrevista gerente, Pilahuin, 23 de julio 2015). Por tanto, los valores morales del evangelismo fueron incrustados con la creación de las cooperativas de crédito en las poblaciones de Pilahuin y Chibuleo.

Además, estos indígenas evangélicos se vincularían más con la ciudad trabajando como peluqueros, albañiles, vendedores de periódicos, etc. Lo destacable es que los indígenas Chibuleos y Pilahuines conseguían mantener sus relaciones de parentesco e incluso su unidad organizativa en sus comunidades de origen. De este modo, parafraseando a Sánchez Parga (2013), el capital étnico ha sido una característica que los indígenas han usado para los negocios. Su clásica vestimenta de poncho rojo y pantalones blancos era de fácil identificación y reflejaba confianza para la intermediación económica y otras interacciones socioculturales. Las personas incluso en ciudades más distantes como Quito e Imbabura identificaban con facilidad a un vendedor de ajo simplemente por su característico poncho rojo. En última instancia, su vestimenta se había convertido en parte de un activo de su negocio de comerciantes, sin embargo, no eliminaba su condición de indio y el cuadro cultural que la hacienda había dejado en la mente de la sociedad ecuatoriana como “seres desgraciados” sumisos y humildes.

Por ello, esta relación entre la ciudad y el campo les permitía mantener vivía la esperanza de superar ese cuadro cultural del circuito de comercio hacienda-comunidad. Y para ello, aprovecharían su constante interacción con la ciudad para atraer recursos extraeconómicos como la capacitación de instituciones nacionales e internacionales. Así que en estos territorios indígenas se encuentran diversas formas de capacitación financiera que influyeron en la creación de lo que aquí denominamos como una *mentalidad calculadora*, que privilegia un enfoque de empresas rurales, gerencia y contabilidad. Una informante de una cooperativa nos resume adecuadamente este proceso:

Lógicamente que desde que nacieron las cooperativas, lo cierto es que nacieron desde comunidades como por ejemplo Pilahuin, Chibuleo, Salasaca. Lógicamente que desde tiempos atrás ancestrales han sido personas que no tenían dinero para sus sistemas productivos, razón por la cual, tenían ellos que recurrir a los chulqueros. Ahí pagaban tasas muy altas de interés, a veces hasta del 100% mensual o hasta 1.000% anual, tasas realmente muy altas, de esa forma fueron saliendo, tuvieron la necesidad de que una cooperativa les podría ayudar, buscaron apoyo en entidades internacionales, embajadas, organismos internacionales que les

vayan apoyando y, consiguieron ciertos fondeos, de esa forma ellos fueron surgiendo, realmente casi todos las cooperativas nacieron del área rural, y fueron personas que, por la explotación que ellos tenían de los usureros, vieron la necesidad de buscar cooperativas de ahorro y crédito, que las hicieron ellos mismos (Entrevista, contadora, mujer indígena de Pilahuín, 31 de julio del 2015).

La ciudad de Ambato ha tenido una larga historia de capacitación sobre el comercio, microempresa, gerencia, contabilidad y auditoría. De hecho, las universidades locales de esta ciudad privilegian estos tópicos en la formación académica y profesional. Por poner un ejemplo, cuando uno revisa las referencias bibliográficas de las plataformas virtuales de las universidades locales de Ambato, con palabras claves como cooperativismo, encontrará una enorme cantidad de jóvenes indígenas – identificados por los apellidos - que desarrollan sus tesis de grado en esas temáticas.

En el sector rural, los agricultores familiares indígenas han estado en permanente contacto con diferentes tipos de capacitación calculadora. En el Cuadro 2 resumimos algunas de estas instituciones que se sucedieron entre los años de 1999 hasta el año 2003 que son los años donde nacen las primeras COACI de la provincia de Tungurahua. Nuestro objetivo es demostrar que aparte de la presencia del evangelismo, en algún grado, los actores de la cooperación hacia el campesinado indígena también influyeron de manera decisiva para la adquisición de una mentalidad calculadora que pueda enfrentar y suplantar los créditos informales del chulquero.

Esta mentalidad calculadora privilegia una mirada hacia actividades contables y financieras frente a la crisis de la economía campesina. De los gerentes indígenas entrevistados de las COACI al menos uno de ellos declaro tener algún vínculo con las siguientes instituciones:

Cuadro 2 – Instituciones de capacitación en contabilidad y gerencia (1999-2003)

Institución	Objetivo de la capacitación	Territorios de actuación
Universidad Técnica de Ambato	Cursos presenciales y semipresenciales de contabilidad y auditoría.	Ciudad de Ambato
Centro de Estudios y Capacitación de la Cámara de Comercio	Curso sobre crédito y cobranzas	Ciudad de Ambato
Fondo Ecuatoriano Popularum Progressio (FEPP)	Formación de empresas campesinas.	Tungurahua, Guaranda, Riobamba, Latacunga
Universidad Católica del Ecuador.	Diploma de aptitud en Administración de Pequeñas	Zonas campesinas de Tungurahua

	Empresas y Proyectos Rurales.	
IICA- Ministerio de Bienestar Social y la Universidad Católica del Ecuador. Fondo de Desarrollo Comunitario (FODECO)	Formación de gerentes de empresas campesinas	Zonas campesinas de Tungurahua
ECUARUNARI y la Fundación Hans Seidel / Instituto para el Desarrollo Social y de Investigaciones Científicas (INDESIC)	Capacitación en liderazgo y becas estudiantiles	Jóvenes del sector indígena de Tungurahua
Convenio entre PUCESA, CESA, COCIQ y PROMACH.	Programa de Formación Empresarial y Desarrollo Comunitario	Parroquia Quisapincha
Visión Mundial: Proyecto de Desarrollo de Área (PDA)	Capacitación orientada a crear microempresas en las comunidades.	Parroquias Pilahuín y Chibuleo
Servicio Ecuatoriano de Capacitación Profesional (SECAP), Swisscontact y el Gobierno Provincial.	Capacitación administrativa y financiera para que puedan crear microempresas artesanales	Zonas campesinas de Tungurahua
El Servicio Ecuatoriano de Capacitación Profesional (SECAP)	Ofrecía cursos accesibles sobre Técnicas de ventas, Plan de negocios, Contabilidad comercial.	Ciudad de Ambato
Pastoral Social Caritas	Entrega de crédito y programa de salud	Parroquias Pilahuín – Santa Rosa
Swisscontact	Gestión financiera, adoptando enfoques innovadores	Zonas campesinas de Tungurahua
Cooperación Suiza para el Desarrollo (COSUDE)	Tres ejes prioritarios: empleo e ingreso, descentralización y desarrollo local y gestión ambiental.	Zonas campesinas de Tungurahua
Universidad Cooperativa de Colombia del Ecuador (UCCE)	Llegó a Ecuador el 3 de agosto de 1995 tras un convenio internacional entre la Universidad y la Fundación de Desarrollo Micro-empresarial FUNDIEMPRESA.	Zonas campesinas de Tungurahua

Fuente: Revisión del Periódico el Heraldo entre 1999-2003 (Ambato) y entrevistas (2015).

En una de estas capacitaciones el embajador de Alemania en Ecuador, decía: “Felicitó la graduación de los jóvenes administradores campesinos confió en que ganarán mucho dinero porque tiene los conocimientos para lograrlo”²⁶. En una misma línea, un dirigente Chibuleo del Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT), asumía que “la capacitación será vital, y esa es la nueva consigna, para buscar y procurar el nuevo amanecer del indígena que anhela llegar algún día al poder.

²⁶ El Heraldo, Ambato, 7 de enero de 1999.

Mientras la hora llega, la capacitación es el único camino que abrirá nuevas y senderos hacia la realización”²⁷.

De acuerdo con nuestras entrevistas una importante cantidad de los futuros funcionarios de las cooperativas se formarían en el Servicio Ecuatoriano de Capacitación Profesional (SECAP), que ofrecía cursos presenciales y semipresenciales de contabilidad a un costo mínimo de 14 dólares. También en nuestra revisión hemerográfica, se pueden encontrar una gran cantidad de mensajes respecto de las capacitaciones, las cuales destacamos solamente algunas de las innumerables que se hallaron:

- "Jóvenes del sector indígena se capacitan con personal de ECUARUNARI y la Fundación Hans Seidel" (El Heraldo, Ambato, 7 de enero de 1999).
- "Fundación Fortaleza Indígena organizan seminarios y conferencias que presentan en las mismas comunidades, sus temas como dolarización, sistemas de tributación y circulación de moneda" (El Heraldo, Ambato, 13 de abril del 2000).
- "En el Gobierno de Tungurahua se organizó curso sobre formación de microempresas, funcionamiento y administración de las mismas. La actividad fue coordinada entre Gobernación, Corporación Financiera Nacional y Fundación Inti-Ñusta" (El Heraldo, Ambato, 18 de abril del 2000).
- "PRODEPINE está apoyando a 197 estudiantes de varias universidades del país, mediante becas, en carreras como: administración de empresas, derecho, ecoturismo, comunicación social. Las obras de PRODEPINE se reflejan en las obras y subproyectos ejecutados en Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar y Chimborazo" (El Heraldo, Ambato, 25 de marzo del 2001).
- "La Central Ecuatoriana de Servicios Agrarios (CESA), uno de sus objetivos, es el manejo social del páramo, riego, crédito, comercialización y las alianzas para impulsar el desarrollo de Quisapincha. Participan 18 comunidades del COCIQ (Corporación de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Quisapincha) financiada por INTERMON España. En febrero del 2001 se inició en Quisapincha la formación de 30 gerentes de empresas rurales y desarrollo local en coordinación con la Universidad Católica, COCIQ, PROMACH y CESA" (El Heraldo, Ambato, 29 de junio del 2001).
- "La alianza entre el Servicio Ecuatoriano de Capacitación Profesional (SECAP), Swisscontact y el Gobierno provincial de Tungurahua. La preparación artesanal de dos años se integra con la capacitación administrativa, comercialización y financiera para que puedan crear microempresas" (El Heraldo, Ambato, 23 de noviembre de 2002).
- "La Dirección Provincial de Bienestar Social aprobó diferentes créditos para experiencias micro empresariales. A cada uno de los proyectos siguiente se les doto un crédito de 3.000 dólares: i) Producción y comercialización de productos andinos a cargo de la Asociación de Mujeres Nueva Esperanza Llantantoma; ii) Atahualpa

²⁷ El Heraldo, Ambato, 3 de mayo del 2001.

Jeans, programa de confección de ropa jeans, a cargo de la Asociación de Productores de Ropa Atahualpa; iii) Programa de producción de alimento para cuyes y conejos, a cargo de la Asociación de Mujeres de Misquillí de Santa Rosa; iv) Microempresa para la confección de ropa en tela de algodón o seda, a cargo de la Asociación de Mujeres de Jaloa, La Playa, Quero. (El Herald, Ambato, 13 de junio del 2002).

En resumen, en cada una de las situaciones mencionadas en las citas anteriores, los actores involucrados están operando en espacios de calculabilidad (Callón, 1998), donde se utilizaban datos, números y cálculos racionales para tomar decisiones económicas informadas y planificar acciones que tengan un impacto en sus comunidades o en sus negocios.

Explicar pormenorizadamente la influencia de cada capacitación sería un trabajo engorroso por la enorme cantidad de espacios de calculabilidad que encontré en la revisión documental. Sin embargo, se puede señalar que la capacitación financiera y contable, la búsqueda de crédito y financiamiento, la implementación de proyectos de desarrollo económico local, la consolidación de alianzas y colaboraciones económicas; y la creación de microempresas como confección de ropa o alimento para cuyes conlleva a la creación de agentes calculadores (Callón, 1998) y una mentalidad calculadora (Sombart, 1972).

A manera de ilustración, la siguiente fotográfica refleja como desde los años de 1990 hasta 2002, la Fundación Hans Seidel comenzó un programa de becas para jóvenes cercanos al movimiento indígena de Tungurahua, para ser beneficiados como agentes calculadores:

Figura 3 – Jóvenes del sector indígena que participan en el proceso electoral, se capacitan con personal de Ecuarrunari y la Fundación Hans Seidel²⁸



Fuente: El Heraldo, agosto del 2002.

Por ende, las poblaciones indígenas aprendieron a calcular y como utilizar fondos económicos, que puedan pagar en términos de tasas de interés, plazos, etc. De modo que, el ingreso de una mente calculadora en las comunidades de Pilahuín y Chibuleo es mediante una red de relaciones sociales que los indígenas construyeron con Universidades, Centros de Capacitación, ONGs, entidades estatales y cooperación internacional. Estas capacitaciones llevaron a influenciar en la comunidad para que se crean las primeras cajas de ahorro y crédito, así como lo explica un indígena de Pilahuin:

Conseguimos un curso de capacitación dónde nos hizo ver todo eso y la alternativa que ellos plantearon es formar la caja de ahorro y crédito, bueno, con 6 meses de capacitación nos reunimos los jóvenes de ese tiempo, yo tenía apenas 20 años, jóvenes de ese tiempo nos reunimos unas 20 personas, pusimos de a 20 sucres ahí se forma el Servicio de ahorro y Crédito, por eso se llama SAC, ahora la parte legal teníamos que cobijarse dentro de la Asociación de Indígenas Evangélicos de Tungurahua (AIET). Ellos mismos le envían a un ingeniero ya creo que murió, llamado Señor ingeniero Pascual Torres, un ex empleado del Ministerio de Agricultura y Ganadería en ese entonces. Este señor nos da curso a todas las 20 personas, pero también él nos enseña en ese tiempo manejar los “kardex” esos cartoncitos para anotarle entradas y salidas, depósito y todo lo demás; él nos enseña cómo anotarse en esas tarjetas, cómo hacer el balance, todo eso, a mí al menos una capacitación personalizada. Eso MAP internacional nos ha puesto la mano bastante, no con plata, pero sí con ese tipo de capacitaciones.

²⁸ La Fundación Hanns Seidel proviene de Alemania e incorpora los valores cristiano sociales, que influyen en su trabajo tanto en el país como en el extranjero.

(Entrevista, gerente COACI, indígena de Pilahuín, 23 de julio del 2015).

De ahí se deduce que la primera cooperativa indígena de crédito en constituirse en la provincia de Tungurahua es la Cooperativa SAC-AIET hasta el año de 1997 sólo entregaba créditos a los indígenas evangélicos. El gerente actual de esta cooperativa trabajó entre 1982-1997 en Visión Mundial. Desde el año 1997 asume la gerencia con 20.000 dólares y 500 socios actualmente la cooperativa tiene en activos un aproximado de 42 millones de dólares.

Así estamos ante la presencia de *espacios de calculabilidad* que definen la formación de agentes calculadores (Callón, 1998). Ahondar esta influencia, prácticamente implica otra investigación, y por ello, solo destacamos la influencia de estos espacios de cálculo representados en su gran parte en la Iglesia Evangélica por tener una incidencia particular en la creación de las cooperativas de crédito indígena. Dicha influencia que será ahondada en el capítulo siguiente.

5 EL CIRCUITO DEL COOPERATIVISMO Y LA TRANSFORMACIÓN DE LA VIDA ECONÓMICA INDÍGENA

Por qué no podemos tener los indígenas un avión, por qué no podemos tener un banco, una empresa, un helicóptero, o sea que porque somos indígenas tenemos que vivir en el páramo o por la cosmovisión del indígena tenemos que vivir con nuestros animalitos en el campo. Bueno, si tienes dinero no te impide, que comas mashua, oca, quinua, habas, todo lo que había. Sino que hay algunitos que ya apenas empiezan a tener dinero ya se ponen de corbata, ya no quieren hablar el kichwa, ya no saludan a los mayores, ya se olvidan de todo. Ahí hasta los perros creo que se confunden con tigres, no sé. Esas cosas es lo que hay que decirle, hay que buscar el desarrollo económico manteniendo la identidad cultural y con la identidad cultural como te dije fomentar turismo que generen ingresos económicos, para que tengamos dinero. Ahora si alguna persona dice “yo soy feliz sin tener dinero”, hay que respetar esos criterios, pero yo personalmente no sería feliz de no tener dinero y vivir en la extrema pobreza, desnutrido, posiblemente sin salir del país, sin poder comprar lo que yo necesito, sin que mis hijos puedan salir a estudiar. Si alguien escoge esa vida lo respeto muchísimo (Entrevista, gerente de COACI, indígena de Pilahuín, 13 de agosto del 2015).

Las comunidades indígenas andinas del Ecuador conectan sus relaciones económicas con la religión, la amistad, la fiesta, el prestigio y el honor. Este fenómeno es lo que Zelizer denomina como *vidas conectadas*, en las cuales la actividad económica se fusiona de manera sutil pero profundamente significativa con aspectos íntimos de la vida cotidiana. En lo que respecta al mercado de crédito, este se enraíza a través de la habilidad social y una intrincada red de lazos interpersonales, sociales y culturales, que los indígenas invierten en la construcción de cooperativas de crédito.

Por así decirlo, los indígenas son los gestores de su propia *marketization*; que representa, lo que Neil Fligstein considera como *emprendedores institucionales* o *actores sociales hábiles*. En otras palabras, la mercantilización resulta de la interacción social de los grupos indígenas con actores como el Estado, la Iglesia y otras instituciones no estatales. Esta interacción social ha contribuido a la creación de prácticas, normas y reglas que facilitan la participación de los indígenas en un mercado de crédito. Además, han ayudado a forjar nuevos marcos culturales que han dado lugar a identidades étnicas distintas de las que surgieron en el contexto de las relaciones coloniales en el circuito de comercio hacienda - comunidad.

Por esta razón, los grupos indígenas estudiados tienen la habilidad social para instituir nuevos significados culturales que se representan en los sentimientos, prácticas, relaciones comunitarias y símbolos que depositan en las Cooperativas de Ahorro y Crédito Indígenas (COACI). De esta manera, los actores sociales hábiles de las poblaciones indígenas movilizan recursos sociales para transformar sus antiguos patrones culturales en un naciente circuito de comercio del cooperativismo indígena.

Esto enseña que las personas reales tienen la posibilidad de crear sus mundos sociales, no son incompetentes culturales y tienen la capacidad de transformar su espacio social, pues no son simples receptores pasivos de las estructuras sociales. Esta aseveración demuestra que la participación en el mercado de crédito transforma la identidad cultural de los grupos étnicamente estigmatizados, pero también explica cambios en la estructura agraria y social de las comunidades.

Las transformaciones mencionadas tienen un impacto significativo en la vida económica de las comunidades indígenas, lo que a menudo se refleja en la aparición de nuevas desigualdades sociales o en una mayor diferenciación de clases. Paradójicamente, el acceso al mercado crediticio puede contribuir a la autonomía de la economía campesinas indígenas al proporcionar el capital necesario para mantener una economía que de por sí es precaria.

Por ello, en este capítulo IV, se presenta en primer lugar como los actores sociales hábiles de las comunidades de Pilahuin y Chibuleo crearon las condiciones necesarias para el surgimiento del cooperativismo de crédito indígena. En segundo lugar, se describe el papel de instituciones religiosas en la formación de organizaciones de asociaciones, cajas de ahorro y bancos comunales que serían la base para las cooperativas crediticias. En tercer lugar, se describe el papel que tuvieron las primeras COACI del territorio en la creación de nuevos significados culturales y nuevas identidades que orientaron el acceso a crédito a las comunidades indígenas. En cuarto lugar, el papel del feriado bancario para el crecimiento exponencial del cooperativismo de crédito indígena. En quinto lugar, exponemos lo que aquí denominamos como el “boom” del cooperativismo indígena entre los años del 2002 y 2005. Por último, se describe las transformaciones en la economía campesina producto del circuito cooperativa-comunidad. En especial en su estructura agraria y su estructura social demostrando que la habilidad social y los

circuitos de comercio son los factores para la diferenciación social y la autonomía campesina, dos efectos que no son separados sino simultáneos.

5.1 LOS ACTORES SOCIALES HÁBILES EN LA FORMACIÓN DEL COOPERATIVISMO DE CRÉDITO INDÍGENA

Siguiendo a Fligstein (2012), los actores sociales hábiles despliegan capacidades cognitivas, afectivas y lingüísticas para el origen y la estabilización de cualquier mercado. La capacidad de pensamiento y acción intersubjetiva de los actores configura identidad, significados y fines colectivos, que se conecta a los campos económicos o mercados. En ese sentido, los actores sociales pueden controlar y hacer cambios en su entorno mediante su acción estratégica. Puesto que los actores sociales hábiles tienen conocimiento local de sus acciones.

Hasta aquí, se ha descrito cómo los indígenas Chibuleos y Pilahuines desarrollaron diferentes estrategias y habilidades sociales para participar en diferentes circuitos de comercio de dinero y crédito. Como son los dos circuitos de comercio descritos: el circuito vinculado a la relación hacienda-comunidad y el circuito asociado a la comercialización del ajo. En estos circuitos de relaciones interpersonales, la forma del acceso a crédito estaba determinada por el capital étnico de sus poblaciones y el tipo de interacciones que desarrollaban. Y de una manera general, los indígenas de páramos comprendían que su capital étnico era una limitante para acceder a un crédito.

En este marco, para ilustrar las restricciones sociales que enfrentaban los indígenas ecuatorianos al buscar acceder a un crédito, se comparte un testimonio extraído del trabajo etnográfico del antropólogo Carlos de La Torre. Este testimonio se centra en la experiencia de una mujer indígena de Otavalo al intentar solicitar un préstamo en una institución financiera. Este testimonio ejemplifica cómo el capital étnico influía en la relación entre la banca privada y la asistencia financiera, determinando así la accesibilidad al crédito para los grupos indígenas del Ecuador:

Quando llegó la fecha indicada fui a solicitar mi préstamo ya que era urgente para aumentar mi taller y por lo tanto para la producción necesitaba más máquinas de tejer, de coser, demalladoras, en fin, quería agrandar el negocio. Ese día del préstamo madrugué a primera hora. Afortunadamente estaba sola en el banco al momento de hacer la solicitud de préstamo. Estaba contenta porque parecía

que me iba a desocupar temprano. Tenía sólo que presentar los papeles en la ventanilla, cuando entraron bastantes mestizos unos altos, gordos, bien enternados, entonces la señorita que recogía las solicitudes les pedía los papeles primero a ellos. Entonces yo le dije señorita yo estuve primero, pero ni siquiera me regresó a ver, ella era muy amable, sonriente con esas otras personas mestizas y como eran algunos mestizos que estaban haciendo los papeles atendía a todos menos a mí. Así que decidí esperar, pero ya fue el colmo, cuando a las personas mestizas que venían después de mí les atendía bien. Así que, nuevamente le dije a la señorita que por favor me atiende aquí estoy desde temprano. Espera, espera, ya te ha de tocar el turno, tienes que aprender a esperar, diciendo esto siguió atendiendo a las otras personas.

Yo sabía que tenía que ser resistente y paciente y pensé con razón el tío Lema cuando venía al banco se demoraba tanto y venía de mal genio. Después de haber esperado casi más de una hora volví a decir señorita por favor atiéndame y esta señorita se enojó y me dijo, acaso que porque tienes plata vas a mandarme a mí, atrevida, así son estos indios alzados, piensan que por la plata que tienen son más que nosotros, yo he de saber cuándo es tu turno, yo he de saber cuándo te atiende y me dijo que me retirara y le dio paso a la gente. Me dio iras porque yo comprendí que con esas palabras me estaba diciendo que no era gente yo no era una persona.

- ¿Qué hiciste en esos momentos?

Yo esperé un poco hasta que me pasé las iras. Subí donde el señor gerente avisarle lo que estaba pasando y él me dijo, espérate no más con paciencia no vez que los mestizos tienen más plata que vos. Vos crees no más que por ese pite préstamo que haces eres importante, Ámanavalí! Eso siempre nos decían los mestizos para decirnos en nuestro idioma que no valíamos, que no servíamos para nada. Era común y corriente que los mestizos en Otavalo aprendieran palabras insultantes en kichwa (Torre Espinosa, 1996, p. 52).

En este testimonio, se puede observar cómo la identidad de la mujer indígena otavaleña estaba enraizada a la oportunidad de acceder a préstamos o créditos, lo que subraya la influencia de la cultura en la conformación de los comportamientos económicos individuales. Según López *et al.* (2002), igualmente los indígenas de Pilahuin eran estigmatizados por ser considerados personas que carecían de conocimientos en la gestión empresarial, la contabilidad y la elaboración de balances económicos. En consecuencia, desde la perspectiva de los patrones culturales de los funcionarios blanco-mestizos, se concebía a los individuos indígenas como ajenos a las actividades financieras debido a su analfabetismo y su percepción como individuos no aptos para los negocios.

En un mismo sentido, autores como Carrión (2011), argumenta que existe una relación de *bloqueo étnico comercial* entre la identidad indígena y las transacciones comerciales. Para este autor esta relación desigual, “consiste en una serie de

actitudes, discursos y prácticas coloniales de los/las comerciantes mestizos/as en sus relaciones comerciales con los productores indígenas, que estuvieron vigentes hasta hace quince o veinte años” (Carrión, 2011, p. 211). Esto se representaba en prácticas como el *arranche*¹, insultos, golpes y devoluciones de la compra hacia los comerciantes y productores indígenas.

