DEPARTAMENTO DE INGENIERÍA AGROFORESTAL

ESCUELA TÉCNICA SUPERIOR DE INGENIEROS AGRÓNOMOS

Modelo de integración del conocimiento-acción a través del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo: 25 años de experiencia en comunidades indígenas andinas en Ecuador

TESIS DOCTORAL

Javier Herrán Gómez

Licenciado en Pedagogía

Magister en Desarrollo Local con mención en Formulación y Evaluación de Proyectos de Desarrollo Endógeno

Director: Adolfo Cazorla Montero

Doctor Ingeniero Agrónomo, UPM

2015

Índice General

Índice General ... 5
Índice de tablas ... 10
Índice de figuras ... 11
Índice de acrónimos ... 12
AGRADECIMIENTOS ... 15
RESUMEN ... 18
ABSTRACT ... 21
INTRODUCCIÓN ... 24
i. Preguntas de investigación ... 26
ii. Objetivos e hipótesis de la investigación ... 27
iii. Metodología general de la investigación ... 30
iv. Esquema general de la investigación ... 31
v. Producción científica asociada a la tesis ... 35
CAPÍTULO I. COMUNICACIÓN Y DESARROLLO: UNA ENCRUCIJADA ... 38
1 INTRODUCCIÓN ... 40
2 CREANDO RESPUESTAS DESDE LA COMUNICACIÓN ... 40
2.1. Las preguntas desde la desigualdad ... 41
2.2. Otras visiones del mundo ... 44
2.3. Construyendo una respuesta ... 45
2.4. La tipificación de los modelos de la relación comunicación y desarrollo ... 46
2.4.1. Comunicación de apoyo al desarrollo ... 47
2.4.2. Comunicación de desarrollo ... 49
2.4.3. Comunicación alternativa ... 52
2.5. Hacia nuevos modelos de comunicación-desarrollo ... 55
3 CONTEXTO HISTÓRICO DE LA COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO EN LA SIERRA ECUATORIANA ... 57
3.1. La modernización del campo desde el Estado ... 57
3.2. Otros actores en el desarrollo rural de comunidades indígenas andinas ... 61
3.3. El Desarrollo Humano ... 63
3.3.1. Desde la opción por los pobres ... 63
3.3.2. Como proceso de desarrollo para el beneficio de las personas ... 69
3.4. De la mano de las ciencias sociales ... 73
3.4.1. El factor cultural y religioso ... 73
3.4.2. La planificación para el desarrollo local ... 76

3.5. Creatividad de modelos en la vinculación comunicación-desarrollo 78
3.5.1. Los encuentros en CIESPAL 78
3.5.2. Las cabinas de grabación 79
4 EVOLUCIÓN DE LAS RELACIONES COMUNICACIÓN-DESARROLLO 80
4.1. La comunicación como ámbito de integración de la complejidad en el desarrollo 80
4.2. Capital social y capital cultural: ejes de la comunicación – desarrollo 82
4.3. La comunicación para el desarrollo: dimensión transversal del desarrollo local 84
5 CONCLUSIONES 88
6 BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO I 88
CAPÍTULO II. EL ECUADOR: LA PECULIARIDAD DE SU GENTE ANDINA Y EL DESARROLLO ENDÓGENO 96
1. INTRODUCCIÓN 99
2. DIMENSIÓN HISTÓRICA 103
2.1. La especificidad de los Andes ecuatoriales, de sus pueblos y culturas 103
2.2. La especificidad ecológica de los Andes ecuatoriales 104
2.3. La especificidad productiva de los Andes ecuatoriales 104
2.4. La especificidad política y poblacional de los Andes ecuatoriales 105
2.5. La especificidad lingüística de los Andes ecuatoriales 106
2.6. Los impactos del imperialismo incaico en los pueblos andinos del actual Ecuador 107
2.7. Transiciones de la situación de los indígenas andinos desde el Periodo Colonial hasta la Primera República 109
2.8. El acceso a la tierra y el territorio en el siglo XX hasta la Reforma Agraria (1964) 112
3. DIMENSIÓN TERRITORIAL 115
3.1. La territorialidad 115
3.2. Territorio e identidad 118
3.3. Territorio y ruralidad 120
3.4. Territorio y desarrollo 121
3.5. Territorio y nacionalidad kichwa de la Sierra 124
3.6. Población de la nacionalidad kichwa de la Sierra 126
3.7. Pueblos indígenas kichwas de la Sierra Ecuatoriana 128
3.8. Territorialidad y nacionalidad, ideas-fuerza para el desarrollo 130
4. DIMENSIÓN CULTURAL 131
4.1. La cultura 131
4.1.1. Cultura indígena 131
4.1.2. Cosmovisión indígena 133