En esa medida, las interacciones sociales de los indígenas estaban afianzadas en el racismo, la violencia física, la violencia simbólica y el deshonor. Por ende, los patrones culturales del circuito de comercio hacienda-comunidad se mantenían vivos y subordinando a los actores indígenas en las prácticas e instituciones comerciales o financieras, que se mantuvieron hasta épocas muy contemporáneas. Esta imagen se expresa bien en una canción de San Juanito² dedicado a los indígenas de Pilahuín, que expone al indígena como triste, que trabaja de peón para el terrateniente, y que migra para sobrevivir perdiendo sus lazos familiares:

Pobre Pilahuín cargando costal, sumido en dolor llorando tu mal
tendrás que vivir. Es que mi patrón a pobre mujer anaquito dio y se la
llevó con él a vivir. Qué será de ti pobre Pilahuín con tu soledad,
sembrando maíz, también de peón tendrás que vivir.

Así mismo, durante el trabajo de campo, tuve la oportunidad de escuchar y documentar una canción local de los Chibuleos que inequívocamente refleja un marco cultural de subordinación con relación a su capital étnico. Esta canción anónima se expresa de la siguiente manera: "Yo sé que, en este mundo, algunos han vivido sufriendo, mientras que otros han vivido disfrutando. Yo enfrento la realidad de mi pobreza, mientras otros nadan en la riqueza. A pesar de mi humilde situación, confío en que Dios me ayudará. Mi objetivo es proveer para mi madre y para toda mi familia".

Siguiendo los datos de Hernán Ibarra (1987), los trabajadores indígenas en la hacienda no pasaban los 22 años y por esta vía rápidamente se asociaban a una visión de mundo como peón, servidor, cargador, mayordomo, y otras actividades de

¹ El “arranche” (apropiación por la fuerza de los productos, acompañada por la imposición de precios unilaterales por los comerciantes blanco-mestizos) y “las devoluciones” de las mercancías (que involucran el traslado de pérdidas a los productores indígenas) entre otros comportamientos arbitrarios (Carrión, 2011, p. 212-213).

² El San Juanito es un género musical tradicional en la música ecuatoriana, el autor de este San Juanito es Gerardo Arias, cantado por Trio Pichicha, el lector puede encontrar una muestra de esta canción en el siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=kZdMDokWNnM>.

servicio. Es así, que los patrones culturales de los jóvenes indígenas después de la hacienda seguirían marcando la orientación para sus actividades económicas. Al respecto, un gerente de una COACI afirma que el entendimiento de este escenario llevo a crear las razones para interpelar los cuadros culturales mediante el cooperativismo de crédito en el siglo XXI.

Nuestros compañeros no estudiaban, solamente servíamos de peones, servíamos para ir de migración hacia las grandes ciudades, de pronto algunos ya se dedicaban al alcohol. Entonces, yo dentro de mi decía tenemos que hacer algo, entonces ese algo que yo quería hacer y demostrar aquí en las comunidades (Gerente, indígena Chibuleo, 3 de agosto del 2016).

Así el indígena se veía así mismo como un sujeto altamente estigmatizado mediante una serie de significaciones culturales negativas. La memoria larga del capital étnico del circuito hacienda-comunidad estaba impregnada en las diferentes transacciones económicas y financieras. Por eso, no es casual que varios de los gerentes entrevistados de las COACI recuerdan constantemente, el pasado de “cargador” de sus abuelos y como este elemento generó razones y sentimientos para querer superar su pasado.

Desde estudiante un poco revolucionario me gustaba ayudar a la gente, yo decía por qué la gente indígena estamos viviendo en una choza, por qué no tenemos esos servicios básicos, por qué nuestros padres son cargadores, por qué nuestros padres trabajan bajo un peón de la hacienda, yo entre mí desde un niño hacía esas preguntas y siempre venía esa idea de decir yo quiero ayudar a la gente pobre, ¿pero cómo? (Entrevista, gerente COACI, indígena Chibuleo, 17 de julio del 2015).

Los actores sociales hábiles de Pilahuín y Chibuleo aspiran a desafiar estas significaciones sociales y culturales negativas que solían proyectar ante la sociedad ecuatoriana. La siguiente imagen resulta especialmente ilustrativa, y durante la revisión documental llevada a cabo en los periódicos locales entre 1999 y 2002, fue recurrente encontrar la representación de los indígenas como personas "empobrecidas", una imagen que prevaleció en la percepción de la población ambateña.

Figura 4 – Cargadores indígenas del comercio informal en Ambato



Fuente: El Heraldo, mayo del 2002.

De esta manera, nuestros informantes indígenas describen que una razón principal para la participación en el cooperativismo de crédito era superar esta relación cultural subordinada. En ese marco, la interpelación de este cuadro cultural se convierte en el elemento justificativo para ingresar en un mercado de crédito.

Cuando yo comencé a entrar a la escuela me decían que este runa, que este indio, que este longo³, que de dónde es que de dónde viene, que se vaya nomas. Entonces todo el mundo a uno le querían pegar. Entonces en base a eso uno también se ha ido construyendo y al principio de chullo a uno le dolía que le digan runa, indio (Entrevista, gerente, indígena de Pilahuín, 14 de agosto del 2015).

En ese escenario, los indígenas tuvieron el entendimiento local necesario para reconocer que las personas indígenas tenían significaciones sociales y patronos culturales que no les permitía acceder a un crédito. Ante esta situación, se vieron obligados a crear alternativas financieras y afrontar la exclusión de la banca privada. Además, desde una perspectiva material, los indígenas contaban con ingresos limitados, lo que les dificultaba la posibilidad de proporcionar las garantías necesarias para solicitar préstamos tanto en instituciones bancarias privadas como estatales.

La presentación de garantías ha sido un obstáculo para la adquisición de créditos en las comunidades indígenas, incluso fue una de las demandas de la CONAEI organización indígena nacional que, mediante su histórico levantamiento de 1990, exigía la eliminación de estas obligaciones para que se pueda acceder a

³ Recuerda el pasado de explotación, *lungu* es una palabra *kichwa* que significa pequeño, niño o adolescente. El indígena para los blancos era un niño que no termino de desarrollarse ni física ni racionalmente.

crédito. Para algunos dirigentes políticos el origen de este levantamiento entre otras cosas estaba dirigido para cuestionar la presencia del chulquero.

Por ello, en su "Mandato por la Defensa de la Vida y los Derechos de las Nacionalidades Indígenas" de 1990, se planteaba la necesidad de que instituciones crediticias como FODERUMA, IERAC, FEED y BNF condonaran las deudas. También se demandaba la creación de una ley especial que permitiera la concesión de créditos a las comunidades indígenas, una propuesta que la CONAEI presentó. Sin embargo, es evidente que este proceso nunca se gestionó de manera adecuada.

Por esta consciencia, los indígenas mediante su habilidad social buscan solucionar este problema del acceso a crédito mediante diferentes estrategias locales, puesto que la movilización nacional tuvo más efectos en acumulación de capital político y no la solución de acceso a crédito. Un dirigente de la comunidad de Chibuelo, explica mejor como los bancos no eran una opción y empezaron a pensar la salida en cajas de ahorro, bancos comunales y posteriormente las primeras cooperativas de crédito:

Antes, en los años 90 había sólo bancos, bancos que jamás tuvieron o dieron el acceso a los pueblos indígenas, a las comunidades indígenas o a las personas que quieran trabajar, porque había mucha traba en los requisitos y en la documentación. Entonces, alguna cooperativa inició en el año 80 viendo todas estas cuestiones, hubo una caja de ahorro y crédito del llamado Servicio de Ahorro y Crédito de la Asociación de Indígenas Evangélicos de Tungurahua (Entrevista, dirigente indígena de Chibuleo, 3 de agosto del 2015).

En este caso, la creación de una caja de ahorro por parte de la Asociación de Indígenas Evangélicos de Tungurahua en la década de 1980 representa una manifestación de las habilidades sociales de los indígenas para asumir competencias en un mercado de crédito. La caja de ahorro se formó en respuesta a la exclusión percibida de las instituciones bancarias tradicionales y a la necesidad de ofrecer a las comunidades indígenas y a aquellos que deseaban trabajar con ellos una vía alternativa para acceder a servicios financieros.

Estas habilidades sociales implicaron la capacidad de identificar las barreras existentes en los requisitos y documentación impuestos por los bancos tradicionales, y la capacidad de buscar soluciones alternativas. En esa lectura, los actores sociales hábiles aprovecharon sus recursos sociales para crear estrategias de acceso a

crédito mediante la creación de asociaciones, cajas de ahorro y bancos comunales que se profundizará a continuación.

5.2 RELIGIÓN: ASOCIACIONES, CAJAS DE AHORRO Y BANCOS COMUNALES

La aparición de asociaciones, cajas de ahorro y bancos comunales se enmarca en un contexto de necesidades económicas y financieras que tradicionalmente han sido desatendidas por las instituciones financieras convencionales. Estas iniciativas de los indígenas Pilahuines y Chibuleos representan respuestas creativas y adaptativas a los desafíos que enfrentan sus comunidades que históricamente han sido marginados o excluidos de los servicios bancarios tradicionales.

En un entorno donde las barreras de acceso a préstamos y servicios financieros eran significativas, estas formas de organización financiera emergieron como herramientas clave para empoderar a las comunidades, facilitar el acceso al crédito y fomentar el ahorro. En este contexto, en primer lugar, la presente exploración se centrará en comprender el surgimiento de las asociaciones como resultado de la habilidad social de los actores por superar su posición subordinada frente al acceso a crédito.

Recordemos, que el circuito de comercio hacienda-comunidad dominó la forma de acceso de crédito entre el siglo XIX y XX en las comunidades indígenas de Pilahuín y Chibuleo. A la par de que estos enfrentaban conflictos permanentes con los hacendados por acceso a tierra y agua. Por otro lado, la Iglesia Católica había acompañado este proceso para actuar como intermediario antes los abusos del hacendado, pero también como hemos visto, acumulaba capital económico mediante el permanente endeudamiento de los indígenas mediante el sistema de fiestas religiosas y los *priostes*.

Posteriormente, la relación entre la población indígena y la Iglesia Católica se iría redefiniendo sobre todo por el nacimiento de la llamada teología de la liberación, que llevo a la Iglesia Católica apoyar la constitución de organizaciones políticas para enfrentar el circuito hacienda-comunidad. Esto desde inicios de la década de los años 70 del siglo XX, que generaría una serie de movilizaciones sociales para la mayor autonomía de la economía campesina frente a las arbitrariedades cometidas en el circuito hacienda-comunidad (Tobar Bonilla *et al.*, 1982).

Entre la creación de estas organizaciones se encontraban las asociaciones agrícolas, que manejaban pequeñas cajas de ahorro de crédito que serían las primeras formas de crédito local en las comunidades indígenas fuera del chulquero. También se debe resaltar que el Estado ecuatoriano buscaba modernizar las áreas rurales “atrasadas” mediante la influencia de la Misión Andina del Ecuador, que impulsó proyectos cuyo componente principal era la creación de asociaciones, mediante la tecnificación de la agricultura, el uso de agroquímicos, el fortalecimiento organizacional, la capacitación técnica, la formación de líderes y la organización de la mujer.

En términos de Víctor Bretón, el objetivo de la Misión Andina del Ecuador tenía como propósito la incorporación de la lógica de la comercialización en las comunidades indígenas y campesinas. Esta lógica, como sabemos, constituye una manifestación concreta del proceso de mercantilización.

Se trataba de promover el desarrollo de las comunidades indígenas a base de introducir innovaciones tecnológicas y nuevas formas de organización de la producción, la comercialización y los servicios. Aunque implícitamente reconocía que la brecha que separaba a los indígenas del resto de la sociedad era más material y estructural (económica) que cultural y, en base a ello, perseguía cambiar ese estado de cosas a través de una modernización que sustituyera las prácticas tradicionales por otras más eficientes, el desarrollo comunitario apostaba por el aprovechamiento y la reconversión de las propias características internas de las comunidades como elementos potenciadores y dinámicos de cambio. De este modo, instituciones presentes en muchas comunidades, tales como los cabildos o los trabajos comunales, serían refuncionalizados, reorientados y convertidos en instancias participativas de la sociedad indígena cara a la adopción de un determinado proyecto modernizante (Bretón, 2000, p. 19).

En este nuevo escenario institucional creado por la Misión Andina, una serie de organizaciones como el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) y la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA) buscarían la modernización agraria de las comunidades de Pilahuín y Chibuleo. Por ello, las primeras asociaciones agrícolas despliegan, por un lado, mecanismos para capacitación de más miembros dentro la comunidad y, por otro lado, “utilizan” la organización para buscar créditos institucionales para financiar propuestas de emprendimiento local en especial con el CESA y el Banco Nacional de Fomento (BNF).

La CESA fue creada en 1969 con los objetivos principales de dar apoyo a la reforma agraria y fomentar el desarrollo de las asociaciones de productores agrícolas de pequeña escala mediante la concesión de préstamos de corto y mediano plazo. Se la ha organizado para la concesión de créditos comerciales y créditos supervisados de producción (Banco Mundial, 1978, p. 14).

Una de las primeras asociaciones de estas comunidades indígenas fue la Asociación Santa Teresita, una de las primeras asociaciones en expandir los negocios de comercialización del circuito de comercio del ajo. “Creada por jóvenes comuneros, cuyos éxitos en el negocio del ajo y la cebolla paiteña fueron notables; ellos, a diferencia de otras asociaciones, no fundan el éxito de su asociación en el apoyo de instituciones de carácter asistencial. Imprimiendo una política empresarial cuyo objetivo máximo es la ganancia, lograron capitalizarse en muy poco tiempo (1990-1991)” (Mamani Condori, 1992, p. 61).

En ese marco, las asociaciones estaban rodeadas por redes de confianza y compadrazgo, llevando a que estos ocupen cargos importantes como presidente del Cabildo de la comunidad, tesoreros, presidentes de las juntas de agua y otros cargos de autoridades dentro la comunidad. Estas asociaciones entregaban créditos para sus miembros, pero es bueno recordar al lector, como una serie prácticas institucionales son necesarias para estabilizar el crédito. Por ende, la “monetización” de las relaciones campesinas no es un proceso tan sencillo como plantea la teoría más ortodoxa del marxismo. El crédito tiene que franquear por diferentes habilidades sociales y cuadros culturales para definir su forma de acceso.

Estas asociaciones que tenían la capacidad de entregar créditos, estaban en correlación directa con la economía campesina. Puesto, que los créditos no seguían un parámetro economicista sino de la *cultura local* del territorio. Por ejemplo, los plazos para pagar créditos estaban definidos por el tipo de actividad campesina:

Cuadro 3 – El crédito en las Asociaciones Agrícolas de Pilahuín

Tipo de crédito	Plazo
Crédito para ganadería	3 años
Crédito para agricultura	1 año
Crédito para pastos	2 año
Crédito para herramientas y bombas de fumigación	2 años

Fuente: Tobar Bonilla *et al.* (1983).

Posteriormente estas asociaciones empezaron a enfrentar conflictos comunales desde la llegada de las ideas protestantes mediante la agencia evangélica de desarrollo más grande del mundo: Visión Mundial, creando una serie de conflictos étnicos entre los que se consolidarían entre indígenas evangélicos y católicos. En una entrevista que desarrolla David Stoll (2002), en el año 1985 a uno de los mayores representantes de apoyo a las organizaciones indígenas de la Iglesia Católica, como fue Jesús Tamayo, se resume muy bien el panorama vivido:

Hace diez años, me dijo el párroco, “el evangelismo aquí predicaba la Biblia, nada más que moralismo. De pronto, en un arranque de entusiasmo por la responsabilidad social, los evangélicos cambiaron su rumbo, y comenzaron a repartir grandes cantidades de dinero. Ahora, Visión Mundial es el problema más serio que se da a nivel del desarrollo campesino. Minimizan el esfuerzo y la reflexión de la gente, destruyendo la organización popular. Los evangélicos dicen a nuestra gente que son estúpidos porque están haciendo algo a cambio de nada. Entra la mentalidad de que quien exige esfuerzo es enemigo de la comunidad. De sacar todo el dinero que pueden. De oportunismo. Del aprovechamiento. Con esa entrega de dinero tan fácil, se regó la idea de que no se deben pagar los préstamos”. Los préstamos que Tamayo había extendido para los tractores eran irrecuperables ahora, en parte debido a los generosos términos de Visión Mundial. “Es imposible que Visión Mundial continúe con esta política de entrega, entrega, entrega”, concluyó Tamayo, “porque una vez que disminuyen las entregas, la gente pierde interés” (Stoll, 2002, p. 326).

De hecho, los católicos y evangélicos siempre han tenido divisiones respecto de los préstamos dentro la institución de la Iglesia. No olvidemos que por largo tiempo entregar créditos con intereses era considerado un pecado en la Edad Media europea. Más allá, de ese detalle en las comunidades se consolidaron dos formas de gestión en las asociaciones. Por un lado, aquellas ligadas y dependientes de Visión Mundial, y otra que se apoyaban en la iniciativa individual o asociativa sin dependencia de instituciones externas o influencia religiosa, aunque los directivos de esta última eran siempre católicos (Mamani Condori, 1992). Y por largo tiempo, el acceso a crédito y su forma estarían determinados por las posturas religiosas de sus participantes.

De ahí es que surgen las cajas de ahorro y bancos comunales entre estas dos tendencias organizativas dentro las comunidades de Pilahuín y Chibuelo⁴. En los

⁴ Las Población de Pilahuín se encuentran organizadas en comunidades y en Organizaciones de Segundo Grado (OSG), las más importantes son la Corporación de Organizaciones Campesinas de Pilahuín (COCAP) que agrupa a 8 organizaciones de la zona alta, creadas por influjo de la

finales de los años de 1990, la Diócesis de Ambato mediante Caritas, entregaba créditos a mujeres del sector rural. Esto se hacía en el marco del Programa de Salud y Crédito por el Bienestar Familiar ejecutado por la Pastoral Social⁵. En las comunidades de Chibuleo, la influencia de este programa recién inicia a fines de los noventa del siglo pasado. El Heraldo, de Ambato informaba de esta manera la presencia de la Pastoral Social:

Mediante atención preventiva y curativa con énfasis en la población materno infantil aspiran mejorar la salud de la población del sector rural. Pretenden que 900 familias de las parroquias de Santa Rosa y Juan Benigno Vela mejoren sus ingresos. El programa se inició en febrero de 1997 y se conformó el equipo de apoyo. La Pastoral procura promover, apoyar, y fortalecer la organización comunitaria en acciones concretas, tratando de que los pobres sean agentes de su propio desarrollo. Impulsando actividades en la comunidad, animando, acompañando a las organizaciones populares e iluminando a los líderes comunitarios (El Heraldo, enero de 1999).

En ese marco, el crédito estaba permeado de este tipo de instituciones y de otros incentivos para su aceptación en las economías campesinas que supuestamente poseían una noción contraria a la contabilidad. Por este motivo, Caritas realizaba capacitaciones sobre el funcionamiento de una entidad financiera de pequeña escala, y con ello, la Iglesia fue uno de los primeros actores hábiles en ingresar una *nueva mentalidad calculadora* en los pueblos indígenas. Esto puede resultar una explicación diferente del proceso de monetización de las relaciones humanas.

Más tarde, en la comunidad de Chibuleo, se implementaría el Programa de Desarrollo de Área (PDA), financiado por Visión Mundial, su objetivo inicial era capacitar en liderazgo y elaboración de proyectos para la creación de microempresas en las comunidades. Posteriormente financiarían también bancos comunales mediante el Fondo de Desarrollo Microempresarial (FODEMI), fundación creada en 1995 por la red internacional Visión Mundial (Castelo V., 2009).

Iglesia Católica (inspirados en la teología de la liberación) y la Asociación de Indígenas y Comunidades Evangélicas del Pueblo Pilahuín (AICEP), que agrupa a 7 iglesias evangélicas de la zona. Los conflictos intercomunales de los indígenas evangélicos y católicos son de larga data.

⁵ El Heraldo, 3 de enero 1999.

5.3 LAS PRIMERAS COOPERATIVAS INDÍGENAS

Por la influencia de las instituciones religiosas y sobre todo el papel de Visión Mundial en la comunidad de Pucara Grande de Pilahuín, se funda la primera cooperativa indígena en la provincia de Tungurahua: La Cooperativa SAC-AIET que sólo entregaba créditos a los indígenas evangélicos, era una circuito bastante definido y limitado entre sus participantes. Aunque sus representantes niegan lo contrario. La cooperativa fue creada el 2 de abril de 1980, como Servicio de Ahorro y Crédito (SAC), de la Asociación de Indígenas Evangélicos de Tungurahua (AIET). Inicio sus actividades en la comunidad de Pucará Grande bastión de los comerciantes del circuito de comercio del ajo.

Su primer gerente estudio en las primeras escuelas indígenas del Ecuador, la Escuela Luis Cordero, la misma escuela donde varios indígenas comerciantes estudiaron para ser más eficientes en el comercio. En realidad, las entrevistas, demuestran que prácticamente todas las primeras COACI provienen de las experiencias de comercialización del mercado de ajo y cebolla. En una entrevista con el gerente actual de la cooperativa SAC-AIET explica su participación en el circuito de comercio.

Yo me fui siguiendo a la ciudad a mi abuelo, dedicaba a vender ajo, dedicaba a vender mandarina y con soga al cuello cuando no tenía cosa de vender, yo tenía caseros para cargar las cosas, yo cargaba, era un cargador de una terminal de Quito, y así, crecí en bastante pobreza, yo me fui de viaje a Quito y me traje algunas cosas para comer y dar de comer a mi mamá (gerente, parroquia Pilahuín, 18 de julio del 2016).

En un informe interno que nos proporcionó la cooperativa se describe que el objetivo de la cooperativa estaba basado en un “mecanismo de ayuda a la gente para evitar la explotación de los *chulqueros* y así nació la SAC-AIET en la parroquia de Pilahuín” (SAC-AIET, s/a). Por ende, las cooperativas eran una respuesta al circuito de crédito del *chulquero* que como hemos visto usufructuaba altos intereses al ser la única fuente de crédito en las comunidades.

Figura 5 – Gerente de la cooperativa SAC junto a dirigentes indígenas evangélicos



Fuente: Trabajo de Campo (2015).

Asimismo, la Cooperativa SAC-AEIT también es resultado de la acción de otros actores hábiles como las instituciones de la cooperación internacional representados en la Iglesia Católica y la Iglesia Evangélica. Los espíritus protestantes y católicos crean el contexto necesario para las ideas calculadoras en las economías campesinas, creando de nuevo *mentalidad para el cálculo* en los dirigentes locales de estas instituciones.

En ese sentido, no es de extrañar que la cooperación técnica y financiera de MAP Internacional y Visión Mundial⁶ provenientes de raíces de evangélicas hayan incentivado la creación de Cooperativas de Ahorro y Crédito locales. Aumentando el conflicto interno entre indígenas evangélicos y católicos de las comunidades de Pilahuín y Chibuleo, sobre todo en la organización de las mismas. Más allá de los conflictos, MAP internacional⁷ desarrolló una serie de capacitaciones en salud preventiva, instalación de letrinas, sistemas de agua potable, modernización de la agricultura y posibilitó la capacitación para la creación de la primera cooperativa indígena de crédito. Nuestro informante de la cooperativa explica la forma de apoyo de esta institución.

Conseguimos un curso de capacitación dónde nos hizo ver todo eso y la alternativa que ellos plantearon es formar la caja de ahorro y crédito, bueno, con 6 meses de capacitación nos reunimos los

⁶ En la película *Llukshi Kaimanta* que en español que significa “Fuera de Aquí”, muestra una crítica política a las posturas evangelistas, considerados como informantes de la CIA en la historia de la comunidad de Pilahuín.

⁷ MAP Internacional (Programa de Asistencia Médica) creado en 1954 se dedicaba a proveer medicina básica, prevención y erradicación de enfermedades, ampliándose con los años a la promoción de salud comunitaria. En Ecuador en principio apoyo a organizaciones indígenas evangélicas, así como a comunidades e iglesias (Guamán, 2006).

jóvenes de ese tiempo, yo tenía apenas 20 años, jóvenes de ese tiempo nos reunimos unas 20 personas, pusimos de a 20 sucres ahí se forma el Servicio de Ahorro y Crédito, por eso se llama SAC, ahora la parte legal teníamos que cobijarse dentro de la AIET. Ellos mismos le envían a un ingeniero ya creo que murió, llamado Pascual Torres, un ex empleado del Ministerio de Agricultura y Ganadería en ese entonces. Este señor nos da curso a todas las 20 personas, pero también él nos enseña en ese tiempo manejar los “kardex” esos cartoncitos para anotarle entradas y salidas, depósito y todo lo demás; él nos enseña cómo anotarse en esas tarjetas, cómo hacer el balance, todo eso, a mí al menos una capacitación personalizada. Eso MAP Internacional nos ha puesto la mano bastante, no con plata, pero sí con ese tipo de capacitaciones (Entrevista, gerente de COACI, indígena de Pilahuín, 13 de agosto del 2015).

También, el gerente actual de esta cooperativa trabajó entre 1982-1997 en Visión Mundial, llegando inclusive a ser presidente nacional de esta institución en el Ecuador. Para el año 1995, un grupo de jóvenes indígenas liderados por Alfonso Chango, joven profesor parvulario también de Visión Mundial empiezan a cuestionar la lógica de subsistencia de la cooperativa SAC-AEIT y pensar en formar una cooperativa fuera de la organización cerrada de la cooperativa. Los primeros socios fundadores de pensar una cooperativa fuera de Pilahuín eran amigos de un equipo de fútbol y algunos no pasaban de los 19 años. De esto modo, es que se funda la cooperativa *Mushuc Runa*.

El nombre de Mushuc Runa, escogimos ese nombre porque dijimos, que aquí en Ecuador desde 1990 hay fundadores de la CONAEI, de la ECUARUNARI, todos ellos, que de una u otra manera han hecho un buen trabajo en el aspecto social. Pero han perdido credibilidad, mucha gente no les creen, pocas gentes que les creen porque más ellos han sido tipos políticos que con lenguas todo se puede lograr. Entonces, yo les dije pongamos el nombre de Mushuc Runa que no estamos involucrados en el ámbito político, ni en el ámbito organizativo, ni en el ámbito social, sino somos gente nueva, jóvenes nuevos, con nuevo espíritu, con nuevas ideas, con nuevos sueños, con nuevos retos, con nueva visión, por eso pusimos el nombre de Mushuc Runa (Entrevista, gerente de COACI, indígena de Pilahuín, 13 de agosto del 2015).

En ese contexto, esta cooperativa cuestiona la lógica de subsistencia de la cooperativa SAC-AIET. Estaban en contra de la ideología: “Si es de evangélicos sólo para evangélicos, si es para los indígenas sólo para los indígenas”. Estos comerciantes de ajo querían poder ampliar sus posibilidades de acumulación de capital mediante el cooperativismo. En una entrevista que nos concede el gerente de

la cooperativa *Mushuc Runa*, nos explica el significado cultural de la creación para esa época

Eso significa que los indígenas también empiezan a tener nuevos sueños, nuevas metas, yo he visto que hay también indígenas que terminan por ser materialistas, antes éramos religiosos, éramos conformistas. Una cosmovisión de subsistencia, de solidaridad, de apoyo, de todo; siguen manteniendo también, pero muchos jóvenes en los actuales momentos, ya no. O sea, tenemos ideología indígena, pero tenemos ideología materialista, quien no quiere tener buena casa, quién no quiere tener buen carro, quién no quiere tener buen negocio, quien no quiere tener buenos viajes fuera del país. Entonces, hoy, en la actualidad ya tienen nuestros compañeros indígenas una ambición sana en su gran mayoría (Entrevista, gerente de COACI, indígena de Pilahuín, 13 de agosto del 2015).

En este testimonio, es visible que se cuestiona la postura evangelista como conformista, planteando que los indígenas tienen tanto una ideología materialista como de subsistencia. Para el gerente de esta cooperativa el deseo por la acumulación es un deseo sano y por ende se trabajará para convencer a otros participantes de la comunidad para seguir este nuevo cuadro cultural.

En la entrevista en profundidad que se desarrolló con el fundador de la cooperativa, su discurso, es bastante enfático respecto de cuestionar el hecho de que los indígenas sean considerados sólo para vivir de la agricultura, “éramos conformistas, y vivíamos a lo que estábamos asignados hace muchos años, trabajos más del campo”. Por consiguiente, consideramos que la cooperativa *Mushuc Runa* inaugura un nuevo significado cultural de las poblaciones indígenas, básicamente en tres elementos: interpelar el racismo, respuesta de su cultura local y afrontar la exclusión del crédito.

Al principio por racismo, segundo por desconocimiento de aspecto cultural de los pueblos indígenas. Tercero, porque colocarte un crédito en las zonas altas, estamos hablando en los páramos de la provincia del Tungurahua. No era rentable, como no era rentable, entonces decían para qué voy a dar crédito primero, no me van a pagar, segundo, no es rentable, prefiero no dar crédito a los indígenas. Ahí me nació la idea de crear una cooperativa de ahorro y crédito, cuando yo fui Secretario de la Tenencia Política y miraba discriminación de todo ámbito, los indígenas yo creo que se sentían inferiores, incluso, ni siquiera saludaban bien, los indígenas con su ponchito hasta se tardaba para dar la mano a los compañeros hispanos que trabajaban en las instituciones públicas, privadas o entidades financieras tradicionales de ese entonces. Yo digo que hay todo tipo de discriminación y me preguntaba a mí mismo ¿por qué no tenemos banco indígena? ¿por qué no tenemos

cooperativas? ¿Por qué no tenemos empresas? Por qué no tenemos absolutamente nada, tenemos que dedicarnos sólo a lo que es campo y algún negocio chiquito de venta de legumbres, ajos, ¿eso son los mercados nada más? (Entrevista, gerente de COACI, indígena de Pilahuín, 13 de agosto del 2015).

Mediante entrevistas a otros fundadores de esta cooperativa, sabemos que *Mushuc Runa* nace de los ahorros de los mismos comerciantes de ajo. La cooperativa invirtió en un inicio 100.000 sucres (300 dólares), y era considerada como una estrategia no agrícola para salir de pobreza y el minifundio. Esto no era algo fuera de lo común, puesto que para los indígenas de Pilahuín y Chibuleo, combinar trabajo agrícola y de comercio, con actividades no agrícolas en la ciudad como albañiles, maestros de construcción, vendedores de comercio informal, cargadores, etc. Eran actividades completamente conectadas a su vida económica.

En ese sentido, la creación de la cooperativa de *Mushuc Runa*, estaba pensando como estrategia no agrícola para superar las difíciles condiciones del páramo y también para ampliar el cuadro cultural de su identidad indígena, satisfaciendo la necesidad de su racionalidad instrumental. Para nuestros entrevistados, la capacitación sobre contabilidad y microempresas dentro las comunidades “les abrieron los ojos” para pensar otras posibilidades para negocios, al igual que las antiguas asociaciones agrícolas. En las palabras de otro fundador de esta cooperativa, se dilucida con claridad el rechazo hacia las condiciones desfavorables de la economía campesina, proponiendo un nuevo significado de identidad colectiva.

En esa época, ya en mi comunidad, ya empezamos a ver cómo hay que surgir en la sociedad, no solamente uno estar de pala y azadón. De decimos que los campesinos que hay que trabajar con pala y azadón. Porque en esa época ya, nosotros los primeros que teníamos una mentalidad ya más o menos a que queremos ser entrabamos primero a la escuela, después el colegio. Ya sabíamos, más o menos, la mente ya teníamos abierto, que quiero ser en la vida. Uno en el campo era la pobreza porque todos los productos que tu producías, venias acá a vender era sumamente barato, no te pagaban lo que vale, y yo creo que eso todavía sigue, los pequeños campesinos vienen a vender sus productos y te pagan lo que quieran ellos (Entrevista, sub-gerente COACI, indígena de Pilahuín, 14 de agosto del 2015).

Por fin, esta actividad indígena que parecía ser una más de las estrategias no agrícolas de subsistencia de los indígenas tendría que presenciar la transformación del sistema cooperativo nacional principalmente por la crisis de los bancos privados

en Ecuador. Un contexto que en términos de Fligstein y Dauter (2007), se transforma cuando los equilibrios actuales comienzan a romperse, es posible identificar una crisis real en un campo existente como una situación en la cual los grupos principales están teniendo dificultades en reproducir su privilegio ya que las reglas que gobiernan la interacción no están más funcionando.

5.4 EL GOLPE SENTIMENTAL: EL FERIADO BANCARIO Y LA DOLARIZACIÓN

Nuevamente se puso de manifiesto la fragilidad del sistema financiero ayer lunes, al haberse cerrado las puertas del Banco del Azuay, mientras cientos y miles de clientes demandan la devolución de su dinero. Con esta situación, registrada a pocas horas y en el marco de diversos comentarios, vuelve a ratificarse la inestabilidad financiera del país, pero, sobre todo, las graves dificultades que soporta el sistema financiero. Cada que se registra una noticia de esta naturaleza, se conmociona la opinión pública y, sobre todo, crece la desconfianza de quienes tienen su dinero en los bancos. Analistas económicos manifiestan que, de seguir creciendo la desconfianza en el sistema financiero, podrá colapsar incluso la economía del país. En este sentido, se hizo hincapié en la necesidad de fomentar la confianza y la credibilidad en el sistema, dejando los dineros en las entidades receptoras de sus recursos, pues sacar intempestivamente y ponerlo en casa, no es aconsejable, ni seguro, peor aún con el crecimiento de la delincuencia. Sólo los propios clientes y el manejo apropiado del aparato administrativo de los bancos y entidades afines, pueden realmente salvar el sistema financiero del Ecuador (El Herald, enero, 1999).

Durante el año 1995, el gobierno ecuatoriano de Sixto Durán Ballén eliminó una serie de regulaciones de la Superintendencia de Seguros y Bancos (SBS). Mediante la promulgación de una Ley General de Instituciones del Sistema Financiero, que facilitó la apertura de bancos reduciendo los requisitos y regulaciones. La consecuencia, de esta medida, en apenas un año fue que en el Ecuador aparezcan cerca de cien bancos y sociedades financieras. Por así decirlo, los actores hábiles de la banca privada movilizaron sus recursos políticos para modificar las reglas que el Estado ecuatoriano emitía.

Para ello, los actores hábiles de la banca desarrollaron una serie de coaliciones políticas para crear un nuevo concepto cultural sobre la política económica del Ecuador. Para dicho fin una serie de tácticas fueron desplegadas para crear este nuevo significado de la política económica. Por un lado, los actores de la banca privada y el gobierno nacional apostaron por crear un significado político

entorno de la ideología del neoliberalismo, que les permitió justificar los ajustes económicos y la flexibilidad del Estado frente a los capitales financieros.

Parafraseando a Fligstein (2005), la banca privada supo crear un significado social o una concepción de control de la economía entorno del mito del libre mercado. Un video documental⁸ -sobre los antecedentes del feriado bancario- afirma que “en aquel momento los bancos empezaron a utilizar lujosas decoraciones que los hacían parecer como templos, de tal manera que los usuarios los consideraban sagrados”.

Por otro lado, los grupos de la banca privada desarrollaron coaliciones políticas para asegurar la modificación de las reglas y significados del campo económico. De ahí se explica que una parte de las autoridades estatales ligadas al aparato económico del Estado tenían lazos débiles con algunas instituciones bancarias. Y también, algunos operadores políticos del Estado habían sido formados en la Escuela de Chicago y defendían mediante un discurso académico la necesidad de una economía política neoliberal.

Esto conlleva que para mediados de los años noventa del siglo XX, en el Ecuador se tenga una política económica que “había liberalizado los tipos de cambio y de interés, desmantelado su protección arancelaria, abierto sus mercados, eliminado subsidios y desregulado parcialmente el sistema financiero y el mercado laboral” (Larrea, 2004, p. 217). Por tanto, los actores dominantes del sistema financiero ecuatoriano modificaron las reglas y el significado del Estado desarrollista que dominaba en los años del “boom petrolero”.

En ese contexto, mediante el dominio del concepto de “libre mercado” se enfrentó a las condiciones sociales, las relaciones personales y las luchas de poder al interior de las empresas nacionales e internacionales. Es así que el Ecuador entre los años de 1998 y 2000 vivió uno de los sucesos más trágicos de su historia económica. Emergió una crisis del sistema bancario que afectó el desarrollo económico, pero también provocó una profunda desconfianza de la ciudadanía hacia los bancos privados.

En marzo de 1999 se declaró un feriado bancario que duró una semana completa. La ciudadanía perdía su acceso al dinero y la moneda nacional el sucre se

⁸ Documental “Crisis Memorial Feriado Bancario”, realizado por la Secretaría Nacional de Comunicación. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=oMJ7WgOsWAg>. Acceso en: 10 fev. 2026.

devaluaba cada día. La medida del feriado bancario como se sabe sólo era aplicable en situaciones de guerra y cuando el Estado ha perdido todos sus recursos económicos. El periódico local de El Heraldo informaba para Tungurahua la siguiente noticia:

Incalculables pérdidas ocasionó el feriado bancario que decretó la Superintendencia de Bancos y que obligó a las entidades a cerrar sus puertas en pleno lunes. La medida involucró a los bancos y a las cooperativas de ahorro y crédito que funcionan bajo la responsabilidad de este organismo de control, instituciones que no dieron atención al público y que sólo exhibieron pequeños carteles con el anuncio de “Feriado Bancario”. Por varias horas se mantuvieron al pie de los bancos los clientes de las entidades financieras, con la esperanza de que sólo se trate de atraso en el horario de atención, pero no, la situación fue impactante, simplemente se comunicó la disposición de la Superintendencia de Bancos y se dio a conocer que la atención se normaliza al siguiente día (El Heraldo, 8 de marzo de 1999).

La historia demuestra que nunca ocurriría. En el Ecuador quiebran 22 bancos que representaban el 60% del sistema financiero del Ecuador de esa época. El gobierno ecuatoriano decide el 11 de marzo de 1999, la retención arbitraria o generalizada de los fondos o depósitos en las instituciones financieras privadas. La única argumentación que surgió para los desesperados clientes es que sus dineros estaban seguros en vista de que se creó una Agencia de Garantía de Depósitos (AGD).

En consecuencia, la usurpación de los ahorros de los ciudadanos fue un golpe sentimental para la confianza credibilidad en la banca privada. Para el economista Carlos Larrea (2004), esta situación fue producto de la crisis internacional del sistema financiero del Sudeste Asiático, que tuvo dos repercusiones en la vida económica ecuatoriana. Por un lado, la crisis asiática del año 1997 precipitó la caída de los precios del petróleo en 1998 - seis dólares por barril - y, por otra parte, “la masiva pérdida de confianza en los mercados emergentes condujo a la retirada de capitales y contracción del crédito internacional en América Latina” (Larrea, 2004, p. 215).

Por si fuera poco, esta crisis económica fue agravada a la vez por cuatro sucesos que marcarían la energía sentimental de los ecuatorianos. El primero, la guerra del Cenepa, sostenida con el Perú y que condujo al aumento de la deuda exterior. El segundo, los cambios climáticos del Fenómeno del Niño del año 1998,

que generó inundaciones y perjuicios a la producción agrícola. La agricultura en la sierra central tiene constantes heladas que afecta la siembra. El tercer suceso ocurre en enero del año 2000 cuando el gobierno ecuatoriano decide dolarizar su economía abandonando su moneda nacional, llamada sucre. Y, por último, entre el año de 1999 al 2000 se dieron una serie de movilizaciones nacionales encabezadas por organizaciones indígenas, en especial por indígenas de Chibuleo y Pilahuin que hasta ese momento habían demostrado tener fuertes bases organizativas producto de los diferentes apoyos institucionales y la habilidad social de sus organizaciones tanto católicas como evangélicas. Su participación fue tan fundamental que llegarían hasta la misma ciudad de Quito, capital del Ecuador, para culminar con la destitución del presidente Jamil Mahuad.

Este hecho histórico, transformó por completo, los cuadros culturales históricamente contruidos por la hacienda colonial. Los indígenas lograron acumular un capital político tan grande que les llevo a tener una visión positiva de su identidad. Ahora eran llamados ya no de “indios” sino de “señores indígenas”. También la crisis bancaria del Ecuador des-estructuró por completo el circuito de crédito de la banca privada, beneficiando a las cooperativas de ahorro y crédito de todo el país. A finales del año 2000, el periódico el Heraldó informaba de esta tendencia positiva para el cooperativismo local:

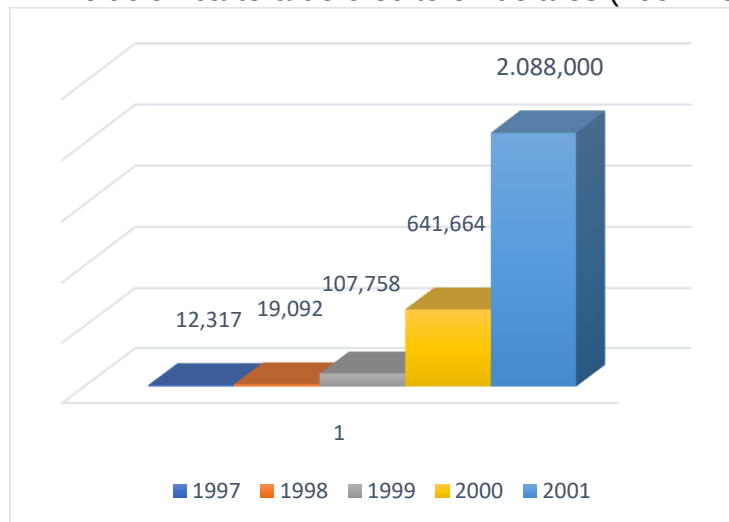
En el año que está por terminar el balance para el cooperativismo de Tungurahua en política crediticia, es altamente positivo, frente a las necesidades de la gente que busca crecer y que ha tratado de involucrarse con la actividad productiva. La política de los créditos se ha mantenido abierta y con más posibilidades en el sector cooperativo, no así en el sector bancario que por sus múltiples problemas ha orientado sus esfuerzos más a la defensa de su supervivencia que a las operaciones crediticias. La actividad productiva de la artesanía, la pequeña industria, la industria y otros sectores han sentido el impulso del sector cooperativo (El Heraldó, 29 diciembre del 2000).

Hasta octubre del año 2000, el cooperativismo de la provincia de Tungurahua presentó un saldo en cartera de 12 millones de dólares; en colocaciones registra 15 millones de dólares y en captaciones 8.690.000 dólares. Para el cooperativismo el 2000 fue un año extraordinario (Heraldó, 30 de diciembre del 2000). Además, el hecho de ofrecer créditos más baratos y de diversificar los prestamos coadyuvó para que el cooperativismo en general tenga una mejor posición en el mercado de crédito.

En síntesis, mediante la crisis de los bancos privados la economía ecuatoriana sufrió un golpe sentimental. Parafraseando a Simmel (2015), se cuestionó el *tertium comparationis*, el sentimiento de paz y de seguridad que la posesión del dinero justamente garante. El Dios dinero de los bancos privados estaba siendo interpelado por las relaciones sociales expresadas en la corrupción política. En términos, de una sociología económica de la corrupción esto representa que el capital social oscuro también permea los sistemas financieros y el mercado. La idea de que existe un mercado libre de estas presiones sociales es una falacia o al menos en esta parte de la región.

De este contexto, también se beneficia la cooperativa indígena *Mushuc Runa* que apoyado en instituciones como la Fundación Swisscontact, COSUDE y la capacitación de la Fundación Hanns Seidel consiguen estabilizar su ingreso al mercado de crédito. Su éxito es tan llamativo que presentamos cuantitativamente como su cartera de crédito cambia del año de 1997 para el 2001.

Gráfico 1 – Evolución cartera de crédito en dólares (1997-2001)



Fuente: Cooperativa Mushuc Runa (2015).

Su gerente, es esa medida se ha convertido como símbolo y el referente de éxito y la superación del pueblo indígena, logrando que la mentalidad y su forma de pensar sea diferente. Sus socios todos son empleados de las comunidades Chibuleos, Pilahuines o Salasacas todos con título profesional, requisito indispensable para trabajar en la cooperativa.

En esa medida, la mercantilización es un proceso completamente cultural donde la diabólica imagen del dinero no puede cumplir su objetivo sin las fuerzas

históricas de la cultura y la habilidad social de los actores. Para ello, la cooperativa Mushuc Runa tuvo que tener mucha habilidad social para cuestionar el espíritu protestante que dominaba dentro las comunidades indígenas.

Tuvimos que trabajar en convencer a nuestros primeros socios, incluso primero que pongan dinero, segundo que hagan crédito, pero mucha de la gente que no ponen ni dinero, sino que quería sacar crédito, pero eso también de los créditos nos decían en esas épocas nuestros asociados nos decía que no haga verificaciones, interrogaciones, que no pidan información, que preguntas de esto, ¿por qué?, porque en el año 1997 casi 98 endeudarse era un pecado, el indígena decía ¿qué dirá mi vecino? ¿qué dirá mi familia? yo he hecho crédito y he comprado esto, era como un pecado, pero nosotros les enseñábamos poco a poco y gracias a Dios hoy tenemos miles de socios, manejamos millones de dólares.

Así, la cooperativa Mushuc Runa, crea nuevos significados culturales, empieza a construir nuevas identidades que están enfocadas a la mayor descampesinización de las comunidades, pues en sus discursos privados y públicos el objetivo, es la mayor división social del trabajo. También esta cooperativa es un actor hábil puesto que ha tenido la capacidad de orientar hacia una acción colectiva a los grupos indígenas para que sigan sus patrones culturales.

Además, la cooperativa *Mushuc Runa* es la primera en utilizar como activos comerciales, el capital étnico de las poblaciones indígenas. Por ello, la vestimenta, el idioma y la cultura que antes eran estigmatizados pasan a ser atributos que conforman la base de la acumulación de capital, puesto que el cuadro político y cultural había transformado la imagen de los indígenas en la gran mayoría de la sociedad blanco-mestiza. Y esto era visible en la forma en que ahora la prensa informaba sobre los indígenas.

Figura 6 – Cooperativa Mushuc Runa y Fundación Swisscontact



Fuente: El Heraldo, 3 de marzo del 2002.

5.5 EL “BOON” DEL COOPERATIVISMO DE CRÉDITO INDÍGENA

En los noventa Ecuador ya era uno de los países que tenía mayor número de cooperativas en América Latina. Desde que el cooperativismo se inicia con la Ley de Cooperativas el 30 de noviembre de 1937. En Ambato, las cooperativas de ahorro y crédito inician por auspicio de la iglesia católica, durante la administración apostólica del Obispo Bernardino Echeverría, de ahí que las primeras cooperativas de la ciudad tengan nombres de santos: San Francisco, Sagrario, Merced, etc.

El contexto de la creación de las cooperativas se da ante el temor del auge del pensamiento comunista en América Latina. El programa de la Alianza para el Progreso, que iba a jugar un papel preponderante en el surgimiento de las cooperativas de ahorro y crédito especialmente a través de la Iglesia Católica. La ayuda de este programa se canalizó mediante CARE y con el programa CARITAS de la iglesia católica que como observamos también tendría su influjo en las comunidades indígenas. “En 1962 la iglesia ecuatoriana logra la formación de varias cooperativas gracias a la distribución que se hacía de leche, harina, aceite, etc. Enviado por Estados Unidos” (Nicola, 1996, p. 439-440).

Las cooperativas en un inicio eran controladas y supervisadas por el Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) y la Dirección Nacional de Cooperativas. Su débil papel de control permitió la creación de un sinnúmero de

cooperativas por parte de los indígenas, precisamente por ello no se tiene datos certeros sobre el número de cooperativas para la época.

A partir de las comunidades indígenas de Pilahuines y Chibuleos se originó la expansión de un amplio mercado de crédito. En los inicios de los años noventa, Ambato – ciudad comercial donde se asientan la mayoría de las cooperativas – sólo tenía 16 cooperativas en su territorio de las cuales apenas una era de origen indígena. Entre el año 2002 y 2005 se da un “boom” del cooperativismo en el Ecuador.

Así surge como tienda de la esquina, en esta cuadra nomás teníamos acá uno, allá otro y así son mercados de cooperativas. Entonces, nace los compañeros cómo le fue bien a una cooperativa. Entonces los compañeros dicen también nosotros. Esto en cierta manera nos ha hecho una competencia a veces desleal, pero también esta competencia nos ha empujado para que nosotros mejoremos, aumentemos, trabajemos y eso es lo importante, cuando hay una competencia uno hay que competir también, no es que todo va a ganar, esto es un resumen, en los años 90 surgen las cooperativas (Entrevista, gerente COACI, indígena de Pilahuín, 20 de julio del 2015).

De acuerdo a nuestros entrevistados los orígenes del cooperativismo indígena han configurado tres tipos de actores hábiles para la estabilización del mercado de crédito indígena. Por un lado, aquellas cooperativas que nacieron del emprendimiento familiar, donde la acumulación de capital económico estaba orientada exclusivamente para formar una cooperativa. En algunos casos, familias indígenas llegarían a invertir en una cooperativa hasta 50.000 dólares para su creación.

Por otro lado, aquellos actores que orientaron sus lazos débiles (lazos de parentesco, vecindad y amistad). para formar una cooperativa. Es decir que los actores de Pilahuín y Chibuleo buscaron otras personas fuera de sus comunidades como inversionistas. En ese sentido, los históricos lazos del compadrazgo y el contacto que adquirieron en su participación en los antiguos circuito del comercio fueron fundamentales para institucionalizar la estructura cooperativa.

Por último, ya con el circuito cooperativa – comunidades rurales establecido, las COACI en su gran mayoría empezaron a originarse por los ex – empleados de las cinco cooperativas indígenas más grandes de Ambato: *Mushuc Runa*, *Kullki Wasi*, *Chibuelo*, *Ambato* y *SAC-AIET*. Incluso estas cooperativas proporcionarían el capital semilla inicial para la formación de otras cooperativas.

Las COACI se distinguen de otras entidades porque marcan el crédito con su cultura local. En el cuadro siguiente representamos como las 94 cooperativas indígenas registradas hasta el año 2016 marcaban sus organizaciones con nombres *kichwas*⁹, que en muchos de los casos representan actividades de la economía campesina.