4.1.3. Identidad indígena 135
4.1.4. Saber indígena 137
4.2. Factores de la cultura 140
4.2.1. Factor religioso 140
4.2.2. Factor consenso comunitario 142
4.2.3. Factor visibilización de la cultura 143
4.2.4. Factor reconstrucción identitaria 144
4.2.5. Factor lengua 144
4.3. La relacionalidad y la comunicación en la cultura 145
4.3.1 Sobre la cultura andina, el desarrollo y la comunicación 145
4.3.2. La cultura como factor de cambio para el desarrollo 147
4.4. La Interculturalidad de los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana 148
4.4.1. Diálogo – Rimanakwy 148
4.4.2. Cooperación de saberes 150
4.4.3. Comunicación intercultural 151
5. DIMENSION DE LA COMUNIDAD 153
5.1. La comunidad indígena kichwa de la Sierra Ecuatoriana 153
5.2. Estructura de la comunidad indígena de la Sierra Ecuatoriana 156
5.2.1. La autoridad 156
5.2.2. Las redes de parentesco 157
5.3. Las dinámicas de cambio en la comunidad 159
6. LA DIMENSIÓN ORGANIZACIONAL 160
6.1. La resistencia histórica 161
6.2. El Movimiento Indígena en la Sierra Ecuatoriana desde la década de los ochenta 162
6.3. Movimiento Indígena y construcción del conocimiento: otra epistemología 165
6.4. Transformaciones y cambios motivados por el Movimiento Indígena 169
6.5. La propuesta de desarrollo del Movimiento Indígena: Sumak Kawsay 173
7. CONCLUSIONES 180
8. BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO II 184
CAPÌTULO III. MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN Y SU EVOLUCIÓN EN EL TIEMPO 194
1. INTRODUCCIÓN 196
2. EVOLUCIÓN DEL MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN EN EL ÁMBITO DE LA PLANIFICACIÓN Y COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 197
2.1. Hacia un desarrollo planificado en un contexto posmoderno 199
2.2. El desarrollo como aprendizaje social 202

2.3. La planificación desde el conocimiento/acción 206
2.4. Planificación de abajo-arriba en la posmodernidad para proyectos de desarrollo rural: Componentes del modelo Working With People y su adaptación al mundo andino..... 210
2.5. La construcción del conocimiento colectivo en la dinámica: conocimiento ancestral - comunicación social - acción comunitaria – conocimiento e innovación..... 214
2.5.1. La comunicación para la construcción del conocimiento colectivo..... 214
2.5.2. La comunicación para la práctica del aprendizaje social colectivo y la formación de la opinión pública..... 216
2.5.3. La comunicación para el consenso comunitario en el aprendizaje social 219
3. HACIA LA ORTOPRAXIS DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN EN EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 220
3.1. En búsqueda de respuestas: ¿desarrollo como comunicación?..... 221
3.2. La comunicación como desarrollo: ¿una misma finalidad?..... 223
3.3. Cuando la población decide..... 224
4. APROXIMACIÓN A LA EVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN DESDE TEORÍAS LATINOAMÉRICAS DEL CAMBIO 226
4.1. Desde la teoría de la acción 226
4.2. Desde la perspectiva de la pedagogía crítica 232
5. EL MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN Y EL CARISMA SALESIANO..... 236
5.1. Características del carisma salesiano..... 236
5.2. El *activismo carismático* como negación de la planificación 238
5.3. Lectura crítica del carisma como práctica del modelo conocimiento/acción 240
5.4. Don Bosco. Historia y Carisma 243
6. CONCLUSIONES..... 247
7. BIBLIOGRAFIA DEL CAPITULO III 250
CAPÍTULO IV. EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO: MODELO ADAPTATIVO 255
1. INTRODUCCIÓN 257
2. BASES DEL MODELO: PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO..... 258
2.1. Integración comunicación/acción en el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo 258
2.1.1. Misión: transformación de la realidad..... 263
2.1.2. Visión: aprendizaje social..... 265
2.2. Bases transversales del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo 267
2.2.1. Ético-social 267
2.2.3. Empoderamiento local de la población 269
2.2.4. Aspectos estructurales 270

2.2.4.1. La población y el territorio 270
2.2.4.2. El medio de comunicación 271
2.2.4.3. El equipo técnico 271
2.2.4.4. La financiación 272
3. EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 273
4. EL CICLO DEL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 280
5. APORTES DEL PROYECTO DE LA COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO A LA EVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN 284
5.1. La planificación del proyecto de desarrollo rural en la cultura andina 285
5.2. La espiral del ciclo 287
5.3. Ciclo y acción de desarrollo 288
5.4. Construcción de ciudadanía local 288
5.5. Empoderamiento y autogestión local 290
5.6. Generación de sinergias locales 291
5.7. Movilización social para el cambio 293
5.8. Innovación 294
5.9. Conciencia ecológica 295
6. CONCLUSIONES 299
7. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO IV 301
CAPÍTULO V. LA EXPERIENCIA DE LA CASA CAMPESINA CAYAMBE 305
1. INTRODUCCIÓN 308
2. DESCRIPCIÓN DEL TERRITORIO 309
2.1. Ubicación 310
2.2. Descripción del medio natural 312
2.3. Reseña histórica 314
2.4. Descripción de la población 315
2.4.1. Habitantes 315
2.4.2. La salud 318
2.4.3. La educación 318
2.4.4. El empleo 319
2.4.5. La pobreza 320
2.4.6. Aspectos culturales 324
2.5. Actividad económica 325
2.5.1. Agropecuaria 326
2.5.2. Plantaciones florícolas 326
2.5.3. Sector de servicios 327

2.6. Actores sociales 327
2.7. Las instituciones de Cayambe y Pedro Moncayo 329
2.7.1. El sector público 330
2.7.2. El sector asociativo 330
2.7.3. El sector empresarial 332
2.7.4. El sector de la cooperación para el desarrollo 333
3. PROCESO DE PLANIFICACIÓN EN EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO DEL ADR DE CAYAMBE 335
3.1. La instituciones protagonistas de la experiencia 336
3.1.1. La Fundación Casa Campesina Cayambe 336
3.1.2. Descripción de Radio Mensaje 337
3.1.3. Instituciones colaboradoras 339
3.1.4. Conexión institucional en el proceso de formulación y ejecución del PCD 340
3.2. Etapas en la evolución del PCD 341
3.2.1. Vertebración de proyectos comunitarios: Primera Etapa 1986-1990 342
3.2.2. Coordinación de programas transversales con Radio Mensaje: Segunda Etapa 1990-1996 346
3.2.3. El conocimiento/acción hilo conductor en el proceso evolutivo de la planificación del PCD: Tercera Etapa 1996-2011 351
3.2.4. Datos del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo del ADR de Cayambe 354
4. EL PCD: UN MODELO PARA EL DESARROLLO RURAL ENDÓGENO 357
4.1. Los conceptos base del PCD del ADR de Cayambe 357
4.1.1. Enfoque del desarrollo rural desde el PCD 358
4.1.2. La participación en el proceso de desarrollo y evolución del PCD 360
4.1.3. El PCD como empatía 362
4.2. El PCD del ADR Cayambe es generador de competencias para el cambio de la realidad local 363
4.2.1. La pastoral y su dinámica en las competencias para la dimensión ético-social 364
Cazorla et al. (2013) dice que las competencias consideradas ético-sociales deben asegurar que en el territorio se den 366
4.2.2. El Fondo de Microcrédito de la CCC impulsor de competencias para la dimensión técnico-empresarial 368
4.2.3. La organización popular forjadora de competencias en la dimensión político-contextual 372
4.3. El PCD mecanismo de reflexión sobre la acción significativa para crear opinión pública favorable al desarrollo endógeno 378
4.3.1. Los comunicadores del PCD 378