Cuadro 4 – Cooperativas de Ahorro y Crédito Indígenas (2016)

Marcado con nombre kichwa	Segmento ¹⁰	Numero de cooperativas
Mushuc Runa	Segmento 1	1
Fernando Daquilema, Indígena SAC-AIET, Ambato, Kullki Wasi, Chibuleo.	Segmento 2	5
Sumak Kawsay, Minga, Maquita Cushun, Pakarymuy, Crecer Wiñari, Indígena SAC Pelileo.	Segmento 3	6
Simiatug, Pilahuín, Pujili, Sinchi Runa, Sumac Llacta, Mushuk Yuyai, Mushuc Ñan, Salasaca, Tarpuk Runa, Kisapincha, Sumak Samy, Wuamanloma, Pushak Runa, Yuyarik, Sumak Yari, Rhumy Wara, Sumak Sisa	Segmento 4	20
Kullky Minkana Wasi, Curi Wasi, Mushuk Kuri Ñan, Los Chasquis, Wiñarik Kawsay, Surupukyu, Alli Pushak, Aylo Kunapak Llankay, Runa Shungo, Tawantinsuyu, Kullki Wiñari, Pucara, Jatun Maca, Mushuk Pakari, Mushuk Muyu, Achik Ñan Cumbijin, San Pablo de Pucayacu, Kawsaypak Ñan, Kallary Wiñaypak, Khipu Castug Alto, Caja Indígena Puruha, Runapak Yuyay, Ñaupá Kausay, San Alfonso de Chibuleo, Mushuk Yuyay, Nación Puruha, Indígenas de Cebadas, Ñuka Llakta, Wuiñay Marka, Alli Tarpuc, Makita Kunchik, Colteñita Ayllucunapak, Runa Kuna, Mushuk Pakari, Achik Pakari, Alternativa Puruwa, Corporacion de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha, Surangay, Kuriñan, Runapak Rikchari, Chaski, San Miguel de Angahuana, Wuiñarishun, Inka Kipu, Mushug Causay, Multicultural Indígena, Sumak Runa, Sumak Ñan, Credito Indígena del Ecuador, Llankak Runa, Jatun Runa, Kury Wayta, Warmikunapak Rikchari, Sumak Inti, Saquisili, San Francisco de Chibuleo, Kuri Wasi, Jatun Tandanakui, Mushuk Pakarik, Indígenas Unidos, Alli Kawsay.	Segmento 4	62
Total		94

Fuente: Superintendencia de Economía Popular y Solidaria (2016).

⁹ La Cooperativa de Ahorro y Crédito Esencia Indígena (liquida en 2017) fue la pionera en el Ecuador y en Latinoamérica en implantar cajeros automáticos trilingües: español, quichua e inglés. El gerente decía que: “se ha cumplido el sueño. El objetivo es rescatar la identidad cultural y la lengua quichua. En la actualidad los jóvenes indígenas ya no hablan ni practican el quichua, otras culturas han predominado en el área”. El software está patentando han recibido propuestas de entidades financieras españolas para la utilización del mismo a razón que existe presencia ecuatoriana indígena en España. El gerente informaba que “el nuevo proyecto que mantiene Esencia Indígena, es que los bancos y cooperativas adquieran el software trilingüe y brinden mayor servicio a los socios”. Evidentemente fue un fracaso puesto que la cooperativa termino cerrando sus puertas y el gerente encarcelado.

¹⁰ En el Ecuador, las cooperativas están divididas en cuatro segmentos. El Segmento 1, son aquellas que poseen más de 80 millones de dólares en activos. El segmento 2, son aquellas que registran 20 millones y 80 millones de dólares. En el segmento 2, aquellas que tiene más de 5 millones hasta 20 millones de dólares. En el segmento 4, aquellas que tiene entre un millón y 5 millones de dólares. Existe un segmento 5 donde se encuentran las cajas de ahorro, bancos comunales y cajas comunales que tienen hasta un millón de dólares. Conforme a lo dispuesto en el Art. 14, numeral 35 del Código Orgánico Monetario y Financiero en el que determina entre las funciones de la Junta de Política y Regulación Monetaria y Financiera “Establecer la segmentación de las entidades del Sector Financiero Popular y Solidario.” (Superintendencia de Economía Popular y Solidaria, 2017).

La influencia del circuito de comercio del ajo fue decisiva para la formación de COACI en la provincia de Tungurahua. Por un lado, la migración del circuito de comercio del ajo llevó a que algunos jóvenes indígenas ya en los años de 1990 accedieran a educación secundaria en territorios fuera de sus comunidades producto de las migraciones temporales o permanentes en las ciudades donde se practicaba la comercialización.

Por consiguiente, una buena parte de los gerentes de las COACI vienen de una larga tradición con el comercio, incluso se encuentra entre ellos migrantes tanto del interior del país como del exterior. Sus migraciones permitieron aumentar su autoestima y acumular capital cultural para ocupar cargos políticos o de dirigencia comunal cuando volvían a los territorios de Pilahuín y Chibuleo este capital social serviría para la constitución de COACI.

De esta manera, los indígenas construyeron el circuito mediante el contacto que habían creado con sus redes de comercialización y redes políticas en otras provincias, como Chimborazo, Bolívar y Cotopaxi. Es decir, que las cooperativas tienen sus “socios fundadores” en indígenas de otras comunidades fuera de Tungurahua. Por ello, entre los trabajadores de las COACI se encuentra a ex dirigentes políticos, presidentes de cabildos, tenientes políticos y líderes de asociaciones. Un grupo importante del Movimiento Indígena de Tungurahua (MIT), está concentrando en la Cooperativa de Ahorro y Crédito *Kullki Wasi*, que representa una de las cinco cooperativas más grandes de Ambato.

Los contactos políticos que se generaron en las movilizaciones de los años noventa, permitió algunos indígenas poseer un capital político que fue utilizado para el negocio del crédito. La confianza entre sus miembros y los contactos políticos con las comunidades fueron insumos para captar socios. Así lo demuestra uno de nuestros entrevistados:

Pensamos de que algo teníamos que hacer, por lo que ya habíamos conseguido la Educación Intercultural Bilingüe, habíamos conseguido lo que es la salud indígena, habíamos conseguido tierras y territorios, entre algunos logros y, en ese lapso de levantamiento indígena pensamos que algo tenemos que hacer para bajar la pobreza, disminuir la pobreza, porque en nuestras comunidades no había los servicios básicos, no había un empleo, no había crédito para poder trabajar, claro que existían las cooperativas o bancos tradicionales aquí en Ambato de muchos años atrás, pero la garantía que nos pedía de pronto nosotros no nos podíamos ofrecer, y al menos a la gente del sector rural no nos creía que éramos de buen pago, sino

que tenían como zona roja, no podía acceder al crédito los del sector indígena, en especial, todos los bancos y cooperativas trabajaban solamente en el entorno de la ciudad, y el campo estaba botado (Entrevista, indígena Chibuleo, 3 de agosto del 2016).

También dirigentes de otras comunidades indígenas como la Corporación de Organizaciones Indígenas del Cantón Tisaleo (CORCODET) tenían entre sus planes políticos la organización de cooperativas de crédito como mecanismo para superar la pobreza. Otro, ejemplo, es el V Congreso de la Corporación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha (COCIQ), con participación de sus 18 comunidades filiales tuvieron entre una de sus resoluciones para el año 2002 “El fortalecimiento de la Cooperativa de Ahorro y Crédito Quisapincha (COAQ), que el presidente de la COCIQ forme parte del Consejo de Administración y un representante de los cabildos forme parte del Consejo de Vigilancia, con voz y voto” (El Herald, 22 de abril del 2002). De esta manera, la histórica estructura política del movimiento indígena serviría para satisfacer las aspiraciones instrumentales o lucrativas de los participantes en el circuito cooperativa-comunidad.

5.5.1 La cooperativa como negocio

Los socios fundadores, son aquellos indígenas que después de varias negociaciones internas, aportan un número determinado de dinero para conformar una cooperativa. Estos se acreditaban a sí mismos como “accionistas”, incluso, varias entrevistas denotan que no llamaban a la institución como cooperativa sino como *empresa*. Como ya dijimos los capitales iniciales muchas veces eran proporcionados por las COACI establecidas que incluso llegaban a entregar 50.000 dólares de crédito para dicho fin.

Un ex trabajador de una X cooperativas salía y hacía créditos, decía hagamos una cooperativa porque tú eres accionista, y hagamos una cooperativa, no decía ni cooperativa, decían hagamos una empresa tú eres accionista y formemos una cooperativa. Entonces, andaba buscando amigos, panas, familiares, todo y hacían aportar 20.000, 30.000 dólares a cada socio (Jefe de Marketing, indígena Chibuleo, 3 de agosto del 2016).

También, la cooperativa era un espacio para conseguir empleo y como alternativa a la economía campesina. Por tanto, no fueron los valores o principios cooperativistas que llevaron a fundar una COACI sino la expectativa de tener una

fuentes de ingreso y un empleo estable en la cooperativa. Así como aclara un indígena de Chibuleo:

La creación en ejecutar a la cooperativa fue el deseo y el objetivo de tener un empleo como tal, porque nosotros realmente, en ese momento había muchos que estaban estudiando, iniciaron ya en la universidad. Tal vez en muchas de las ocasiones nos preguntamos hoy por hoy ¿qué hubiera pasado si no hubieran existido cooperativas indígenas? ¿Qué hubiera sido de nuestras vidas? (Jefe de crédito, indígena Chibuleo, 31 de agosto del 2015).

Por otro lado, las negociaciones para formar una cooperativa de crédito pasaban por quien iba a ser el gerente de la misma. Este cargo, era tan imprescindible para algunos indígenas que preferían destruir el grupo antes de no cumplir su expectativa personal de ser gerente. Muchos entienden que los gerentes ganan unos “sueldazos”. Este tema fue particularmente difícil de comprobar pese a que solicite información estatal. Por las entrevistas, llegué a informarme que, en las cooperativas pequeñas, vale decir las del segmento 4, los sueldos de los gerentes oscilaban entre los 1.000 y 1.500 dólares. En las cooperativas medianas, un salario podía alcanzar los 8.500 dólares. Y en las cooperativas más grandes el sueldo de un gerente incluso podía llegar hasta los 30.000 dólares. Sin embargo, debo resaltar que esta información está sobre la base de entrevistas y no representan datos oficiales.

Así mismo, en las comunidades indígenas estudiadas, la falta de trabajo ha sido resuelta parcialmente con la expansión de las COACI para los/las jóvenes indígenas, puesto que la demanda de trabajadores era tan alta, que la juventud de Chibuleo y Pilahuín tenía como primera opción de trabajo, las cooperativas. Además de generar oportunidades de negocios vinculados con la agricultura o con actividades complementarias fuera de la finca familiar. La cantidad de jóvenes indígenas que estudian en las universidades locales y regionales están en relación a las carreras de auditoría, contabilidad, economía y administración de empresas. De hecho, para los jóvenes trabajar en una cooperativa representaba una nueva forma de rango social dentro y fuera de la comunidad.

Actualmente, se podría decir, que en las COACI existe un lucro solidario, para la mayoría de los comuneros entrevistados tanto dentro como fuera de la comunidad, las cooperativas son un “nuevo chulquero”, aunque aceptan y reconocen su importancia. La imagen como nuevo chulquero proviene de que existe diferentes

formas de especular con la tasa de interés. Algún jefe de crédito revela que en realidad algunas cooperativas hacen un “juego” con definir las tasas de interés, incluyendo al crédito otros servicios, y también porque los indígenas ven a los certificados de aportación como un pago innecesario ya que aumenta el precio del dinero¹¹. Esto ocurre en especial con los indígenas con poca educación que se “pierden” en las explicaciones matemáticas de los asesores de crédito. Por eso, es que algunos campesinos y dirigentes políticos consideran a las cooperativas como el “nuevo chulquero” porque poco a poco han ido perdiendo la empatía que se tenía con las primeras experiencias cooperativas. Una agricultora de Pilahuin nos resume esta situación:

Algún crédito que nos brindan, que nos facilitan, sí es bueno, sino que hay unas que ponen mucho el porcentaje de la tasa de interés, algunos se quitan de la base mandan a certificar un porcentaje, hay diferentes, sus políticas de trabajo, es un poco complicado para uno que sabe del cooperativismo, se da cuenta, pero para el resto de los otros compañeros que son del campo no se dan mucho cuenta, pero uno que ya conoce mucho para este caso sí es un poquito medio doloroso que algunos no son por iguales, de ahí sí es bueno que brindan créditos para poder ver si pueden hacer algo, una compra de terrenito, cualquier cosa, y se va pagando poco a poco (Agricultora, indígena de Pilahuín, 11 de agosto del 2015).

Por otro lado, con las nuevas regulaciones de las SEPS, hacen que las COACI tengan que cumplir sus indicadores de estabilidad y por ello empiezan a privilegiar los cobros a los indígenas, diferente de hace cinco años atrás donde existía cierta flexibilidad e informalidad en el préstamo de créditos. Una agricultora, jefe de familia, explica la situación en el caso de Chibuleo:

Estamos como si fuera una crisis económica, ya estamos en crisis económica misma, ¿por qué razón? porque ahorita el embargo de la casa que es famoso aquí en la provincia de Tungurahua o a lo mejor ha de ser a nivel nacional, eso es una cosa tan espantosa que existe por ejemplo, primero no se da lo que realmente se estudia, por ejemplo, que le dé un crédito para la agricultura, pero para la agricultura no se le da, para la agricultura es para 6 o 7 meses de pago entonces, a ellos les gusta dar créditos semanales, quincenales y mensuales, son créditos comerciales entonces, como los créditos comerciales que se le dan para esos créditos entonces, uno a veces no tiene de donde pagar, recientemente que estoy trabajando aquí he visto que muchas casas se van en embargo y se quedan sin casa.

¹¹ Las cooperativas socias de las cajas centrales, deberán mantener en todo tiempo un monto de certificados de aportación, mínimo por un valor equivalente al uno por ciento de su patrimonio técnico calculado al treinta y uno de diciembre del ejercicio económico inmediato anterior (ECUADOR, 2012, art. 104).

Yo estuve trabajando en una parroquia vecina que es la parroquia Santa Rosa, ahí estuve, y en 15 días he visto que hacen los embargos, la casa, los bienes entonces, la gente está quedando totalmente en el camino, entonces, cuando se embarga la casa totalmente no se sabe dónde ir, a dónde acudir con los niños, a mí como mujer, como madre, sí me da una preocupación terrible, una desesperación. Por otro lado, debe haber una alternativa, por ejemplo, antes del embargo, ¿qué debe hacer? porque hay embargos de pocas cantidades, que se embargan la casa, por ejemplo, por 600, 1.000, 2.000 dólares, yo creo que ni, aunque sea por 10.000 dólares yo de mi parte, no quisiera que haya embargos (Entrevista, agricultora, indígena de Chibuelo, 12 de julio del 2015).

5.5.2 Las remesas y el ahorro urbano

Producto de la dolarización ecuatoriana la migración de ecuatorianos hacia al extranjero aumento dramáticamente, desde el año 2002. Por ello, es que las remesas han crecido sostenidamente. Según Gonzales Casares, Viera Mendoza y Ordenana Rodríguez (2009, p. 76), entre el año 2002 al 2007 “las remesas representaron el segundo rubro (en importancia) de la balanza de pagos y han sido esenciales para reducir su continuo déficit. De esta manera, se han constituido en un factor clave de financiamiento y liquidez para toda la economía”.

Cuadro 5 – Cifras Económicas Migración y Crédito

Indicadores económicos	Años				
	2004	2005	2006	2007	2008
Interés del crédito	14,6%	13,4%	13,8%	13,4%	11,1%
Nivel de pobreza	59,0%	58,0%	49,0%	52,0%	56,0%
Tasa de desempleo	9,9%	9,3%	9,0%	9,8%	7,9%
Remesas en millones de dólares	1.832	2.454	2.928	3.088	2.550

Fuente: Banco Central del Ecuador (2008).

Igualmente, para las COACI fueron fundamentales las remesas de los migrantes ecuatorianos en el extranjero que depositan sus ahorros en las mismas. Por dos razones, la primera, porque las cooperativas indígenas proporcionan tasas de interés más alta para su inversión. La otra razón, es de índole “sentimental” ahorrar o mandar un dinero por una cooperativa era diferente de mandarlo por un banco. Un migrante tenía dudas razonables de ahorrar su dinero en un banco después del golpe económico que provocó la crisis bancaria ecuatoriana.

Tuvimos muchos depósitos de los migrantes, llegaban dinero de los migrantes y se ponían en pólizas a plazo fijo. Entonces, eso es lo que mantuvo más a las instituciones porque, esos depósitos básicamente

eran a largo plazo. Los socios básicamente llegaban después de un año o dos años y prácticamente el dinero que llegaba se sostenía y se mantenía en la cooperativa (Jefe de crédito, indígena Chibuleo, 31 de agosto del 2015).

Por otro lado, para muchos de los indígenas especialmente mayores fue un problema conocer y entender el tipo de cambio, y todo lo que implicaba los cambios financieros en la dolarización. En esa medida, el trato de las cooperativas indígenas era más cordial y con más tino para los campesinos que precisaban adecuarse al nuevo sistema monetario. En esa medida, los familiares de los migrantes urbanos y rurales encontraron en la cooperativa a otros indígenas; que puedan explicarles el funcionamiento del mundo financiero. Además de que las cooperativas fueron las primeras en expandir el servicio de *Wester Union* para las áreas rurales donde los familiares de los migrantes podían receptor sus transferencias a costos moderados sin tener que recurrir a la ciudad de Ambato.

Las remesas urbanas, los fondos de pensiones de los adultos mayores, el comercio informal mestizo y otra serie de ahorros en la ciudad permitía dinamizar la presencia de las COACI. Por así decirlo, el ahorro de la ciudad financia el crédito rural, como bien explica nuestro informante:

Los señores mestizos, blancos aquí en Ambato nos han puesto confianza en los indígenas, ellos invierten la plata aquí en nuestra cooperativa, y esas inversiones se manda casi como 90% de los créditos está en el campo, nuestro segmento en el campo, aquí se maneja el rompimiento de dicotomía donde el mestizo y el indígena no se llevaba bien. Antes era así, pero ahora todo lo contrario, ellos confían y nosotros damos crédito a los compañeros. En este sentido estamos hablando de 90% de nuestros créditos lo tienen los compañeros indígenas (Entrevista, gerente COACI, indígena de Pilahuín, 20 de julio del 2015).

Con cierta nostalgia en sus palabras un gerente indígena me dice, el comercio informal “esa gente es la que daba vida acá”. Una gran parte de los entrevistados reconoce la importancia del comercio informal urbano. La confianza en el comercio informal fue fundamental para tener movimiento crediticio, porque una COACI no sólo puede vivir del ahorro de los socios. “Esa gente es la que comenzó a dar vida, por ejemplo, yo les daba hoy, y el lunes por la tarde ya me venían a devolver con sus respectivos intereses. Pero actualmente no hay, definitivamente la parte informal no hay.” (Entrevista, gerente COACI, indígena de Pilahuín, 18 de julio del 2015)

El comercio informal también está asociado a la economía campesina con la emigración que proviene de las rutas del comercio del ajo y la cebolla es el que siguió el crédito indígena. Por ejemplo, los emigrantes indígenas de la sierra central viajaban al sur de Quito a distribuir sus productos agrícolas. Hoy en día, esos mismos espacios cuentan con sucursales de cooperativas indígenas que proveen créditos para el comercio informal, con especial énfasis a los comercializadores indígenas. En un periódico local de Quito se relata con más precisión la presencia del crédito indígena para el comercio informal en la ciudad y las relaciones sociales que se creaban:

El préstamo mínimo es de 500 dólares; el máximo, 20.000. El mínimo ahorro para acceder a los préstamos es de treinta dólares; y el apoyo de un garante [...], sus principales ejecutivos son originarios de la comuna Chibuleo, que se halla a 12 km de Ambato siguiendo la carretera a Guaranda. El gerente Chango, de 35 años, casado y con dos hijos, ya lleva 5 años en la gerencia; hizo estudios secundarios en Contabilidad y alcanzó el tercer año de Administración en la Universidad Autónoma de Quito. Cristóbal, el hermano, dirige el área de personal (en Quito son 36 empleados). Él menciona el lema de la cooperativa: "La confianza está en nosotros". El edificio de dos plantas es propio, fue pintado de azul. "Un color que en nuestra comuna significa paz", explica el Gerente. Cerca de él se aprecia el poncho rojo que llega hasta la cintura, la prenda de los hombres. Ellos usan pantalón blanco y camisa del mismo tono. (sobre la base de: El Universo, 12 de marzo 2009).

Sin embargo, este comercio informal tenía sus riesgos pues las cooperativas proporcionaban estos créditos sin garantes hasta los 1.000 dólares que llevo algunas ser estafadas, entrando en una profunda crisis de morosidad que en algunos de los casos los llevó a la quiebra. Entre los años de 2008 al 2010, nuestros entrevistados identifican un auge del agiotismo. Los indígenas gerentes por sus esperanzas de ganar inversores mediante diferentes estratagemas de los agüistas caían en sus redes.

5.6 EL CRÉDITO Y LA VIDA ECONÓMICA INDÍGENA

Si bien puede parecer "romántico" pensar que los principios del *ama llulla*, *ama súa*, *ama quilla* (no mentir, no robar, no ser ocioso), son elementos ligados a la cosmovisión indígena milenaria de la zona andina. Este sirve como marketing para los negocios indígenas. Los valores "cósmicos y telúricos" de la economía campesina indígena generan un atractivo insumo para vender el crédito y el ahorro.

Para la comunidad internacional era más que llamativo tener gerentes indígenas en la ciudad de Ambato. Por ende, este elemento cultural fue usado como símbolo de honradez ante la sociedad urbana, que permitió construir una señal de confianza en los indígenas.

La gente mestiza, hispano hablante, se motiva porque nosotros nos confían de que los indígenas somos serios, de que aplicamos al ama quilla, ama llulla, ama sua, no ser ocioso, no ser mentiroso y no ser ladrón, son tres principios creo que es universal del mundo indígena y eso los mestizos nos confían de que no vamos a defraudar sus ahorros, su dinero. Entonces, eso nos motiva para seguir en cualquier parte del país o el mundo estemos representando con nuestra propia cultura” Entrevista, indígena Chibuleo, 3 de agosto del 2016).

Estos tres principios dan soporte sostenibilidad, al código de ética para los negocios de las cooperativas. Se construyó socialmente confianza en la población indígena que es vista como honrada. Esto también es producto por la crisis bancaria pues la gente asociaba, la palabra bancos, con feriado bancario, Incluso hoy en día, el significado social del feriado bancario es de tanta influencia nacional que puede perjudicar a políticos ligados con los sistemas financieros¹². Sin embargo, esta imagen es seriamente perjudicada cuando una cooperativa por mala administración o liquidación por morosidad llevan a afectar este cuadro cultural construido después del feriado bancario.

De todos modos, estamos ante la presencia de un nuevo cuadro cultural que es bueno para los negocios y que en los años 2002-2005 fue un atractivo para las personas de los sectores urbanos. Así como explica uno de nuestros entrevistados:

La gente se ha confiado en este principio universal, que es en el mundo indígena, eso no ha marcado mucho a nosotros, la gente lo dicho así, la gente mestiza tiene invertido en nuestras cooperativas tienen 100 mil, 200 mil, 300 mil dólares. Bueno, ellos ya hicieron plata en su época como empresarios o como agricultores hicieron la plata, pero hicieron la plata y esa plata tuvieron en bancos, esa plata nos han mirado y han dicho - no, ahora los indígenas hoy en día administran bien, vamos a ahorrar dónde ellos- ahora es al revés, la gente mestiza vienen a depositar acá (Entrevista, gerente COACI, indígena Chibuleo, 17 de julio del 2015).

¹² En el año 2017, una de las explicaciones para la derrota electoral del candidato a la Presidencia del Ecuador, Guillermo Lasso estaba asociado a su participación como Ministro de Economía del gobierno que administró el feriado bancario y la posterior dolarización. Por tanto, el capital simbólico en relación a los bancos, reduce el volumen de capital político de los involucrados.

Las COACI utilizan la imagen del campesino en forma positiva “sembrar para obtener los frutos deseados” dice un comunicado local. Paradójicamente se usa la imagen del campesino como algo positivo para el Marketing, cuando el papel de la cooperativa es producir más diversificación hacia las actividades no agrícolas. Las cooperativas subrayan todo el tiempo su origen humilde, campesino y de exclusión, de aquel campesino ligado con la madre naturaleza (*Pachamama*).