4.3.2. La producción radiofónica 379
4.3.2.1. La vida social de la comunidad 380
4.3.2.2. Atención a los niños. 380
4.3.2.3. La salud materno-infantil 381
4.3.2.4. El crédito 382
4.3.2.5. La producción agropecuaria. 383
4.3.3. Sostenibilidad de Radio Mensaje 384
5. LECCIONES DE LA EXPERIENCIA 385
5.1. El manejo del riego como aprendizaje corporativo 386
5.2. Replicabilidad y extensión 390
5.3. Radio regional para el desarrollo 391
6. CONCLUSIONES 393
7. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO V 396
CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES 402
1. Desde el punto de vista conceptual. 404
2. Desde un punto de vista metodológico. 404
3. Desde el punto de vista de prácticas validadas. 405
4. Futuras líneas de investigacion 405
CAPÍTULO VII. BIBLIOGRAFÍA GENERAL 407
ANEXO I. MAPAS 431
ANEXO II. POBLACIÓN 436
ANEXO III. APORTACIONES 447

Índice de tablas

Tabla 0-1: Lógica de la Investigación 29
Tabla I-1: Modelos históricos de la relación: comunicación/desarrollo 56
Tabla I-2: Comunicación y desarrollo en Ecuador 77
Tabla II-1: Población indígena en Ecuador por provincia 102
Tabla II-2: Población de nacionalidad Kichwa de la Sierra por provincias 128
Tabla II-3: Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de la Sierra 130
Tabla II-4: Distribución de la población rural en la Sierra 163
Tabla II-5: Principales indicadores de la economía ecuatoriana 1979-1984 164
Tabla V-1: Zonas de vida del cantón Cayambe 313
Tabla V-2: Población de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo 316
Tabla V-3: Población por edades de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo 316
Tabla V-4: Comunidades del Comité de Crédito de la Casa Campesina Cayambe 316
Tabla V-5: Población escolar 2004-2005 del cantón Cayambe 319
Tabla V-6: Población escolar 2004-2005 del cantón Pedro Moncayo 319
Tabla V-7: Porcentaje de la población del cantón Cayambe por Grupos Sociales reconocidos 321
Tabla V-8: Indicadores de la población del Programa de Microcrédito de la CCC al 1996 322
Tabla V-9: Porcentaje según pobreza 323
Tabla V-10: Incidencia de la pobreza en las parroquias de Cayambe 323
Tabla V-11: Instituciones asociativas de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo 331
Tabla V-12: Instituciones del sector financiero en Cayambe 333
Tabla V-13: Instituciones del sector financiero en Tabacundo 333
Tabla V-14: Instituciones de cooperación para el desarrollo 334
Tabla V-15: Comités Intercomunales actores en la gestión y evolución del PCD de 1990 a 1996 348
Tabla V-16: Datos del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo del ADR de Cayambe 356
Tabla V-17: Competencias desarrolladas en la población del área de desarrollo rural de Cayambe 376