En varios spots que tuve la oportunidad de revisar, el gerente se muestra como un campesino más, al lado de su finca familiar, de la cosecha y el pastoreo. La imagen de los valores campesinos son la esencia del marketing de las COACI. Esta imagen es paradójica porque precisamente las cooperativas tienen como objetivo transformar e incluir en el nuevo mercado a los campesinos en actividades no agrícolas. Los discursos de los gerentes son claros al afirmar que quieren ir más allá de la imagen del indígena en la agricultura. Para enfatizar un poco más en el uso de los valores campesinos para el marketing del crédito presento un relato a partir de un spot televisivo que circulaba en Ambato por el año 2010:

El gerente camina por las zonas rurales de altura, con su vestimenta tradicional y acompañado de indígenas Chibuleo, Pilahuin y Salasaca. La imagen del gerente está asociada a su familia campesina. Trascurren la imagen de una madre indígena con su hija, pasteando una oveja. Y ahí, el gerente sentado riendo con sus colegas indígenas en una choza de adobe a medio construir. La imagen de las tradicionales casas campesinas rusticas y abandonadas son repetitivas. Y en el spot se informa: “Aprendió en la vida el sentido de la pobreza en el campo, la injusticia y la desigualdad de derechos. Es por ello que trabajó para todos. Lo más importante es tener una vida digna sin discriminación” dice la narración. Así, la imagen del líder se materializa en una metáfora que refleja el mensaje de la cooperativa: “Así como escalar un nevado contra el frío, lluvia, arena. El hombre se enfrenta a los límites de la montaña. Al llegar a lo más alto guiando siempre al resto. Ese es un líder” (Coop, 2013).

Si bien el mercado de crédito local ofrece un personal con amplia experiencia profesional, la cooperativa de ahorro y crédito indígena prioriza tener funcionarios indígenas porque los gerentes están conscientes que este es un activo para la cooperativa ya que se transforma en una fuerza laboral comprometido con la institución. Los funcionarios indígenas comparten lazos de parentesco, de vecindad y de tradiciones culturales por venir de la misma comunidad. En esa medida las relaciones interpersonales entre la comunidad y la cooperativa es un indicador para

el fácil ingreso del crédito. La mercantilización está fundada por personas que se conocen dentro del circuito cooperativa-comunidad.

También los asesores de crédito son comuneros del territorio, llevando a la expansión de confianza, practicas, información, es un circuito lleno de relaciones sociales. Algún asesor de crédito no tiene problemas en comer un *cuy*, beber un aguardiente barato, o soportar el frío del páramo puesto que es una relación cultural que el funcionario de la cooperativa ha vivido y ha comprendido su papel rural. Ahora este activo cultural se utiliza para captar clientes, para vender dinero, prueba máxima de la relación entre lazos culturales y racionalidad.

El asesor de crédito se despliega en relaciones sociales cotidianas de la comunidad, de la fiesta, así como, lo hizo, el cura y el chulquero para que la mercantilización sea constituida. La idea de Marx y Lenin de que el capital y la tierra son los factores de mercantilización en este caso no son los factores primordiales sino la habilidad social de los actores para conectar estos dos mundos aparentemente separados: El crédito y la economía campesina.

En base a las borracheras captábamos socios, porque antes, yo era el que tomaba, el que hacía relación con las personas, yo era el prioste sin plata, y si es que se gastaba uno se llevaba unos cinco, tres dólares, pero cuando yo me chumaba, los mismos compañeros de aquí a mí me andaban buscando como cuando el marido chuma, se iban ellos de casa en casa de fiesta en fiesta a buscarme donde estoy, me encontraban me traían, me dejaban en la casa ese era el trabajo en cambio ellos, el mío era de socializarme con las personas, de entrarme con las personas, de negociar con las personas porque, en un negocio siempre hay. Seamos sinceros el que no toma no tiene amigos, el que no toma no hace negocios. Es que por lo general de chumados quién no se apegas” (Entrevista, gerente, indígena de Pilahuín, 14 de agosto del 2015).

El pasado campesino de los gerentes es fundamental para que los agricultores puedan acceder al crédito. Puesto, que los asesores de campo utilizan este conocimiento para saber si una cosecha va a ser rentable o no. Incluso calcular una estimativa del precio de una determinada cosecha. Más allá de la inestabilidad de los precios agrícolas, el problema para las COACI en realidad son riesgos climáticos entre la producción agrícola que pueden hacer pasar más de un dolor de cabeza al agricultor. Alguno diría que el crédito va a depender de la voluntad de la madre tierra, la *pachamama*. Esta estrategia de las COACI cambiaria abruptamente con las nuevas reglas que el Estado definiría para la economía social y solidaria.

Por otro lado, el Cabildo es el representante político y ético histórico de las comunidades indígenas, que mediaba muchas veces entre la comunidad y la cooperativa indígena. Las COACI conectaban el crédito mediante las autoridades territoriales: Los Cabildos y Tenientes Políticos, estas autoridades locales “certificaban” mediante un documento impreso que el solicitante de crédito era honesto, buen pagador y conocido en la comunidad, este elemento era suficiente garantía para un agricultor rural acceder a un crédito. Desde el año 2013 que asume la SEPS como control de las cooperativas ya no se permite esta práctica.

Actualmente, con el ente de control, en el marco de la Superintendencia de Economía Popular Solidaria. En cambio, hoy, obliga que cumpla los requisitos como la entidad financiera misma, es decir, la escritura, la copia de la escritura, el pago del predio, todos esos documentos nos piden, porque si yo le doy a la gente con un certificado de cabildo, hace la auditoría la superintendencia y te dice que aquí hay derecho para todos por igual, no hay excepción, ahora es otra forma de colocación. En principio nosotros, arrancamos colocando con certificado de los cabildos, de los tenientes políticos, con esos certificados avalábamos que la persona era de buen pago, ahora ya no, ahora la Superintendencia te exige que pida los requisitos como ya nos califican como entidad financiera, como entidad financiera son los bancos y cooperativas, aquí no se ha separado un poco por decir, cooperativas otra y bancos otro, aquí más bien nos han puesto en un solo costal y decir, ustedes son del sistema financiero y como sistema financiero tienen que hacer esto (Entrevista, gerente COACI, indígena Chibuleo, 16 de julio del 2015).

Desde los años 2013 hasta la actualidad que la SEPS ha querido formalizar las practicas informales de los indígenas por considerarlas riesgosas para el ahorro público. Por ende, empiezan a surgir nuevos controles en las COACI para “profesionalizar” las cooperativas sus efectos serán motivo de otra investigación. En esa medida, para la SEPS entregar un crédito sin un seguimiento técnico del mismo, es un gran riesgo para la estabilidad de los participantes del circuito cooperativa-comunidad.

5.6.1 El control de las comunidades

En la comunidad de Chibuleo se tiene un fuerte enraizamiento con las COACI porque muchos de sus habitantes tienen sus ahorros e inversiones en estas. Y también porque dependen del crédito que les proporcionan para sus negocios agrícolas y no agrícolas. El trabajo de toda una vida se encuentra confiada en las

locales de las cooperativas y para algunas familias indígenas esto era imprescindible. Cuando sucede un intento de robo o estafa en alguna cooperativa que se encuentre relacionada con las zonas rurales se activan los mecanismos de la llamada justicia indígena. Para ejemplificar estas veamos dos recuadros producto de la investigación de este trabajo que explican como en los inicios del circuito cooperativa-comunidad los sistemas de control territorial se activaban para regular las administraciones de las COACI.

Recuadro 2 – Justicia indígena: Crédito y Ortiga

Por ejemplo, un noticiero nacional informaba que, en una comunidad de Juan Benigno Vela, dos hombres y dos mujeres intentaron robar una cooperativa indígena aduciendo que querían depositar dos mil dólares. Una vecina de la comunidad de Chibuleo dice “no es solamente uno el perjudicado o sólo la cooperativa somos todos del pueblo”. La desconfianza en la justicia ordinaria llevo a los indígenas a secuestrar a los ladrones y aplicar su reglamento de justicia indígena. Un indígena explica, en que “la autoridad estatal nunca les hace ninguna cosa a los ladrones”. Ante la presión de la comunidad mediante una Asamblea General convocada por el Cabildo, presionan a los delincuentes para que devuelven el dinero sustraído al gerente de la cooperativa. Los afligidos ladrones no tienen otra que devolver el monto sustraído.

Después de recuperado el dinero, la comunidad en la misma Asamblea deciden libéralos, claro previa purificación con la clásica ceremonia del castigo con látigo de ortiga. Que recuerda a los castigos del patrón en la hacienda. Este castigo consiste en desnudar a los infractores para golpear sus cuerpos desnudos con plantas de ortiga. Además de echarles baldes de agua fría para que paguen su pena en los marcos de la justicia indígena. Finalmente, los ladrones son liberados y entregados a las autoridades oficiales para ser conducidos al centro de detención provisional de Ambato.

Fuente: CANAL RTU (Tungurahua..., 2011).

Recuadro 3 – Justicia Indígena y Crédito: San Francisco de Chibuleo

Comuneros de San Francisco de Chibuleo se auto-convocaron y decidieron detener a un gerente de una cooperativa por supuesta malversación de fondos y de llevar a la iliquidez de la entidad crediticia. Esta entidad funcionaba en Riobamba (Chimborazo) fuera de la frontera de las comunidades de Chibuleo. La presidenta de la comunidad explica “no es la primera vez que estamos haciendo así, tampoco es secuestro, esta es la justicia para nosotros”. El gerente terminó detenido cerca de tres días en la comuna bajo vigilancia, pero escapo de la Casa Comunal donde estaba retenido. Un indígena visiblemente molesto dice: “El gerente no respeta los principios de no robar, no mentir, no ser ocioso, él tiene la culpa de que la cooperativa se fue a la quiebra”. La entidad habría captado alrededor de 60.000 dólares de socios del sector, pero que en días pasados cerró sus puertas por falta de liquidez, por lo que no devolvió los dineros a sus clientes”. Manifiesta que se intenta llegar a un acuerdo para devolver el dinero “porque hay gente de escasos recursos económicos que reunieron la plata para ir a depositar en Riobamba, unos han aportado con 1.000 y otros con 5.000 dólares, pero él (gerente) no ha administrado bien por lo que se cerró la cooperativa. La mediación de la dirigencia y del Cabildo de Chibuleo San Francisco es para evitar peleas entre comuneros”. El teniente político de la parroquia dice que “nosotros no queremos que se dé mala imagen de la gente de Chibuleo San Francisco ni de las personas indígenas, por esa razón se busca resolver el problema a través del diálogo”. El gerente detenido cuenta a un periodista que “le dijeron que lo liberaban si firmaba una letra de cambio, pagaré o documento, en el que se comprometía a responder a la cooperativa con 40.000 dólares, o si entregaba en prenda una escritura de un terreno”

Fuente: Reportaje de CANAL RTU (Indignación..., 2010); El Universo, miércoles, 26 de mayo, 2010.

En un inicio, entre las COAC indígenas y las comunidades de Pilahuín y Chibuleo existía un cierto control sobre las transacciones del crédito, tal vez de ahí su éxito. Pero el circuito de comercio cruza los límites territoriales de las comunidades para expandirse a otras comunidades de la provincia de Tungurahua, e incluso llegando a otras provincias del país. En esa medida, el control territorial de las autoridades locales se rompe, que en algunos casos acarrea malas administraciones que han llevado a la cárcel a más de un indígena. Este control aun es visible en aquellas cooperativas que permanecen en los territorios rurales.

Sin embargo, el control de las comunidades cada vez es más indistinguible porque la cooperativa con el tiempo se expande y va creciendo, abriendo nuevas sucursales en otras regionales, lejos del control territorial indígena. Por eso, cada vez que el circuito entre las comunidades y las cooperativas está más distante es difícil su control y el circuito se ramifica siendo complicada su seguimiento. Las cooperativas hacen alianzas con otras cooperativas en otros territorios para ampliar su influencia y de esta manera se rompe el pequeño control local de las comunidades y sus autoridades. Esta evidencia demuestra que los circuitos localizados pueden poner límites a la mercantilización o expansión del mercado diferente de aquellas que amplían sus negocios fuera de circuitos localizados.

5.6.2 Cambios en la estructura agraria

Particularmente en las comunidades de Pilahuín y Chibuelo es común que los trabajadores de las COACI se dediquen los fines de semana al trabajo agrícola. Los hombres se dedican a trabajar como jefes de crédito, asesores, jefes de marketing, etc. Y las esposas se dedican a la agricultura, la venta de leche y el cuidado de los niños. La agricultura para este tipo de familias se convierte en una actividad de auto-subsistencia, incluso de recreación puesto que utilizan sus hogares rurales para descansar del arduo trabajo en las cooperativas. O otros simplemente tiene una parcela de tierra para trabajar en la mañana y tarde de los fines de semana, regresando a descansar por la noche a la ciudad de Ambato.

Nuestras esposas allá en el campo, y nosotros también el fin de semana, ella va en las mañanas a la agricultura, a las vacas y saca las leches y regresa. Trabajamos sábado a las dos de la tarde y de ahí nos vamos, regresamos ya domingo por la tarde para laborar ya el lunes. Caso de nosotros vera, donde vivimos nosotros es campo,

es la más altura que solamente nosotros vivimos, sólo tenemos ganadería de leche, sólo en eso, de ahí un poquito más abajo, papas, nada más, y lo que es ajo, eso no más. Comercializamos eso, no es para consumo (Entrevista, trabajador COACI, indígena parroquia Pasa, 27 de julio del 2015).

De hecho, uno de los principales cambios en la estructura agraria desde la presencia de las COACI es el aumento de la comercialización de ganado, en especial, en ovinos y porcinos. Las comunidades de Pilahuín y Chibuleo han especializado su economía campesina hacia la ganadería, en los tres pisos ecológicos, así como se describe en el siguiente cuadro:

Cuadro 6 – Cria de Animales Menores

Especie	% de familias dedicadas a la cría	Destino de la producción venta	Autoconsumo	Precio de venta (unidad en dolares)	Frecuencia de venta
Cuyes	80-100%	20-30%	70-80%	5-7	Mensual-Trimestral
Porcinos	40-60%	95-98%	2-5%	130-160	Trimestral-Semestral
Ovinos	50-70%	95-98%	2-5%	80-100	Semestral-Anual
Conejos	30-50%	30-40%	60-70%	8-10	Mensual-Trimestral
Gallinas	40-60%	50-60%	40-50%	7-10	Mensual-Trimestral

Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquia de Pilahuín (2015).

La ganadería es una expresión de ahorro para los comuneros indígenas puesto que implica menos riesgos de pérdida que la agricultura por los diferentes cambios en los climas de páramos. También los indígenas han logrado gestionar acopiadoras de leche, que venden sin intermediación pues ellos son los comerciantes directos. Según datos, del PDOT (2015, p. 35) de Pilahuín, “aproximadamente el 80% de los encuestados señalan que su principal actividad económica es la actividad agrícola y ganadera, especialmente la producción y venta de leche y productos pecuarios; seguida por la actividad comercial con el 10% de la población encuestada”. En el caso de Chibuleo, según los datos del MAGAP-Tungurahua 2014, en la parroquia existen 2.863 hectáreas bajo producción agropecuaria, de las cuales 2.800 hectáreas se encuentran con pastos para actividades ganaderas especialmente de leche; 26 hectáreas con papas, 2 hectáreas se encuentran con frutales, 10 hectáreas con hortalizas y maíz con 10 hectáreas.

Los *cuyes* no solamente representan un bien para vender sino también es usado en las comunidades para “leer los males de la gente”. Hay una gran demanda de *cuy* no sólo para alimento sino para cubrir esta actividad religiosa, que para un católico y evangélico de la comunidad puede ser considerado brujería. Sin embargo, esta actividad perdura incluso en el centro de la ciudad de Ambato, ya el historiador Mamani Condori (1992) lo explica mejor: “La “lectura”, se realiza mediante un *cuy* tierno (el color o sexo no tiene importancia), que luego de ser frotado sobre el cuerpo del enfermo es sacrificado; sus entrañas deben mostrar -como las placas de rayos x- los daños que tiene el cuerpo del enfermo” (p. 14).

Este contexto, aumenta la producción del *cuy* no solamente es para el mercado local sino también internacionales, la carne del *cuy* llega hasta Guayaquil para después ser exportada a los Estados Unidos y Europa. Los migrantes bolivianos, ecuatorianos y peruanos son sus principales consumidores. De acuerdo a un estudio de mercado la carne de *cuy* sólo para la comunidad ecuatoriana, se requiere “en Estados Unidos 105.750,95 kilogramos y en España 188.860 kilogramos de carne de *cuy* anuales” (Sotomayor, 2011, p. 47).

Distintas organizaciones no gubernamentales han orientado el manejo del crédito para actividades micro-empresariales. Por ejemplo, en una comunidad indígena de Pasa, se crea el PDA que entrego 450 *cuyes*, que son especies mejoradas. La finalidad del proyecto es que a futuro se cuente con microempresas grupales e individuales que generen rentabilidad a los propietarios y mejoren sus ingresos económicos. La iniciativa funciona mediante la modalidad de créditos en especies. (Heraldo, 28 de mayo, 2001).

En los años ochenta el consumo del *cuy* era bastante restringido a la comunidad puesto que sirve para el autoconsumo y las actividades festivas. Sin embargo, algunos indígenas asumen la producción de *cuyeras* con grande éxito. Según Ambato (2015) existe una “Cadena del Cuy”, conformada por el CONCUYT, cuenta con tres centros de faenamiento de *cuyes* y comercializa *cuyes* en pie de cría a las instituciones provinciales, nacionales y exportadoras a Estados Unidos. Por ende, desde los años noventa existe un cambio en la actividad económica que son fundamentales, como también representa el uso del transporte, antes el caballo, mulas y asnos eran los principales medios de transporte de los campesinos. Ahora se ha visto un considerable aumento de carros en la parroquia.

Figura 7 – El carro comprado con el crédito indígena



Fuente: Trabajo de campo (2015).

Cuando uno va para Ambato todas las mañanas cuando vienes de las carreteras rurales para Pilahuín, Chibuleo y Santa Rosa, uno observa una caravana de carros, son los funcionarios de las cooperativas, comerciantes y los indígenas que tiene sus negocios en la ciudad. Llegan a sus puestos, oficinas y a vender en cada vez más disminuido comercio informal. Cuando uno llega a estas comunidades observa una zona más urbanizada con casas que ellos llaman de “lujo”.

Antes algunos teníamos un animalito que se llama burro en el patio, o la mula, ahora eso se desapareció, ahora más bien hay carro y, creo al menos he visto que en las comunidades de 10 casas 5 tienen carro, por un lado; si hablamos de medio ambiente es otro tema, pero ya de mejoramiento familiar está bien (Indígena Chibuleo, 3 de agosto del 2016).

En las mañanas y la tarde las cabeceras parroquiales de Pilahuín y Chibuleo es bastante silenciosa puesto que la gente está “abajo” en la ciudad, aprendiendo hacer profesionales en el ámbito financiero. Su cercanía con la ciudad ha hecho que los Chibuleos y Pilahuines sean tan visibles por las calles de la ciudad de Ambato, los ponchos rojos, el pantalón blanco. Por las calles urbanas, es fácil encontrarse con los indígenas que caminan a sus diversas actividades en la ciudad. A las seis a seis y media de la tarde hay otra caravana de vuelta.

Pero, también los comerciantes han usado los créditos para la compra de transporte de carga, o para la comercialización que han ampliado significativamente sus circuitos de comercio que pueden incluso hasta Perú y Colombia. En esa medida, estos créditos son de inversión que aumenta el capital económico de algunas familias produciendo nuevas clases sociales al interior de las comunidades.

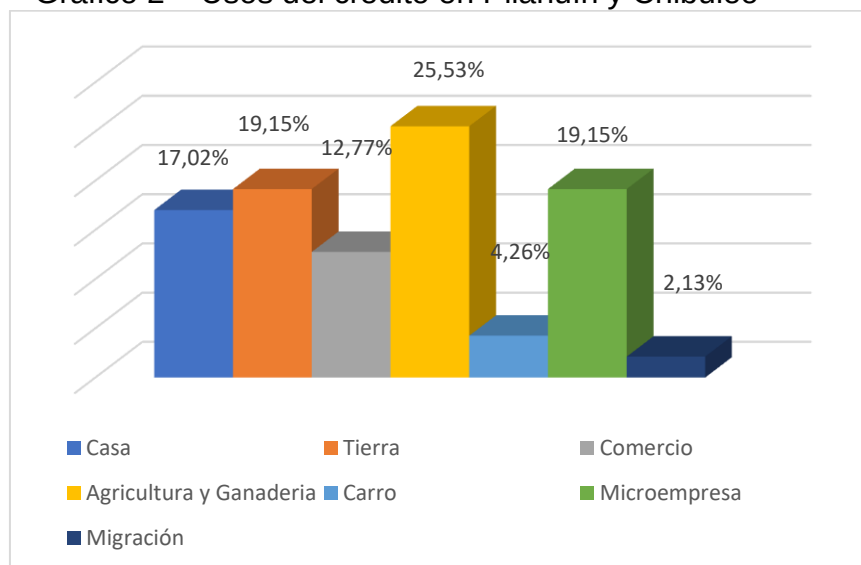
Figura 8 – La expansión del circuito de comercio



Fuente: Trabajo de campo (2015).

Recordemos que en sus inicios el indígena Chibuleo y Pilahuín utilizaba la mula como transporte después con buses interurbanos hoy vemos a parte de estos indígenas altivos, con su auto propio que se ha comprado con el crédito de la cooperativa.

Gráfico 2 – Usos del crédito en Pilahuín y Chibuleo



Fuente: Sobre la base de entrevistas a cooperativas y comuneros (2015).

Los usos del crédito muestran esta relación en base a entrevistas pude lograr una aproximación hacia que rubros estos eran direccionados y es visible el papel de la agricultura y la ganadería como mecanismo para mantener la economía campesina. Si bien, existe una población migrante también se nota una población estacionaria comprando y construyendo casas en la comunidad.

5.6.3 Cambios en la estructura social

Para el discurso de los gerentes entrevistados existe una relación entre el descenso del analfabetismo y la presencia de cooperativas indígenas. Y no precisamente porque estos ayuden con financiamiento o crédito educativo, que en su minoría desarrollan y otorgan financiamientos educativos. Su influencia mayor es el cambio en la mentalidad y en el comportamiento de los jóvenes indígenas. La imagen de la COACI es tan importante para los jóvenes que estos definan su visión de mundo a partir de estos. Esto se materializa por ejemplo en la enorme cantidad de jóvenes indígenas que estudian carreras de contabilidad y administración de empresas. Una simple revisión del repositorio digital de la Universidad Técnica de Ambato puede mostrar que la mayoría de las tesis de licenciatura de los indígenas de jóvenes de páramos se relaciona con el mundo del cooperativismo.

Definitivamente los jóvenes indígenas están ligados a un sistema social cambiante dentro sus comunidades. Sus padres tienen mayor acceso a ingresos, y

por ende mayor ingreso a otros tipos de capital cultural y capital social. Como dice uno comunero “Los indígenas enseñan a sus hijos que hay que dejar el miedo de lado”. Por tanto, las madres y padres indígenas que participan el circuito de crédito comunidad-cooperativas aspiran todo tipo de transformación en sus hijos, lejos de esa vida de carencias que el indígena de páramo había ganado con sus relaciones coloniales.

En esta comunidad también se encuentra una imponente Unidad Educativa del Milenio¹³, donde se educan más de 800 personas de 3 a 17 años. Desde inicial hasta el bachillerato en tres idiomas, español, *kichwa* e inglés, y el 50% de los profesores son indígenas. Su capital político le permitió ser una de las primeras comunidades en tener este beneficio estatal de las 14 nacionalidades indígenas del Ecuador. Este aumento de capital cultural ha hecho que la migración permanente aumente en la comunidad sobre todo para jóvenes que estudian en diferentes ciudades del Ecuador e incluso en el extranjero haciendo doctorados. Estas cifras aumentan cuando sumamos las migraciones que se informan sobre migraciones permanentes por el comercio.

Por fin, se debe comprender que la creación de las COACI es un mecanismo de autodefensa, es un mecanismo para evitar la dependencia de los bancos privados, oficiales y estatales. Incluso es un mecanismo para aumentar las autonomías de la economía campesina-indígena pero también para crear otras oportunidades no agrícolas. Pero al mismo tiempo, el crédito es un mecanismo para crear una mentalidad calculadora, la búsqueda de maximización de lucros, los intereses de los créditos son altos, para una gran parte de nuestros entrevistados el crédito es “corte cabezas” que consolida las “clases sociales” en el interior del circuito cooperativa-comunidad. Los campesinos han denominado a las COACI como los nuevos *chulqueros* pero también han reconocido que su gran transformación es recuperar el honor perdido en el circuito hacienda-comunidad.

Hace treinta años las diferencias sociales estaban marcadas por la posesión de tierra y agua y el capital étnico, hoy en día, las diferenciaciones de posiciones

¹³ En el año 2005 Ecuador junto con 147 países suscribió la Declaración del Milenio, en donde se establecen el conjunto de Metas de Desarrollo del Milenio (MDG) a lograrse hasta el año 2015, entre las cuales se destacan en el campo de la educación el asegurar que todos los niños y niñas del mundo completen la educación primaria, se logre un acceso igualitario de niños y niñas en todos los niveles de educación y se elimine la desigualdad, enfocando esfuerzos en paridad de género en educación primaria y secundaria (Ministerio de Educación del Ecuador, 2017). Revisado, 23 de noviembre 2016. En: <https://educacion.gob.ec/unidades-educativas-del-milenio/>.

sociales están marcada por la habilidad social para los negocios y el capital étnico es un insumo que ahora tiene alto valor económico. La racionalidad económica del crédito no lleva a la destrucción de los valores culturales de la vida económica indígena. En vez de ello, lo revitaliza, recupera un elemento perdido en el circuito de la hacienda-comunidad: El honor.

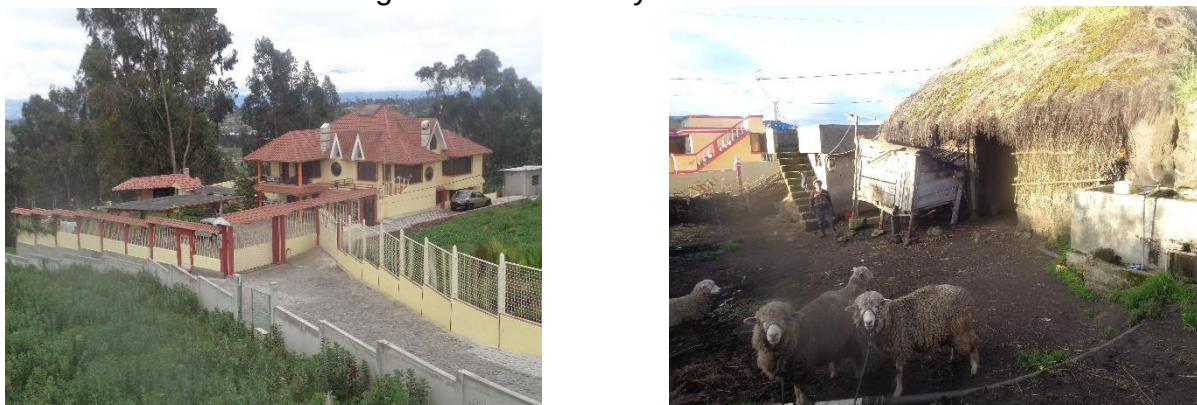
En esa medida la “mercantilización” libera a las poblaciones indígenas de su deshonor, desprestigio y su significación cultural, esto produce una nueva gama de desigualdades sociales en el interior de las comunidades, que está en relación directa con la posición de los actores establecidos y actores dominados. En esa medida, las “clases sociales” están fundadas en la habilidad social y una serie de lazos interpersonales.

Estas nuevas diferenciaciones sociales se representan en el individualismo en las comunidades que está asociado a la deuda y el mayor acceso a capital económico. Por eso, lo que funciona más son emprendimientos familiares y no colectivos, pues las deudas son individualizadas.

La gente no tiene esa convicción de trabajar en equipo, bueno yo al menos hoy en día eso percibo, de que no hay esa misma mística de antes por ejemplo, se llamaba “dar la mano”, “presta mano” eso se ha ido perdiendo, aquí en la Sierra Centro he visto se ha ido perdiendo, incluso las mingas de las comunidades un poco se ha ido bajando, ya no es cómo antes, porque ahora se ha dedicado todo el mundo al trabajo, al negocio, al mío y al mío, y se ha olvidado de hacer esto de trabajar en minga, trabajar en equipo (Entrevista, agricultor indígena de Chibuleo, 13 de julio del 2015).

La deuda es un nuevo elemento en la vida psicológica de las personas. Un indígena nos comenta que al no tener deuda podía participar en las movilizaciones políticas, “antes por ejemplo yo no debía, yo estaba tranquilo, en el levantamiento indígena estaba 15 días, 20 días, porque no tenía a quién pagar. Y ahora como debo a las cooperativas yo debo trabajar, si no trabajo de donde pagó a las cooperativas, eso también un poco influye a trabajar y a trabajar” (Entrevista, agricultor indígena de Chibuleo, 3 de agosto del 2015). Para Chayanov el trabajo campesino estaba asociado a la satisfacción de necesidades familiares, sin embargo, con el crédito, el trabajo campesino está asociado a l pago de una deuda.

Figura 9 – Vivienda y clases sociales



Fuente: Trabajo de campo (2015).

Por otro lado, la COACI inducen a sus usuarios del crédito para que no inviertan estos en fiestas, la boda y el matrimonio que históricamente han sido los usos sociales que se dio al crédito desde la Colonia. En esa medida, se abandona los gastos sociales comunitarios por los gastos sociales familiares, la inversión del crédito ahora se centra, en la compra o reparación de la casa, el carro para el transporte del comercio o para el migrante temporal que trabaja en Ambato, y regresa todos los fines de semana de ciudades fuera del Cantón. Y, por último, la inversión del crédito se centra en la educación de los hijos e hijas que se ha convertido en un indicador de los esfuerzos económicos que hacen los agricultores familiares indígenas para aumentar su capital cultural.

Por ende, en las comunidades estudiadas el crédito afecto la otrora economía comunitaria, por una economía del hogar, produciendo una mayor individualización del grupo familiar. Sin embargo, vale la pena resaltar que la economía comunitaria ya había sido profundamente afectada con la Reforma Agraria de 1964 mediante la política de individualización de las tierras comunales. Los indígenas, simplemente utilizan sus habilidades sociales para resistir a los contextos institucionales que el Estado les impuso. Y pocos son los gerentes indígenas que todavía viven en las comunidades, pese a que en el discurso público quieran demostrar que estos aún se encuentran asociados a la vida campesina y comunitaria.

En definitiva, los indígenas recuperan el honor que fue afectado por el circuito hacienda-comunidad pero afrontan nuevas desigualdades sociales, nuevas clases sociales, nuevos espacios sociales como la corrupción. La mercantilización campesina penetra no por el capital-trabajo, por el valor de una mercancía sino por

los lazos interpersonales, culturales y sociales. Para que la mercantilización sea efectiva precisa de actores hábiles que tienen la capacidad de imponer su visión del mundo, sus cuadros culturales. Y estos cuadros culturales son construidos social e históricamente. La experiencia indígena del cooperativismo está demostrando que la mercantilización libera la identidad étnica, los sujetos tienen mayor libertad de acción, pero está acompañada, de diferentes posiciones sociales en el circuito que producen nuevas desigualdades. El mercado en ese sentido puede explicarse desde la habilidad social y los circuitos de comercio e incluso puede mostrar las profundas transformaciones culturales de una sociedad.

En esa medida, las COAC indígenas no se mueven simplemente por un interés monetario sino mantienen intereses políticos, sociales, e incluso religiosos. Los indígenas aun depositan un valor cualitativo al dinero no es una relación meramente cuantitativa que existe en su accionar pero que está inmersa en elementos psicológicos que los indígenas depositan a esa relación entre crédito y comunidad. Por ello, se debe entender el cooperativismo de ahorro y crédito como una construcción social que significa abandonar las posturas formalistas y sustancialistas. El cooperativismo no responde plenamente a los preceptos de la economía solidaria y tampoco consigue ser plenamente una empresa capitalista que solucione las externalidades del mercado.

En ese marco, el origen del cooperativismo responde a la cultura local, es decir a la historia de las relaciones sociales históricas de su construcción, y responde a una institucionalización localizada. En términos de Fligstein la construcción del mercado depende de cómo los actores hábiles determinan las reglas y significados para el origen de este llamado mercado de crédito. Por tanto, esta tesis llama la atención sobre enfocar el cooperativismo como resultado de los lazos sociales y culturales. La búsqueda de la economía solidaria y solución para las fallas del mercado en el cooperativismo simplemente reproduce ideologías y no realidades sociales.

6 CONCLUSIÓN

La problemática central de esta investigación está en torno de demostrar que el proceso de la mercantilización no separa las relaciones sociales de la esfera económica. Y que la racionalidad instrumental de los actores está conectada a los sentimientos, motivaciones, valores morales e identidad de los mismos. En otras palabras, el interés de esta investigación se focalizó en como los nuevos mercados influyen en la racionalidad de las comunidades indígenas y viceversa como las relaciones sociales indígenas median en la construcción de nuevos mercados, como es el caso del mercado de crédito.

El estudio del mercado de crédito en poblaciones indígenas se desarrolló identificando cuatro circuitos de comercio históricos en la vida económica de las poblaciones indígenas: El circuito hacienda y comunidades indígenas; b) El circuito de comercio del ajo; b) el circuito de comercio de las COACI y comercio informal, y d) el circuito de comercio de las COACI y comunidades rurales en una etapa más contemporánea.

Por consiguiente, esta investigación permite dar un panorama innovador y más complejo sobre la estructura social de las comunidades andinas, especialmente aquellas que se encuentran en zonas rurales y cercanas a centros metropolitanos, en este caso, dos poblaciones *kichwas* de la sierra central ecuatoriana: Los indígenas Chibuleos y Pilahuines.

Además, permite de una forma innovadora estudiar las “actuales” relaciones sociales indígenas que apertura nuevas problemáticas de análisis y describe transformaciones de las comunidades indígenas andinas en América Latina. También de que este proceso de mercantilización de las relaciones humanas está presente en países como Bolivia y Perú que son problemáticas sin un abordaje teórico concreto.

Por ende, este trabajo, describe como las comunidades indígenas andinas del Ecuador misturan sus relaciones calculadoras con la fiesta, el prestigio y el honor. Es un proceso donde el mercado ingresa en las comunidades indígenas precisamente a través de sus profundas relaciones sociales, asociativas y comunales. Por así decirlo, los indígenas son los gestores de su propia mercantilización; que significa que son los emprendedores institucionales de la formación y distribución de su mercado de crédito. En consecuencia, los indígenas

depositan significados sociales al dinero y el crédito que posibilita la estabilidad del mercado.

Las relaciones sociales históricas como el honor, el poder, la violencia, el prestigio y la confianza casi siempre han estado presentes en la construcción social del crédito y del dinero. En ese marco, abandonamos la idea del *homo economicus* aquel hombre guiado por su racionalidad instrumental que posibilita un mercado crédito. Para inaugurar un abordaje sociológico que estudia el crédito como una realidad social.

Como estudia Graeber (2011), a lo largo de la historia de la humanidad, el crédito ha estado enraizado en las guerras, las pasiones, las aventuras, los misterios, la religión, el sexo y la muerte. Es decir, a las más profundas relaciones sociales. Los usos sociales del crédito por ende interpelan esa limitada imaginación de la ciencia económica que sólo ve en él un medio eficiente para el intercambio.

Varios de los ejemplos que presentamos en esta investigación coinciden con el trabajo del antropólogo David Graeber (2011), quien demuestra en su exhaustiva revisión histórica, que el crédito y el dinero son arreglos sociales e institucionales. En su amplio estudio sobre *Debt: The First 5,000 Years*, Graeber señalaría que “los sistemas de crédito, los pagos a cuenta, incluso la contabilidad de gastos, todos existieron mucho antes que el dinero. Son cosas tan viejas como la propia civilización” (Graeber, 2011, p. 18).

Para este autor norteamericano, desde los primeros imperios agrarios se han creado elaborados sistemas de crédito para vender-comprar bienes y servicios incluso antes de la invención de la moneda. Así que Graeber rechaza la hipótesis generalizada de Adam Smith que sostiene que el trueque evolucionó para un sistema de crédito gracias a la creación del dinero. En esa mirada el crédito no tiene sus orígenes en el intercambio sino en las relaciones sociales.

Cuando revisamos la historia precolombina de las comunidades indígenas de la región andina encontramos con mucho más énfasis una imagen de una sociedad de anti-mercado. Esta imagen produjo entre los primeros estudios arqueológicos y antropológicos del pasado de la sociedad andina una controversia sobre el hecho de que las comunidades practicaban el comercio o eran sociedades autosuficientes y redistributivas. En principio, uno de los más conocidos antropólogos del mundo

andino, John V. Murra (1999), afirmaba que en la región andina no existen datos empíricos que puedan dilucidar como fue el comercio en la etapa precolombina.

La búsqueda del comercio en la sociedad inca se centró en comprobar la existencia de las prácticas del trueque y el intercambio descuidando que el comercio tiene sus orígenes en las relaciones sociales, en el Estado y las instituciones religiosas como observamos en las constataciones anteriores. Más allá de esto, estos debates a nuestra consideración seguían los preceptos de la economía política de Adam Smith que aseguraba que el dinero era resultado lógico del trueque. Recordemos que en la lectura de Smith el trueque es la base para el origen del dinero y por ende del libre mercado.

Por ello, es pertinente poner en duda algunas lecturas que asumen que los indígenas originalmente eran sociedades contra el mercado, y ajenas al uso del dinero y peor aún del crédito. En otra parte Murra (1975), diría que “el debate de si hubo o no "comercio" en los Andes no se puede resolver definitivamente” (p. 266) y por ende no se puede llegar a una conclusión definitiva.

Por tanto, este trabajo es uno de los primeros estudios rurales sobre el crédito como realidad social, que cuestiona la mercantilización y monetización, que ha sido vista como un proceso mecánico e instrumental del crecimiento económico. En otras palabras, se puede decir que la mercantilización o más concretamente la construcción del mercado de crédito indígena no destruye las representaciones culturales y étnicas de las comunidades estudiadas, todo lo contrario, produce una re-significación haciéndola atraíble para el mercado, creando nueva vida económica.

El mercado de crédito está incorporado en redes personalizadas o circuitos de comercio. Entre las COACI y las comunidades de Pilahuin y Chibuleo existe un cierto control sobre las transacciones del crédito, su circuito de comercio cruza sus límites territoriales para expandirse a otras comunidades de la provincia de Tungurahua, e incluso llegando a otras provincias del país. Este control es más visible en aquellas cooperativas que permanecen en los territorios rurales. Aquellas que amplían sus lazos comerciales tienden a perder el cierto control que las comunidades podían asumir sobre estas.

La entrega del crédito depende de la conversación y la conformación mutua, de los significados sociales como el sentimiento de dejar de ser pobres. En la ética de los indígenas nunca fueron parte de la sociedad ecuatoriana; de esta ética es que surge el ethos cooperativo. Por tanto, el crédito esta enraizado en demostraciones

honoríficas, las propiedades son exhibidas como trofeos que representa una lucha por la propiedad, los economistas la denominan como la lucha por la subsistencia. Por tanto, la acción económica no gira entorno a nuestros yo individuales sino también en torno a nuestros yo relacionales

Para el crédito es crucial la habilidad social para construir y reproducir circuitos de lazos diferenciados que sostienen el crédito. Recordemos que para Fligstein (2007), el concepto de habilidad social dilucida el papel de los actores en el surgimiento, estabilidad y transformación de los fenómenos económicos. Este concepto es cercano al de trabajo relacional de Zelizer (2012), que asume que en la vida económica las personas están creando, manteniendo, simbolizando y transformando relaciones sociales significativas. El despliegue de estas diversas relaciones sociales es lo que Zelizer denomina como circuitos de comercio, para Fligstein esta red de relaciones sociales es un campo de acción estratégica que permite la formación de la vida económica.

Los actores hábiles no se limitan a sus intereses propios y no tienen metas fijadas, se concentran en desarrollar metas colectivas. Esto permite una competición con los otros actores. En las COACI los actores privilegiaron movilizar crédito y microcrédito para las zonas rurales de Ambato, sus metas estaban pensadas en el desarrollo colectivo de las comunidades. Esto llevó a ser importantes competidores de las cooperativas de crédito no indígenas y la banca privada porque introdujeron un nuevo consumidor en el mercado de crédito.

Las COACI tiene la habilidad de comprender mejor la vida económica rural puesto que sus trabajadores en muchos de los casos son ex agricultores familiares, comerciantes o comerciantes informales. Esto produce un significado compartido con los otros actores consiguiendo su cooperación. En suma, los indígenas confían más en el exvecino que en alguien que es desconocido. El mercado se estabiliza precisamente porque los actores se conocen ya sea por su empatía, etnia, idioma. Contraria a la hipótesis weberiana que creía que en el mercado era una reunión entre desconocidos e incluso enemigos, esos valores los dejaba para la fraternidad de la época medieval.

Pues, nuestra constatación es que el mercado de crédito indígena crece precisamente por el significado de la identidad que es una ventaja competitiva intrínseca de las relaciones sociales. El mercado está hecho de personas que se conocen y que en muchos de los casos son amigos. O acaso nadie ha sentido alivio

cuando acude a un mercado donde no hablan tu idioma y encontrar con un suspiro alguien con quien poder comunicarte. Con ello, no se niega la existencia de espacios calculadores como un supermercado pero incluso en este existen relaciones sociales.

Las conexiones variables entre estos elementos constituyen lo que podemos llamar paquetes relacionales. Éstos consisten en combinaciones entre (a) lazos interpersonales distintivos, (b) transacciones económicas, (c) medios, y (d) significados negociados. En ese sentido la habilidad social y los circuitos de comercio están incrustados a la mercantilización. La racionalidad instrumental de los actores está conectada a los sentimientos, motivaciones, valores morales e identidad de estos.

Por último, los debates de mercantilización en los estudios rurales dentro la sociología agrícola y sociología rural reproduce discursos fundados en la economía política marxista hace más de 200 años. Estos debates asumen una visión dicotómica del mercado: Por un lado, el mercado es producto de una mayor división social del trabajo y por el otro, el mercado depende del trabajo proporcional de la familia campesina.

En un lado, el campesino es considerado como un empresario agrícola completamente integrado en el mercado. Y por la otra vía, el campesinado es autónomo y autosuficiente capaz de resistir las fuerzas de la comercialización o *commoditization*. Así mismo, Ploeg (2010) sostiene que esta división crea *realidades virtuales* que no explican la complejidad de la economía rural. El mismo Ploeg, reconoce que es necesario encontrar un cuadro teórico que pueda superar estos enfoques dicotómicos, y que puedan explicar mercados tanto periféricos como dominantes.

En esta investigación, contrariamente a las esferas separadas y mundos hostiles de la sociología agrícola y sociología rural se considera al mercado como una construcción social y cultural que está determinado por dos elementos fundamentales: Los actores hábiles y los circuitos de comercio. La diferencia fundamental de nuestra investigación es que aquí se asume que la acción instrumental capitalista está conectada con la acción no capitalista campesina. En otras palabras, la economía campesina y la economía capitalista son papa del mismo saco.

Hemos demostrado en los capítulos empíricos que la vida económica en los territorios rurales, al igual que en otros espacios sociales, tiene una conexión tacita entre aspiraciones existenciales y la maximización de lucros. La separación de estos dos mundos es teórica, pero vive en la práctica de las personas reales. Es así como nuestra investigación empírica ha comprobado que el mercado de crédito en poblaciones indígenas del Ecuador, esta enraizado a la habilidad social de los actores y sus lazos sociales diferenciados.

REFERÊNCIAS

ABRAMOVAY, R. **A densa vida financeira das famílias pobres**: laços financeiros na luta contra a pobreza. São Paulo: Fapesp/Annablume, 2004.

ABRAMOVAY, R. Entre Deus e o diabo: mercado e interação humana nas ciências sociais. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 35–64, nov. 2004b. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702004000200002>. Acesso em: 3 jul. 2025.

ABRAMOVAY, R. **Paradigmas do capitalismo agrário em questão**. São Paulo: Hucitec, 1992.

ABRAMOVAY, R.; BITTENCOURT, G. Inovações institucionais no financiamento da agricultura familiar: o Sistema CRESOL. **Revista Economia Ensaios**, Uberlândia, v. 16, n. 1, p. 179-207, 2001. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/revistaeconomiaensaios/article/view/22344>. Acesso em: 3 jul. 2025.

ABRAMOVAY, R.; MAGALHÃES, R. S. A formação de um mercado de microfinanças no sertão da Bahia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 107–119, fev. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092007000100009>. Acesso em: 6 set. 2016.

ABRAMOVAY, R.; MAGALHÃES, R.; SCHRODER, M. Representatividade e inovação na governança dos processos participativos: o caso das organizações brasileiras de agricultores familiares. **Revista Sociologias**, Porto Alegre, n. 24, p. 268–306, ago. 2010. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/14970>. Acesso em: 3 jul. 2025.

ALBERTI, G. **Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.

ALBÓ, X. Etnicidad y clase en la gran rebelión aymara/quechua: kataris, aymaras y bases 1780-1781. In: CALDERÓN, F.; DANDLER, J. (org.). **Bolivia: la fuerza histórica del campesinado**: movimientos campesinos y etnicidad. Cochabamba: CERES / UNRISD, 1984. p. 51–118.

ALBRITTON, R. Commodification and commodity fetishism. In: HARVEY, P.; GORDON, D. (org.). **The Elgar Companion to Marxist Economics**. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2012. p. 66–71.

ALMEIDA, J. **Sismo étnico en el Ecuador**: varias perspectivas. Quito: Abya-Yala, 1993.

AMBATO. Gobierno Autónomo Descentralizado Municipalidad de Ambato. **Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Ambato 2015**. Ambato: GADMA, 2015.

APPADURAI, A. (ed.). **La vida social de las cosas**. México: Grijalbo, 1991.

APPADURAI, A. The thing itself. **Public Culture**, Durham, v. 18, n. 1, p. 15-23, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/08992363-18-1-15>. Acesso em: 11 fev. 2026.

AXELROD, R. **The Evolution of Cooperation**. New York: Basic Books, 1984.

BAKER, W. E. Floor trading and crowd dynamics. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 89, n. 4, p. 775-811, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/227941>. Acesso em: 11 fev. 2026.

BANCO CENTRAL DEL ECUADOR. **Evolución de las remesas**. Quito: BCE, 2008.

BANCO MUNDIAL. **Latinoamérica indígena en el siglo XXI**. primera década. Washington, DC: Grupo del Banco Mundial, 2015. Disponível em: <https://openknowledge.worldbank.org/bitstream/handle/10986/23751/Latinoam0rica00XXI000primera0d0cada.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2026.

BANCO MUNDIAL. **Reporte sobre la CESA**: concesión de créditos y apoyo a la reforma agraria. Washington, DC: The World Bank, 1978. Mimeografiado.

BARSKY, O. **Iniciativa terrateniente en el pasaje de hacienda a empresa capitalista**: el caso de la Sierra ecuatoriana (1959-1964). 1978. Tese (Mestrado em Ciências Sociais) — Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), Quito, 1978.

BARSKY, O. Estructura Agraria, Población y Empleo en la Sierra Ecuatoriana. In: SEMINARIO INACAPED, 1982, Quito. **Anais [...]**. Quito: Ministerio de Educación, 1982.

BARSKY, O. Los terratenientes serranos y el debate político previo al dictado de la Ley de Reforma Agraria de 1964 en el Ecuador. In: FLACSO-CEPLAES (org.). **Ecuador**: cambio en el agro serrano. Quito: FLACSO Ecuador / CEPLAES, 1980. p. 133–206. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/20977>. Acesso em: 3 jul. 2025.

BAUER, A. J. Rural workers in Spanish America: problems of peonage and oppression. **The Hispanic American Historical Review**, Durham, v. 59, n. 1, p. 34-63, fev. 1979. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/00182168-59.1.34>. Acesso em: 11 fev. 2026.

BEBBINGTON, A. **Actores de una década ganada**: tierras, comunidades y campesinos en la modernidad. Quito: COMUNIDEC, 1992.

BEBBINGTON, A. El capital social y la intensificación de las estrategias de vida: organizaciones locales e islas de sostenibilidad en los Andes rurales. In: BEBBINGTON, A.; TORRES, V. H. (org.). **Capital social en los Andes**. Quito: Abya-Yala, 2001. p. 11–38. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/22646/3/LFLACSO-01-Bebbington.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2025.

BEBBINGTON, A. Estrategias de vida y estrategias de inversión: el capital social y los programas de gestión de recursos naturales en los Andes. **Debate Agrario**, Lima, n. 38, p. 115-163, 2005.

BEBBINGTON, A.; ABRAMOVAY, R., CHIRIBOGA, M. Social movements and the dynamics of rural territorial development in Latin America. **World Development**, v. 36, n. 12, p. 2874–2887, dez. 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2007.11.017>. Acesso em: 3 jul. 2025.

BEBBINGTON, A.; TORRES, V. H. (org.). **Capital social en los Andes**. Quito: Abya-Yala, 2011.

BECKER, M.; TUTILLO, S. **Historia agraria y social de Cayambe**. Quito: FLACSO Sede Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2009.

BECKERT, J. **The great transformation of embeddedness**: Karl Polanyi and the new economic sociology. MPIfG Discussion Paper, n. 07/1. Köln: Max Planck Institute for the Study of Societies, 2007. Disponível em: <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/19938/1/dp07-1.pdf>. Acesso em: 11 fev. 2026.

BENÍTEZ, L.; GARCÉS A. **Culturas ecuatorianas**: ayer y hoy. Quito: Abya-Yala, 1995.

BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. **La construcción social de la realidad**. Traducción de Silvia Zuleta. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

BERNSTEIN, H. **Dinámicas agrarias de cambio capitalista**. Traducción de Alberto Villaseñor. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Zacatecas; Editorial Porrúa, 2012.

BERNSTEIN, H. **Dinâmicas de classe da mudança agrária**. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BERRAZUETA, A. M. S. **Las cooperativas de ahorro y crédito en la provincia de Cotopaxi como soporte a la crisis del sistema financiero nacional**. 2002.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Engenharia Comercial) — Facultad de Ciencias Administrativas, Escuela Superior Politécnica del Ejército (ESPE), Sede Latacunga, 2002.

BOLTANSKI, L.; CHAIPELLO, E. **El nuevo espíritu del capitalismo**. Madrid: Editorial Akal, 2002.