Índice de figuras

Figura 0-1: Gráfico base 20
Figura 0-2: Metodología general de la investigación 31
Figura 0-3: Esquema general de la investigación 34
Figura I-1: Evolución de las relaciones comunicación – desarrollo 87
Figura I-2: Encrucijada Comunicación-Desarrollo 88
Figura III-1: Del saber es poder al saber es conocimiento/acción 199
Figura III-2: Planificar en la postmodernidad es comprender 202
Figura III-3: Características básicas del Aprendizaje Social 206
Figura III-4: Conocer y cambiar la realidad desde la acción 209
Figura III-5: Componentes del desarrollo 214
Figura III-6: La "absorción inteligente" del aprendizaje social colectivo 219
Figura III-7: Carisma salesiano 246
Figura III-8: Modelo integrado: "Conocimiento/Acción/Comunicación" 247
Figura IV-1: Conocimiento-acción-comunicación 263
Figura IV-2: Bases del modelo PCD: acción-comunicación-opinión-conocimiento 273
Figura IV-3: El Proyecto de Comunicación para el Desarrollo 279
Figura IV-4: El desarrollo local endógeno con el PCD 280
Figura IV-5: La idea del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo 282
Figura IV-6: Ciclo del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo 285
Figura IV-7: La acción de desarrollo en el proyecto de comunicación para el desarrollo 288
Figura IV-8: Integración del conocimiento/acción en el PCD 299
Figura V-1: Ubicación geográfica del Área de Desarrollo de la CCC en Cayambe, del 1986 al 2011 311
Figura V-2: De la comunicación componente del desarrollo al PCD 341
Figura V-3: Primera etapa 346
Figura V-4: Segunda Etapa 351
Figura V-5: Tercera Etapa 354
Figura V-6: Microcuenca del río La Chimba 387
Figura V-7: Sistema comunitario de riego por aspersión de Ugshapamba 390
Figura V-8: La experiencia de la Casa Campesina Cayambe 393

Índice de acrónimos

ACG	Actos del Consejo General de la Sociedad Salesiana
ACPO	Acción Cultural Popular
ADR	Área de Desarrollo Rural
BID	Banco Interamericano de Desarrollo
CAAP	Centro Andino de Acción Popular
CAF	Corporación Andina de Fomento
CCC	Casa Campesina Cayambe
CEE	Conferencia Episcopal Ecuatoriana
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEPAL	Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina
CESA	Centro Ecuatoriano de Servicios Agrícolas
CIC	Centro Infantil Campesino
CODAE	Corporación de Desarrollo Afroecuatoriana
CIESPAL	Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina
CODENPE	Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
COMUNIDEC	Comunidades y desarrollo en Ecuador
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana
CONPLADEIN	Consejo Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros
CORAPE	Coordinadora de Radio Popular Educativa del Ecuador
CREA	Centro de Reconversión Económica del Austro
DINAC	Dirección Nacional de Avalúos y Catastros
DRI	Proyecto de Desarrollo Rural Integral
DRR	Diagnóstico Rural Rápido
ERPE	Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador
FEPP	Fondo Ecuatoriano “Populorum Progressio”
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
FEI	Federación Ecuatoriana de Indios
FIDA	Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola. En inglés IFAD
FODERUMA	Fondo de Desarrollo Rural Marginal
FONOPRE	Fondo Nacional de Preinversión