BOURDIEU, P. **Algérie 60**: structures économiques et structures temporelles. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977a.

BOURDIEU, P. **Capital cultural, escuela y espacio social**. Ciudad de México: Siglo XXI, 2008a.

BOURDIEU, P. **El baile de los solteros**. Barcelona: Anagrama, 2004.

BOURDIEU, P. El capital social: apuntes provisionales. **Zona Abierta**, Madrid, n. 94/95, p. 83–87, 2001.

BOURDIEU, P. **El sentido práctico**. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

BOURDIEU, P. **Las estructuras sociales de la economía**. Buenos Aires: Manantial, 2008b.

BOURDIEU, P. Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social. In: BOURDIEU, P.; GARCÍA INDA, A. (org.). **Poder, derecho y clases sociales**. Bilbao: Palimpsesto, 2000. p. 131–164.

BOURDIEU, P. O Campo Econômico. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 4, n. 6, p. 15–57, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/1930>. Acesso em: 3 jul. 2025.

BOURDIEU, P. **Outline of a theory of practice**. Translation by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977b.

BOURDIEU, P. **Razones prácticas**: sobre la teoría de la acción. Barcelona: Anagrama, 1997.

BOURDIEU, P.; SAYAD, A. **Le déracinement**: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964.

BOURDIEU, P.; WACQUANT, L. J. D. **Respuesta a la crítica**: reflexiones sobre el concepto de habitus. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

BRETÓN, V. **Capital social y Etnodesarrollo en los Andes**. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP), 2005.

BRETÓN, V. **Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes**: una introducción al caso ecuatoriano. Lleida: Universidad de Lleida, 1997.

BRETÓN, V. **El desarrollo comunitario como modelo de intervención en el medio rural**. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP), 2000.

BRETÓN, V.; GARCÍA, F. **Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina**: Ecuador en crisis. Barcelona: Icaria Editorial, 2003.

BÚRIGO, F. L. **Cooperativa de crédito rural**: agente de desenvolvimento local ou banco comercial de pequeno porte. Chapecó: Argos, 2007.

BÚRIGO, F. L. **Finanças e solidariedade**: uma análise do cooperativismo de crédito rural solidário no Brasil. 2006. 274 f. Tese (Doutorado em Sociologia Política) — Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/89011>. Acesso em: 04 jul. 2015.

BURT, R. Las posiciones en los sistemas de redes múltiples, parte I. *In*: REQUENA SANTOS, F. (coord.). **Análisis de redes sociales**: orígenes, teorías y aplicaciones. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas; Siglo XXI de España, 2003. p. 311–346.

BURT, R. **Structural Holes**: The Social Structure of Competition. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

CALUÑA ESPÍN, J. N. *et al.* **Los Chibuleos**: origen, identidad, desarrollo y justicia de un pueblo indígena en los Andes ecuatorianos. Quito: Artes Gráficas Silva, 2008.

CALLÓN, M. Actor-network theory: the market test. *In*: LAW, J.; HASSARD, J. (org.). **Actor network theory and after**. Oxford: Blackwell, 1998. p. 181–195.

CARRIÓN, D. Colonialismo y capitalismo en Tungurahua: los antecedentes de la desigualdad. *In*: OSPINA PERALTA, P. (coord.). **El territorio de senderos que se bifurcan**. Tungurahua: economía, sociedad y desarrollo. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional, 2011. p. 235–280.

CARTER, W. **Aymara Communities and the Bolivian Agrarian Reform**. Gainesville: University Florida Press, 1964.

CASTELO V., O. I. FODEMI “Somos la organización que financia la microempresa”. **Agencia FODEMI Latacunga**, Latacunga, 1 jul. 2009. Disponible em: <https://agenciafodemilatacunga.blogspot.com/2009/07/fodemi-somos-la-organizacion-que.html>. Acesso em: 18 fev. 2026.

COLEMAN, J. S. Capital social y creación de capital humano. **Zona Abierta**, Madrid, n. 94/95, p. 61–82, 2001b.

COLEMAN, J. S. **Fundamentos de teoría social**. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2011.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA. **Políticas y economías campesinas en ecosistemas de altura**: caso Pilahuin, zona interandina, Ecuador. Santiago de Chile: CEPAL, 1983.

CHAYANOV, A. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

CHAYANOV, A. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas. *In*: SILVA, J. G.; STOLCKE, V. **A questão agrária**. São Paulo: Brasiliense, 1981. p. 133–163.

CHIRIBOGA, M. Crisis económica y movimiento campesino e indígena. *In*: VERDESOTO, L. (coord.). **Movimientos Sociales en el Ecuador**. Quito: CLACSO; CEPLAES; CIUDAD; CAAP; CEDIME; IEE; ILDIS, 1986. p. 63–92.

CHIRIBOGA, M. **El problema agrario en el Ecuador**. Quito: ILDIS, 1988.

CHIRIBOGA, M. Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena. *In*: GNERRE, M.; BOTTASSO, J. (org.). **Del indigenismo a las organizaciones indígenas**. Quito: Abya Yala, 1985.

COOP. Kullki Wasi Historia Institucional de la cooperativa y del señor Gerente Lic. Juan Andagana. [S. l.: s. n.], 2013. 1 vídeo (6 min). Publicado pelo canal de Enrique Reyes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vlqy8xwOPk4>. Acesso em: 29 dez. 2013.

CORONEL, F. R. (coord.). **Censo nacional de organizaciones indígenas y negras e índice de fortalecimiento institucional**. Quito: PRODEPINE, 1998.

CRISSMAN, C. **La agricultura en los páramos**: estrategias para el uso del espacio. Quito: Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIAP), 2003.

DANDLER, J. **El sindicalismo campesino en Bolivia**: los cambios estructurales en Ucureña. Ciudad de Mexico: Instituto Indigenista Interamericano, 1969.

DANDLER, J.; CALDERÓN, F. **La fuerza histórica del campesinado**. La Paz: UNRISD; CERES, 1984.

DELGADO, T. **Mutación política del movimiento indígena ecuatoriano**: 1990-2000. Quito: FLACSO, Sede Ecuador. 2010.

DIMAGGIO, P. The twenty-first-century firm: changing economic organization in international perspective. *In*: SMELSER, N. J.; BALTES, P. B. (org.). **International encyclopedia of the social & behavioral sciences**. Oxford: Elsevier, 2001. p. 16550-16554.

DURKHEIM, E. **Da divisão do trabalho social**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, E. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1982.

DURKHEIM, E. **Las reglas del método sociológico**. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2001.

DURKHEIM, E. **Sociology and Philosophy Translated**. London: Routledge, 2010.

DUMONT, L. **Homo aequalis**: génesis y apogeo de la ideología económica. Madrid: Taurus, 1982.

ECUADOR. Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP – Tungurahua). **Estadísticas espaciales de producción agropecuaria** [base de datos]. Tungurahua: MAGAP, 2014. Archivo Excel.

EQUADOR. **Reglamento a la Ley Orgánica de Economía Popular y Solidaria y del Sector Financiero Popular y Solidario**. Reglamento general expedido mediante Decreto Ejecutivo N° 1061, publicado no *Registro Oficial* Suplemento 648 de 27 fev. 2012. Quito: Gobierno del Ecuador, 2012. Disponível em:

<https://www.economiasolidaria.org/recursos/biblioteca-reglamento-general-ley-organica-de-la-economia-popular-y-solidaria-de-ecuador/>. Acesso em: 18 fev. 2026.

ECUADOR. Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES). **Agenda Zonal 3 - Centro**: Tungurahua, Cotopaxi, Chimborazo y Pastaza. Quito: SENPLADES, 2013. 122 p.

EDGEELL, S. **Veblen in perspective**: his life and thought. 2. ed. New York: M.E. Sharpe; Routledge, 2015.

ENGELS, F. **Anti-Dühring (1878)**. Ciudad de Mexico: Grijalbo, 1970.

ENGELS, F. Carta a Werner Sombart. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras Escogidas de Marx y Engels en tres tomos**. Moscou: Editorial Progreso, 1974. Tomo III.

ESPINOSA, P.; VACA, R.; ABAD, J.; CRISSMAN, C. **Raíces y tubérculos andinos cultivos marginados en el Ecuador**: situación actual y limitaciones para la producción. Lima: Centro Internacional de la Papa (CIP); Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997.

ESPINOZA SORIANO, W. **La etnia Chimbo**: al oeste de Riobamba. Testimonio de la etnohistoria. Quito: Instituto Otavaleño de Antropología, 1988. (Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica, n. 8).

FAUROUX, C. **Ecuador**: las transformaciones del sistema de hacienda en la Sierra. Quito: ORSTOM - Instituto Francés de Investigación Científica para el Desarrollo en Cooperación, 1988

FAUROUX, E. Las transformaciones de los sistemas de producción en el mundo rural ecuatoriano de 1960 a 1980. *In*: GONDARD, P.; LEÓN VELASCO, J. B.; SYLVA CHARVET, P. (coord.). **Transformaciones agrarias en el Ecuador**. Quito: CEDIG, 1988. p. 109–134.

FERRARO, E. Mercados y cultura en la Sierra Norte del Ecuador. **Ecuador Debate**, Quito, n. 38, p. 137–146, ago. 1996. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6052>. Acesso em: 7 jul. 2025.

FERRARO, E. **Reciprocidad, don y deuda**: formas y relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la comunidad de Pesillo. Quito: FLACSO – Sede Ecuador; Abya Yala, 2004.

FERREIRA, M. L. **Nota técnica de país sobre cuestiones de los pueblos indígenas**: Ecuador. Roma: FIDA, 2012.

FLIGSTEIN, N. **Fields, power, and social skill**: a critical analysis of the new institutionalisms. Berkeley: University of California Press, 1997.

FLIGSTEIN, N. Habilidade social e a teoria dos campos. *In*: MARTES, A. C. B. (org.). **Redes e Sociologia Econômica**. São Carlos: Edufscar, 2007. p. 69–106.

FLIGSTEIN, N. Mercado como política: uma abordagem político-cultural das instituições de mercado. **Contemporaneidade e Educação**, Fortaleza, ano VI, n. 9, p. 26–55, 2001a.

FLIGSTEIN, N. **The architecture of markets**: an economic sociology of twenty-first-century capitalist societies. New Jersey: Princeton University Press, 2001b.

FLIGSTEIN, N. The Political and Economic Sociology of International Economic Arrangements. *In*: SMELSER, N.; SWEDBERG, R. (ed.). **The Handbook of Economic Sociology**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

FLIGSTEIN, N. What kind of re-imagining does economic sociology need? *In*: ASPERS, P.; DODD, N. (org.). **Re-imagining economic sociology**. Oxford: Oxford University Press, 2015. p. 301–316.

FLIGSTEIN, N.; DAUTER, L. A sociologia dos mercados. **Caderno CRH**, Salvador, v. 25, n. 66, p. 481–504, set./dez. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.9771/ccrh.v25i66.19426>. Acesso em: 7 jul. 2025.

FLIGSTEIN, N.; DAUTER, L. Sociología de los mercados. **Annual Review of Sociology**, Palo Alto, v. 33, n. 1, p. 105-128, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.33.040406.131736>. Acesso em: 18 fev. 2026.

FLIGSTEIN, N.; MCADAM, D. **A political-cultural approach to the problem of strategic action**. Berkeley: University of California Press, 1995.

FLIGSTEIN, N.; MCADAM, D. **A theory of fields**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

FLORA, J. L. Sostenibilidad comunitaria en un paisaje ecuatoriano: el rol del capital económico, humano, ambiental y social. *In*: RHOADES, R. E. (ed.). **Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales**: la investigación participativa y el desarrollo ecológico en una frontera agrícola andina. Quito: Sanrem Crisp; Abya-Yala, 2001. p. 341–368.

FLORESCANO, E. **La hacienda y la economía colonial**. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1990.

FRAGA, H. M. **La transformación del campesinado y la comunidad en la sierra norte**. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, 1981.

GARCÍA, F. **Cambios en la economía campesina a partir de la reforma agraria**: el caso de 3 comunidades campesinas en la provincia de Chimborazo. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE), 1977.

GEERTZ, C. **Peddlers and princes**: social change and economic modernization in two Indonesian towns. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

GIDDENS, A. **La constitución de la sociedad**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

GIDDENS, A. **The constitution of society**: outline of the theory of structuration. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984.

GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO PARROQUIA DE PILAHUÍN. **Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2015–2020**. Pilahuín: GAD Parroquia Pilahuín, 2015.

GOBIERNO AUTÓNOMO DESCENTRALIZADO PARROQUIA JUAN BENIGNO VELA. **Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2015–2019**. Juan Benigno Vela, Prefectura de Tungurahua: GAD Parroquia Juan Benigno Vela, 2015.

GOFFMAN, E. **The presentation of self in everyday life**. Garden City: Doubleday, 1959.

GOFFMAN, E. **Frame analysis**: an essay on the organization of experience. New York: Harper & Row, 1974.

GONZÁLEZ CASARES, G. G.; VIERA MENDOZA, M. A.; ORDENANA RODRÍGUEZ, X. El destino de las remesas en Ecuador: un análisis microeconómico sobre los factores que determinan su utilización en actividades de inversión. **Revista de Economía del Caribe**, Barranquilla, n. 4, p. 72-108, 2009. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2011-21062009000200004. Acesso em: 18 fev. 2026.

GRAÇA, J. C. **Werner Sombart e o homem económico moderno**. Lisboa: SOCIUS – Centro de Investigação em Sociologia Económica e das Organizações, Instituto Superior de Economia e Gestão, Universidade Técnica de Lisboa, 1995. (SOCIUS Working Papers; 03/1995). Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.5/997>. Acesso em: 15 jul. 2025.

GRAEBER, D. **Debt**: The First 5 000 Years. Brooklyn, NY: Melville House, 2011.

GRANOVETTER, M. Ação econômica e estrutura social: o problema da imersão. In: MARTES, A. C. B. (org.). **Redes e sociologia econômica**. São Carlos: Editora UFSCar, 2009.

GRANOVETTER, M. Ação econômica e estrutura social: o problema da imersão. **RAE Eletrônica**, São Paulo, v. 6, n. 1, jan./jun. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1676-56482007000100009>. Acesso em: 11 fev. 2026.

GRANOVETTER, M. Acción económica y estructura social. In: REQUENA SANTOS, F. (coord.) **Análisis de redes sociales**: orígenes, teorías y aplicaciones. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas; Siglo XXI de España, 2003. p. 231–269.

GRANOVETTER, M. Economic action and social structure: the problem of embeddedness. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 91, n. 3, p. 481–510, 1985. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/228311#>. Acesso em: 4 jul. 2025.

GRANOVETTER, M. **Getting a Job: A Study of Contacts and Careers**. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

GRANOVETTER, M. La fuerza de los vínculos débiles. **Política y Sociedad**, [S. l.], n. 33, p. 41–56, 2000. Disponível em: <https://revistas.ucm.es/index.php/POSO/article/view/POSO0000130041A>. Acesso em: 4 jul. 2025.

GRAZIA, V.; ELLEN, F. (ed.). **The sex of things: gender and consumption in historical perspective**. Berkeley: University of California Press, 1996.

GUAMÁN, J. **FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Corporación Editora Nacional; Ediciones Abya Yala, 2006. (Serie Magíster, n. 72). Disponível em: <http://hdl.handle.net/10644/193>. Acesso em: 11 fev. 2026.

GUDEMAN, Stephen. **The Anthropology of Economy: Community, Market, and Culture**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2001.

GUERRERO, A. Determinaciones del pasado y mentalidades del presente: un conflicto entre comuneros (Quinchuquí, 1981). **Ecuador Debate**, Quito, n. 53, 2001.

GUERRERO, A. El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. In: GUERRERO, A. (comp.). **Etnicidades**. Quito: FLACSO, 2000. p. 9–60.

GUILLÉN, M. F. *et al.* (org.). **The new economic sociology: developments in an emerging field**. New York: Russell Sage Foundation, 2002.

GUTIÉRREZ, G. N. **Las Cooperativas de ahorro y crédito en Ecuador y sus transformaciones durante los últimos diez años**. 2009. 117 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Quito, 2009. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/1193>. Acesso em: 6 jul. 2025.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Vol. II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1992.

HALL, S. Desde el sur: La cuestión de la identidad cultural. In: HALL, Stuart. **Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

HARNAY, P. R. Economists and sociologists' differing markets. **Cuadernos de Economía**, Bogotá, v. 24, n. 43, p. 13–34, 2005. Disponível em: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1007019. Acesso em: 11 fev. 2026.

HART K. On commoditization. In: GOODY, E. N. (ed.). **From Craft to Industry: The Ethnography of Proto-Industrial Cloth Production**. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 38–49.

HARVEY, D. The enigma of capital and the crisis this time. *In*: AMERICAN SOCIOLOGICAL ASSOCIATION MEETINGS, 16., 2010, Atlanta. **Anais** [...] Atlanta: American Sociological Association, 2010.

HEILBRONER, R. A. **História do Pensamento Econômico**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HOBSBAWM, E. **La era del capital**: 1848–1875. Barcelona: Crítica, 2010.

HOFSTEDE, R. *et al.* (org.). **Los páramos del mundo**. Quito: Proyecto Atlas Mundial de los Páramos; Global Peatland Initiative; NC IUCN; EcoCiencia, 2003.

IBARRA, H. Haciendas y concertaje al fin de la época colonial en el Ecuador (un análisis introductorio). **Revista Andina**, Cusco, n. 11, p. 175-200, 1988.

IBARRA, H. La comunidad campesino/indígena como sujeto socio-territorial. **Ecuador Debate**, Quito, n. 63, p. 185–206, dez. 2004. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3659>. Acesso em: 7 jul. 2025.

IBARRA, H. La identidad devaluada de los "modern indians". *In*: CORNEJO MENACHO, D (org.). **Indios**: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. 2. ed. Quito: ILDIS; Abya-Yala, 1992. p. 319-350.

IBARRA, H. **Nos encontramos amenazados por todita la indiada**: el levantamiento de Daquilema (Chimborazo 1871). Quito: Centro de Estudios y Difusión Social, 1993.

IBARRA, H. **Tierra, mercado y capital comercial en la sierra central**: el caso de Tungurahua 1850-1930. 1987. 240 f. Dissertação (Mestrado em História Andina) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Quito, 1987. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/308>. Acesso em: 6 jul. 2025.

ICAZA, J. **Huasipungo**. Quito: Libresa, 1985.

INDIGNACIÓN en Chibuleo por fuga de sospechoso de estafa masiva. [S. l.: s. n.], 2010. 1 vídeo (2 min). Publicado pelo Canal RTU. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5qvDL5rD67g>. Acesso em: 20 set. 2011.

INFIELD, H. F. **Comunidades cooperativas**: su desarrollo en el agro. Quito: [s. n.], 1962.

JACKSON, P. Commodity cultures: the traffic in things. **Transactions of the Institute of British Geographers**, Londres, v. 24, n. 1, p. 95-108, abr. 1999.

JÁCOME, H.; CORDOVEZ, J. Microfinanzas en la economía ecuatoriana: una alternativa para el desarrollo. *In*: JÁCOME, H.; FERRARO, E.; SÁNCHEZ, J. **Microfinanzas en la economía ecuatoriana**. Quito: FLACSO, 2004. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/20904>. Acesso em: 7 jul. 2025.

JEVONS, W. **The theory of political economy**. Madrid: Pirámide, 1998.

JOAS, H. **The Creativity of Action**. Cambridge: Polity Press, 1996.

KAY, C. Algunas reflexiones sobre los estudios rurales en América Latina. **Íconos**: Revista de Ciencias Sociales, Quito, n. 29, p. 31–50, set. 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.17141/iconos.29.2007.219>. Acesso em: 11 fev. 2026.

KAY, C. **El sistema señorial europeo y la hacienda latinoamericana**. Ciudad de México: Era, 1980.

KINGMAN GARCÉS, E. (org.). **Ciudades de los Andes**: visión histórica y contemporánea. Lima: Institut français d'études andines, 1992. (Travaux de l'IFEA, 72). Disponível em: <https://books.openedition.org/ifea/2234>. Acesso em: 11 fev. 2026.

KOPYTOFF, I. La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso. In: APPADURAI, A. (org.). **La vida social de las cosas**. México: Grijalbo, 1991.

LACOUR, M. **Subir al páramo o bajar a la ciudad**: la dinámica de una agricultura familiar de la Sierra Ecuatoriana. Diagnóstico agrario de Santa Rosa. 2005. 140 f. Trabalho de conclusão de curso (Bacharelado em Engenharia Agrônômica) – Escuela Nacional Superior de Agronomía de Montpellier (ENSAM), Montpellier, 2005.

LARREA, C. **Pobreza, dolarización y crisis en el Ecuador**. Quito: Editorial Abya-Yala, 2004.

LARREA, F. Construcción de identidades colectivas, poderes locales y desarrollo rural en las organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana. In: LANDÁZURI, C. (comp.). **Memorias del Primer Congreso Ecuatoriano de Antropología**. Quito: Abya-Yala, 1998.

LARREA, F. Organizaciones campesinas e indígenas y desarrollo. **Antropología: Cuadernos de Investigación**, Quito, n. 6, 2005.

LAVILLE, J. L. Repenser les rapports entre démocratie et économie. In: CAILLÉ, A. (org.). **Quelle démocratie voulons-nous?** Pièces pour un débat. Paris: La Découverte, 2006. p. 111-122. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/dec.caill.2006.01.0111>. Acesso em: 11 fev. 2026.

LENIN, V. **El desarrollo del capitalismo en Rusia**: el proceso de la formación del mercado interior para la gran industria. Moscou: Progreso, 1979.

LENIN, V. **Las tesis de abril**. Moscou: Progreso, 1966.

LEÓN, T. J. **El levantamiento indígena**: de campesinos a ciudadanos diferentes. Quito: CEDIME; Abya Yala, 1994.

LEÓN, T. J. Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados. *In*: ALMEIDA, I. *et al.* **Indios**: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Quito: ILDIS, 1992.

LEÓN TRUJILLO, J. G. Política y movimientos sociales en Ecuador de entre dos siglos. *In*: ZAMBRANO MENDOZA, Otto (ed.). **Estado del país**: informe cero. Ecuador 1950–2010. Quito: FLACSO Sede Ecuador; Contrato Social por la Educación: Universidad de Cuenca: ESPOL: ODNA: PUCE, 2011. p. 207–229. Disponible em: <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/124171-opac>. Acesso em: 9 jul. 2025.

LÉVI-STRAUSS, C. **El pensamiento salvaje**. Traducción de Francisco González Arámburo. 2. ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

LIEU, N. Commodification. *In*: SCHLUND-VIALS, C. J.; VÕ, L. T.; WONG, K. S. (org.). **Keywords for Asian American Studies**. New York: NYU Press, 2015. p. 29–30.

LINERA, Á. G. **La potencia plebeya**: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia. Buenos Aires: CLACSO; Prometeo, 2008.

LINS, D.; WACQUANT, L. (org.). **Repensar os Estados Unidos**: por uma sociologia do superpoder. Campinas: Papirus, 2005.

LONG, N. **Sociología del desarrollo**. Ciudad de México: CIESAS, 2007.

LÓPEZ CANDO, F.; MARTÍNEZ ESPINOZA, A.; CASTILLO CASTILLO, H. **Pilahuín**: el páramo y los indios. Quito: Corporación de Organizaciones Campesinas de Pilahuín (COCAP), 2002.

LOWE, D. M. **The body in late-capitalist USA**. Durham: Duke University Press, 1995. (Post-Contemporary Interventions).

LUKÁCS, G. **Historia y conciencia de clase**. Madrid: Sarpe, 1984.

MAMANI CONDORI, C. **La estructura de la comunidad originaria**: el caso de Pilahuín. 1992. 110 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Quito, set. 1992. Disponible em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/115>. Acesso em: 7 jul. 2025.

MANY, G. **Finanzas, cultura y poder en la comunidad Salasaca**: un análisis de la experiencia del microcrédito y cooperativas indígenas. 2006. 130 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Latino-americanos – Políticas Culturais) — Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito, 2006. Disponible em: <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/918>. Acesso em: 8 jul. 2025.

MANY, G. **Finanzas, cultura y poder**: microcrédito y cooperativas indígenas en Salasaca. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Corporación Editora Nacional, 2012. 112 p. (Serie Magíster, n. 99). Disponible em: <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3241>. Acesso em: 15 jan. 2026.

MARQUES, R. Introdução: os trilhos da Nova Sociologia Econômica. In: MARQUES, R.; PEIXOTO, J. (org.). **A Nova Sociologia Econômica**: uma antologia. Oeiras: Celta Editora, 2003. p.1–67.

MARTES, A. C. B. **Redes e Sociologia Econômica**. São Carlos: Edufscar, 2009.

MARTÍNEZ, L. A. **A la Costa**. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, 2003. (Colección Media Luna).

MARTÍNEZ, N. G. **La condición actual de la raza indígena en la provincia de Tungurahua**. Ambato: Talleres del Instituto Luis Martínez, 1916. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/08203772-9f71-4d60-a2bc-e0d39b0d6ddb>. Acesso em: 11 fev. 2026.

MARTÍNEZ VALLE, L. **Comunidades del maíz y comunidades de la papa**. Quito: CIRE, 1987.

MARTÍNEZ VALLE, L. Comunidades y tierra en el Ecuador DEGREGORI, C. I. (ed.). **Comunidades**: tierra, instituciones, identidad. Lima: Diakonía; CEPES, 1998. p. 55–80.

MARTÍNEZ VALLE, L. **De campesinos a proletarios**: cambios en la mano de obra rural en la Sierra central del Ecuador. Quito: El Conejo, 1984.

MARTÍNEZ VALLE, L. **Economía política de las comunidades indígenas**. Quito: ILDIS; Abya-Yala; Oxfam; FLACSO – Sede Ecuador, 2002. Disponível em: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/22623>. Acesso em: 8 jul. 2025.

MARTÍNEZ VALLE, L. El campesino andino y la globalización a fines de siglo (una mirada sobre el caso ecuatoriano). **Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe**, [S. l.], n. 77, p. 25–39, out. 2004.

MARTÍNEZ VALLE, L. El Capital Social en la TUCAYTA (Tukui Cañar Aillukunapak Tantanakui). In: CARROLL, T. (ed.). **Construyendo capacidades colectivas**: fortalecimiento organizativo de las federaciones campesinas indígenas en la Sierra Ecuatoriana. Quito: Alejandra Adoum, 2002b. p. 129–189.

MARTÍNEZ VALLE, L. **La comunidad indígena**: un modelo de desarrollo alternativo. Quito: Abya-Yala, 1996a.

MARTÍNEZ VALLE, L. **La descomposición del Campesinado en la sierra ecuatoriana**: un estudio de caso. Quito: Editorial El Conejo, 1980.

MARTÍNEZ VALLE, L. **La familia indígena**: cambios socio-demográficos y económicos. Quito: CONADE: FNUAP, 1996b.

MARTÍNEZ VALLE, L. Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural. In: GRAMMONT, H. C. (org.). **La construcción de la democracia en el campo latinoamericano**. Buenos Aires:

CLACSO, 2006. p. 129–158. Disponible em: <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/handle/CLACSO/11630>. Acceso em: 8 jul. 2025.

MARTÍNEZ VALLE, L. Los gobiernos locales: ¿una alternativa para la democracia local?. In: ROSALES ORTEGA, Rocío; CHAUCÁ MALÁSQUEZ, Pablo (coord.). **Desarrollo local**: teorías, políticas y experiencias. México: Plaza y Valdés; Universidad Autónoma Metropolitana; Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2010. p. 109–125.

MARTÍNEZ VALLE, L. Los nuevos modelos de intervención sobre la sociedad rural: de la sostenibilidad al capital social. In: BRETÓN, V. (ed.). **Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina**: Ecuador en crisis. Barcelona: Icaria, 2003. p. 129–158.

MARTINEZ VALLE, L.; NORTH, L. “**Vamos dando la vuelta**”: iniciativas endógenas de desarrollo local en la Sierra ecuatoriana. Quito: FLACSO – Sede Ecuador, 2009.

MARX, K. **El Capital**: crítica de la economía política. Libro primero: el proceso de producción del capital. Traducción de Wenceslao Roces. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2002.

MARX, K. **El Capital**: crítica de la economía política. Libro tercero: el proceso global de la producción capitalista. Madrid: Siglo XXI de España, 2010.

MARX, K. **Manuscritos Económico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2008.

MARX, K. **Miseria de la filosofía**: respuesta a la Filosofía de la miseria de Proudhon. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1987.

MARX, K. Teorías sobre la plusvalía. t. II. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras fundamentales**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; Siglo XXI, 1980. v. 12.

MAUSS, M. **Ensayo sobre el don**: Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. Sociología y Antropología. Madrid: Editorial Tecnos, 1979.

MEAD, G. H. **Mind, self, and society**: from the standpoint of a social behaviorist. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

MORENO YÁNEZ, S. E. El formulario de las ordenanzas de indios: una regulación de las relaciones laborales en las haciendas y obrajes del Quito colonial y republicano. **Ibero-Amerikanisches Archiv**, [S. l.], n. 3, p. 227–241, 1980.

MOYA A., LEÓN, J., PELTRE, P. **Flujos geográficos en el Ecuador**: intercambios de bienes, personas e información. Quito: Corporación Editorial Nacional, 1989.

MURRA, J. V. **El mundo andino**: población, medio ambiente y economía. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999.

MURRA, J. V. **Formaciones económicas y políticas del mundo andino**. Lima: IEP Ediciones, 1975.

NICOLA, G. **Historia de la Provincia del Tungurahua**. Ambato: Pio XII, 1996.

ORLÉAN, A. **Le pouvoir de la finance**. Paris: Odile Jacob, 2005.

OSPINA, P. *et al.* **Tungurahua rural**: el territorio de senderos que se bifurcan. Documento de Trabajo n. 70. Santiago: Rimisp – Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural, 2011. Disponible em: https://rimisp.org/wp-content/files_mf/13720815841366306801N702011OspinaAlvaradoHollensteinetalTungurahuaterritoriosenderosbifurcan.pdf. Acceso em: 11 fev. 2026.

OSPINA, P. Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del Gobierno Municipal de Cotacachi y el Gobierno Provincial de Cotopaxi. *In*: OSPINA, P. (coord.). **En las fisuras del poder**: movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales. Quito: Instituto de Estudios Ecuatorianos: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). 2006.

OSTROM, E. **Governing the commons**: the evolution of institutions for collective action. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

PARSONS, T. “Capitalism” in recent German literature: Sombart and Weber. **Journal of Political Economy**, Chicago, v. 36, n. 6, p. 641–661, dez. 1928.

PIKETTY, T. **La crisis del capital en el siglo XXI**: crónicas de los años en que el capitalismo se volvió loco. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2015.

PLOEG, J. D. V. der. The peasantries of the twenty-first century: the commoditisation debate revisited. **Journal of Peasant Studies**, [S. l.], v. 37, n. 1, p. 1–30, 2010. Disponible em: <https://doi.org/10.1080/03066150903498721>. Acceso em: 9 jul. 2025.

PODOLNY, J. M. A status-based model of market competition. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 98, n. 4, p. 829-872, 1993

POLANYI, K. **El sustento del hombre**. Barcelona: Mondadori, 1992.

PODWOJEWSKI, P. *et al.* Overgrazing effects on vegetation cover and properties of volcanic ash soil in the páramo of Llangahua and La Esperanza (Tungurahua, Ecuador). **Soil Use and Management**, Oxford, v. 18, n. 1, p. 45–55, 2002. Disponible em: <https://doi.org/10.1079/sum2002100>. Acceso em: 11 fev. 2026.

POLANYI, K. **La gran transformación**: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

POLANYI, K. **La gran transformación**: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. 4. ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.

POLLARD, A.; MEISCH, L. **Costume and history in Highland Ecuador**. Austin: University of Texas Press, 2011.

PORTES, A. **Economic sociology: a systematic inquiry**. Princeton: Princeton University Press, 2010.

POSSO YÉPEZ, M. Á. **Fábrica Textil Imbabura ¡La Historia! y los acontecimientos más relevantes de Antonio Ante**. Antonio Ante: Grupo Seritex, 2008.

POZAS, M. A. Aportes y Limitaciones de la Sociología Económica. *In*: POZAS, M. A.; MORA SALAS, M.; SÁINZ, J. P. (org.). **Cuaderno de Ciencias Sociales**, n. 134. San José: FLACSO Costa Rica, 2004. p. 9–36.

PRIETO, M. Notas sobre el movimiento de mujeres en el Ecuador. *In*: VERDESOTO, L. (coord.). **Movimientos Sociales en el Ecuador**. Quito: CLACSO; CEPLAES; CIUDAD; CAAP; CEDIME; IEE; ILDIS, 1986. p. 183-217.

RAMÓN, G. ¿Hay nacionalidades indígenas en el Ecuador? *In*: ALMEIDA, I. (org.). **Sismo étnico en el Ecuador**. Quito: CEDIME; Abya-Yala, 1993.

RAMÓN, G. El humanismo andino. *In*: SERRANO, V. (comp.). **Hacia el humanismo radical**. Quito: CEDECO, 1994. p. 142–161.

RAMÓN, G. El índice de capacidad institucional de las OSGs en el Ecuador. *In*: BEBBINGTON, A.; TORRES, V. H. (org.). **Capital social en los Andes**. Quito: Abya-Yala, 2001. p. 39–68.

RAMÓN, G. **El regreso de los runas**: la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador Contemporáneo. Quito: Comunidec, 1993

RAUD, Cécile. Dimensões da Sociologia Econômica no Brasil. *In*: MONDADORE, A. *et al.* (org.). **Sociologia Econômica e das Finanças**: um projeto em construção. São Carlos: EdUFSCar, 2009. p. 345–364.

RAUD-MATTEDI, C. A construção social do mercado em Durkheim e Weber: análise do papel das instituições na sociologia econômica clássica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 20, n. 56, p. 63–78, 2005a. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092005000100008>. Acesso em: 8 jul. 2025.

RAUD-MATTEDI, C. Análise crítica da sociologia econômica de Mark Granovetter: os limites de uma leitura do mercado em termos de redes e imbricação. **Política & Sociedade**, Florianópolis, v. 6, p. 59–82, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/%25x>. Acesso em: 8 jul. 2025.

RICARDO, D. **Princípio de economia política e tributação**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

RIMISP – CENTRO LATINOAMERICANO PARA EL DESARROLLO RURAL. **Territorio 7**: territorio indígena de Páramo (Altura). Quito: RIMISP, 2011. Documento mimeografiado.

RUF, T. *et al.* Mapa de los sistemas de riego de la zona de Santa Rosa y Pilahuín. Escala 1:25 000. In: RUF, T. (coord.). **La gestion des périmètres irrigués collectifs à l'aube du XXI^e siècle: enjeux, problèmes, démarches**: actes de l'atelier du PCSI, 22–23 janvier 2001, Montpellier, France. Montpellier: Cemagref; Cirad; IRD, 2002. p. 247–264.

SABATO, E. **La resistencia**. Barcelona: Planeta, 2000.

SÁNCHEZ PARGA, J. (comp.). **Política de salud y comunidad andina**. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1982.

SÁNCHEZ PARGA, J. **El movimiento Indígena Ecuatoriano**. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 2007.

SÁNCHEZ PARGA, J. **La trama del poder en la comunidad andina**. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1986.

SÁNCHEZ PARGA, J. **Los indígenas y la política**: representación y participación electorales: Ecuador 2013. Quito: Ediciones Abya-Yala: Universidad Politécnica Salesiana, 2013.

SÁNCHEZ PARGA, J. **Qué significa ser indígena para el indígena**: más allá de la comunidad y la lengua. Quito: Universidad Politécnica Salesiana; Abya-Yala, 2009.

SANTANA, R. **¿Ciudadanos en la etnicidad?: los indios en la política o la política en los indios**. Quito: Abya-Yala, 1995.

SANTANA, R. **Campesinado indígena y desafío de la modernidad**. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1983.

SEGRE, S. **A Weberian analysis of business groups and financial markets**: trade relations in Taiwan and Korea and some major stock exchanges. Farnham: Ashgate, 2008.

SEPÚLVEDA, C. **Estructuras agrarias y reproducción campesina**: lecturas sobre transformaciones capitalistas en el agro ecuatoriano. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 1982.

SEWELL, W. H. Una teoría de estructura: dualidad, agencia y transformación. **Arxius de Ciències Socials**, Barcelona, v. 14, p. 145–176, jun. 2006.

SIMMEL, G. **Filosofía del dinero**. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.

SIMMEL, G. **Psicologia do dinheiro e outros ensaios**. Lisboa: Texto & Grafia, 2015.

SMELSER, N.; SWEDBERG, R. (ed.). **The Handbook of Economic Sociology**. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

SMITH, A. **Riqueza das Nações**: uma investigação sobre suas naturezas e suas causas. São Paulo: Nova Cultural Coleção os Economistas, 1996.

SOMBART, W. Economic theory and economic history (1929). **Journal of Institutional Economics**, Cambridge, v. 2, n. 1, p. 109–125, abr. 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1744137406210282>. Acesso em: 8 jul. 2025.

SOMBART, W. **El apogeo del capitalismo**. Traducción de José Urbano Guerrero. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1941. v. 2.

SOMBART, W. **El burgués**: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno. Madrid: Alianza, 1972.

SOMBART, W. **Guerra y capitalismo**. Madrid: Amistad Fecunda, 1946.

SOMBART, W. **La industria**. Barcelona: Labor, 1931.

SOMBART, W. **Lujo y capitalismo**. Quito: Guillermo Dávalos Editor, 1958.

SOTOMAYOR, L. G. **Plan de negocios para la producción y comercialización de carne de cuy empacada al vacío con destino al mercado de la ciudad de Ambato**. 2011. 147 f. Dissertação (Mestrado em Administración de Empresas) – Universidad Técnica de Ambato, Ambato, 2011.

STEINER, P. **A Sociologia Econômica**. São Paulo: Atlas, 2006.

STEINER, P. **La sociología económica**. Madrid: Editorial Alianza, 2005.

STEINER, P. **La sociologie de Durkheim**. Paris: La Découverte, Repères, 1994.

STEINER, P. **L'école durkheimienne et l'économie**: sociologie, religion et connaissance. Genève: Librairie Droz, 2004.

STEINER, P. Markets and culture: Viviana Zelizer's Economic Lives. **Economy and Society**, [S. l.], v. 42, n. 2, p. 322–333, maio 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1080/03085147.2012.668033>. Acesso em: 8 jul. 2025.

STOLL, D. **¿América Latina se vuelve protestante?** Las políticas del crecimiento evangélico. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002. Disponível em: <https://www.nodulo.org/bib/stoll/alp.htm>. Acesso em: 11 fev. 2026.

STREECK, W. How to Study Contemporary Capitalism? **European Journal of Sociology**, Cambridge, v. 53, n. 1, p. 1–28, abr. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S000397561200001X>. Acesso em: 9 jul. 2025.

SUPERINTENDENCIA DE ECONOMÍA POPULAR Y SOLIDARIA (SEPS). **Boletín SEPS**: Economía Popular y Solidaria. n. 001. Quito, 7 jun. 2016. 16 p. Disponível em: <https://es.scribd.com/document/439696427/Boletin-SEPS-aprobado-07-06-2016-pdf>. Acesso em: 30 maio 2017.

SUPERINTENDENCIA DE ECONOMÍA POPULAR Y SOLIDARIA (SEPS). Listado de organizaciones del SFPS 22 de mayo del 2017. *In: Boletín SEPS: Economía Popular y Solidaria*. Quito, 22 maio 2017.

SWEDBERG, R. Economic sociology. **European Electronic Newsletter**, Amsterdam: SISWO/Institute for the Social Sciences, v. 1, n. 1, out. 1999. Disponível em: https://econsoc.mpifg.de/13316/econ_soc_01-1.pdf. Acesso em: 8 jul. 2025.

SWEDBERG, R. Economic sociology. *In: TURNER, B. S. (ed.). The New Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009. p. 360–377.

SWEDBERG, R. **Max Weber e a ideia de Sociologia Econômica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; São Paulo: Beca Produções Culturais, 2005.

SWEDBERG, R. New economic sociology. *In: GRANOVETTER, M.; SWEDBERG, R. (org.). The sociology of economic life*. Boulder: Westview Press, 2001.

SWEDBERG, R. **Principles of Economic Sociology**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

SWEDBERG, R. Sociologia econômica: hoje e amanhã. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 7–34, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702004000200001>. Acesso em: 9 jul. 2025.

SWEDBERG, R. Theorizing in sociology and social science: turning to the context of discovery. **Theory and Society**, Dordrecht, v. 41, n. 1, p. 1–40, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s1186-011-9161-5>. Acesso em: 11 fev. 2026.

SWEEZY, P. M. **Teoría del desarrollo capitalista**. Barcelona: Editorial Hacer, 2007.

THOMPSON, E. P. **Costumbres en común**. Barcelona: Crítica, 1995.

TILLY, C. **Trust and rule**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

TOBAR BONILLA, G. *et al.* Políticas y economías campesinas en ecosistemas de altura: caso Pilahuín, zona interandina, Ecuador. *In: SEMINARIO REGIONAL SOBRE POLÍTICAS AGRARIAS Y SOBREVIVENCIA CAMPESINA EN ECOSISTEMAS DE ALTURA*, 1982, Santiago de Chile. Santiago de Chile: CEPAL; PNUMA; CESA, 1982. Disponível em: <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/22061>. Acesso em: 11 fev. 2026.

TORRE ARAÚZ, P. **Patrones y conciertos: una hacienda serrana**. Quito: Corporación Editora Nacional; Abya-Yala, 1989.

TORRE ESPINOSA, C. **El racismo en el Ecuador: experiencia de los indios de clase media**. Quito: Centro Andino de Acción Popular, 1996. (Estudios y Análisis).

TRIGILIA, C. Capital social y desarrollo local. *In: BAGNASCO, A. et al. El capital social: instrucciones de uso*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003. p. 123–155.

TRIGILIA, C. **Economic Sociology: State, Market, and Society in Modern Capitalism**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2002.

TUAZA CASTRO, L. A. La continuidad de los discursos y prácticas de la Hacienda en el contexto de la cooperación / The Continuity of Hacienda's Discourses and Practices in the Context of International and National Cooperation. **Revista de Antropología Social**, Madrid, v. 23, p. 117–135, 2014. Disponível em: https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2014.v23.46733. Acesso em: 9 jul. 2025.

TUAZA CASTRO, L. A. **Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu**: reflexiones sobre la crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano desde las bases comunitarias. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Quito, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10469/5705>. Acesso em: 9 jul. 2025.

TUNGURAHUA: Sometidos a justicia indígena por intento de asalto a entidad financiera. [S. l.: s. n.], 2011. 1 vídeo (2 min). Publicado pelo Canal RTU. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=vi_ePXi1TJk. Acesso em: 20 set. 2011.

VALONY, M. J. Un territoire irrigué, des acteurs dans un environnement en mutation : l'exemple de la zone de Santa Rosa Pilahuin en Équateur. In: GARIN, P.; LE GAL, P.-Y.; RUF, T. (coord.). **La gestion des périmètres irrigués collectifs à l'aube du XXI^e siècle**: enjeux, problèmes, démarches : actes de l'atelier du PCSI, 22–23 janvier 2001, Montpellier, France. Montpellier: Cemagref; Cirad; IRD, 2002. p. 247–264.

VEBLEN, T. **La teoría de la clase ociosa**. Traducción de Juan B. Falco. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1951.

VEBLEN, T. **Teoría de la clase ociosa**. Barcelona: Aleph, 2000.

VEBLEN, T. **The theory of the leisure class**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

VELASCO, F. **Reforma agraria y capitalismo en el Ecuador**. Quito: Editorial Universitaria, 1968.

VELASCO, F. **Reforma Agraria y Movimiento Campesino Indígena de la Sierra**. Quito: Editorial El Conejo, 1979.

VILLAFUERTE, M.; JARA, G. El sector financiero y el mercado de crédito de la pequeña unidad de producción. In: INSTITUTO INTERAMERICANO DE COOPERACIÓN PARA LA AGRICULTURA. **Políticas agrícolas e instituciones en el sector rural ecuatoriano**. Quito: IICA, 1997.

WANDERLEY, F. Avanços e desafios da Nova Sociologia Econômica: notas sobre os estudos sociológicos do mercado. **Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 17, n. 1, p. 15-38, jun. 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922002000100003>. Acesso em: 9 jul. 2025.

WANG, D. Is there a canon in economic sociology? **Journal of Economic Sociology**, [S. l.], v. 14, n. 2, p. 111-122, 2012.

WEBER, M. **Economía y Sociedad**. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1964.

WEBER, M. **Economía y sociedad**: esbozo de sociología comprensiva. Ciudad de Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2003.

WEBER, M. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Barcelona: Ediciones Península, 1969.

WEBER, M. **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Traducción de José Antonio Arnaiz. 3. ed. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

WHITE, H. C. **Markets from Networks**: Socioeconomic Models of Production. Princeton: Princeton University Press, 2002.

WHITE, H. C. Where do markets come from?. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 87, n. 3, p. 517–547, nov. 1981.

WILKINSON, J. Sociologia econômica, a teoria das convenções e o funcionamento dos mercados: “inputs” para analisar os micro e pequenos empreendimentos agroindustriais no Brasil. **Ensaio FEE**, Porto Alegre, v. 23, n. 2, p. 805-824, 2002. Disponível em: <https://revistas.planejamento.rs.gov.br/index.php/ensaios/article/view/2042>. Acesso em: 11 fev. 2026.

WILLIAMS, C. C. **A commodified world?** Mapping the limits of capitalism. London: Zed Books, 2004.

WILLIAMS, C. C.; WINDEBANK, J. El lento avance y la penetración desigual de la mercantilización. **International Journal of Urban and Regional Research**, Oxford, v. 27, n. 2, p. 250-264, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00446>. Acesso em: 11 fev. 2026.

WILLIAMS, J. C.; ZELIZER, V. A. To commodify or not to commodify: that is not the question. In: ERTMAN, M. M.; WILLIAMS, J. C. (ed.). **Rethinking commodification**: cases and readings in law and culture. Nova York: New York University Press, 2005. p. 362-366, 371-374.

YACHAC, del Pueblo Quichua Chibuleo (Hombre Sabio). Realização: Igor Guayasamín; Produção: Fundación Arig, Ecuador. [S. l.]: Fundación Arte e Imagen; Fondo Ecuatoriano Canadiense; COSUDE, 1998. 1 videodocumentário (23 min). Série Ñahvi.

YUMISACA; YUPANQUI. **Llakta pariukunawan miskita asinakunami**: las dulces risas de las comunidades. [S.l.: s.n.], [s.d.].

ZAMOSC, L. El movimiento indígena ecuatoriano: de la política de influencia a la política del poder, en *La batalla de la cuestión indígena en América Latina*. In: GREY POSTRERO, N.; ZAMOSC, L. (ed.). **La lucha por los derechos indígenas en América Latina**. Quito: Abya Yala, 2005.

ZAMOSC, L. **Estadística de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana**. Quito: Abya Yala, 1995.

ZELIZER, V. A. A economia do care. **Civitas**: Revista de Ciências Sociais, Porto Alegre, v. 10, n. 3, p. 376–391, set.–dez. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2010.3.8337>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. Beyond the polemics on the market: establishing a theoretical and empirical agenda. **Sociological Forum**, New York, v. 3, n. 4, p. 614–634, 1988.

ZELIZER, V. A. Circuits within capitalism. In: NEE, V.; SWEDBERG, R. (ed.). **The economic sociology of capitalism**. Princeton: Princeton University Press, 2005. p. 289–322.

ZELIZER, V. A. Dinero, circuitos, relaciones íntimas. **Revista Sociedad y Economía**, [S. l.], n. 14, p. 7–30, 2008c. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99616725001>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. Dinheiro, poder e sexo. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 32, p. 135–157, jan./jun. 2009a. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/s0104-83332009000100005>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. Dualidades perigosas. **Mana**: Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 237–256, 2009b. Disponível em: <https://collaborate.princeton.edu/en/publications/dualidades-perigosas>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. **El significado social del dinero**. Traducción de María Julia de Ruschi; revisión de traducción de Mariana Luzzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011. 274 p.

ZELIZER, V. A. How I became a relational economic sociologist and what does that mean?. **Politics & Society**, [S. l.], v. 40, n. 2, p. 145–174, jun. 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/00323292124415>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. La construction des circuits de commerce: notes sur l'importance des circuits personnels et impersonnels. In: SERVET, J.-M.; GUÉRIN, I. (org.). **Exclusion et liens financiers**: rapport du Centre Walras. Paris: Economica, 2002. p. 425–429.

ZELIZER, V. A. **La negociación de la Intimidad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009c.

ZELIZER, V. A. O significado social do dinheiro: dinheiros especiais. *In*: MARQUES, R.; PEIXOTO, J. (org.). **A Nova Sociologia Económica**: Uma Antologia. Oeiras: Celta Editora, 2003. p. 195–227.

ZELIZER, V. A. Pagos y lazos sociales. **Crítica en Desarrollo**: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, [S. l.], n. 2, p. 43–61, 2008b.

ZELIZER, V. A. Pasados y futuros de la sociología económica. **Apuntes de Investigación del CECYP**, [S. l.], n. 14, p. 95–112, 2008a. Disponível em: <https://apuntescecyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/125>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. Repenser le marché: la construction sociale du « marché aux enfants » aux États-Unis. **Actes de la recherche en sciences sociales**, Paris, n. 94, p. 3–26, set. 1992. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/arss.1992.3023>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. Sociology of money. *In*: SMELSER, N. J.; BALTES, P. B. (ed.). **International encyclopedia of the social & behavioral sciences**. Amsterdam: Elsevier, 2001. v. 15, p. 9991–9994.

ZELIZER, V. A. The Real Economy. **Qualitative Sociology** Nova York, v. 31, n. 2, p. 189–193, jun. 2008d. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11133-008-9094-0>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. Why and how to read Why?. **Qualitative Sociology**, [S. l.], v. 29, n. 4, p. 531–534, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/s11133-006-9049-2>. Acesso em: 9 jul. 2025.

ZELIZER, V. A. **Vidas económicas**: Cómo la cultura da forma a la economía. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2015. v. 15.