FUNORSAL	Fundación de Organizaciones de Salinas
GAD	Gobiernos Autónomos Descentralizados
GEPLAN	Grupo de Investigación en Planificación y Gestión Sostenible del Desarrollo Rural Local de la Universidad Politécnica de Madrid.
GIZ	Deutsche Gesellschaftfür Internationale Zusammenarbei. (GIZ) GmbH es una Agencia de Económica y Desarrollo de Alemania
GONOAE	Gobierno de las Naciones Originarias de la Amazonía Ecuatoriana.
HCJB	Hoy Cristo Jesús Bendice
ICCI	Instituto Científico de Culturas Indígenas
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
IICA	Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura
INDA	Instituto Nacional de Desarrollo Agrario
INEC	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos
JOC	Juventud Obrera Católica
KVA	Potencia en kilovoltiamperio
MB	Memorias Bibliográficas
MIT	Instituto de Tecnología de Massachusetts
MO	Memorias del Oratorio
NOMIC	Nuevo Orden Informático Internacional
OCIC	Organización Católica Internacional para el Cine y los Audiovisuales
OEA	Organización de Estados Americanos
ONG	Organización No Gubernamental
ONGD	Organización No gubernamental de Desarrollo
ORI	Operación Rescate Infantil
ORSTOM	Institut Fracais de Recherche Scientifique pour le Devoloppement e cooperation
PCD	Proyecto de Comunicación para el Desarrollo
PIB	Producto Interno Bruto
PL 480	Programa de Alimentos para la Paz
PNBV	Plan Nacional del Buen Vivir
PREDESUR	Proyecto de Desarrollo del Sur
PRODEPINE	Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador.
PROLOCAL	Proyecto de Reducción de la Pobreza y Desarrollo Rural Local
RM	Radio Mensaje
RNP	Red Nuevo Paradigma
SEDRI	Secretaria de Desarrollo Rural Integral

SIISE	Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador
SINEC	Sistema Nacional de Evaluación de la Calidad de la Educación
UCLAP	Unión Católica Latinoamericana de Prensa
UNDA-AL	Organismo de la Secretaría de Estado del Vaticano para las Radios Católicas con sede en Bruselas – AL Departamento para América Latina
UPA	Unidad de Producción Agropecuaria
USAID	Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional
WWP	Working With People

AGRADECIMIENTOS

Dedico este trabajo a las comunidades indígenas de Cayambe y Pedro Moncayo, a sus organizaciones y dirigentes, que con su acogida y cariño me dieron todo lo que hoy puedo entregarles. Y con ellos está ese grupo de jóvenes que confiaron en una propuesta sin más argumentos y ofertas que el trabajar con la gente al estilo de Don Bosco para hacer un mundo mejor, ustedes, miembros del Equipo de la Casa Campesina Cayambe, hoy profesionales en el mundo del desarrollo y partícipes en esta investigación.

Agradezco al grupo GESPLAN, de la Universidad Politécnica de Madrid, por haberme hecho ver mi obligación de participar, como aporte a la ciencia, lo que la vida me ha regalado durante 25 años aprendiendo de la sabiduría ancestral de los pueblos Kichwas de Zumbahua y Cayambe. A mi tutor quien me ha ayudado a descubrir la espiritualidad salesiana en el modelo "Trabajando con la gente" por el desarrollo humano.

Mi agradecimiento a los compañeros y compañeras catedráticos de la Universidad Politécnica Salesiana que han asumido tareas de lectores, críticos, colaboradores de ideas y propuestas, diseñadores, instructores metodológicos, técnicos siempre dispuestos para dar soluciones; un considerable número de amigos y amigas que con su conocimiento y experticia han suplido mis limitaciones.

Gracias a mi familia burgalesa y a mis hermanos salesianos que me han dado todo para que responda a la llamada de Jesús para trabajar con los jóvenes pobres y los pueblos indígenas al estilo de Don Bosco.

RESUMEN

El desarrollo como política de las naciones marca el período de la postguerra, que en América Latina se concreta en múltiples programas de Desarrollo Rural. El modelo inicial de crecimiento económico se va enriqueciendo con visiones centradas en el ser humano y sus múltiples concepciones de desarrollo. En este entender el desarrollo desde la diversidad cultural y antropológica de los pueblos de América Latina, surge la comunicación radiofónica como camino común para la persuasión, socialización y apropiación colectiva de conocimientos y ámbito participativo para consensuar objetivos y acordar actividades.

El activismo de los años setenta y ochenta produjo un número considerable de experiencias. La mayoría de ellas han llegado hasta nuestros días, pero el giro tomado por las sociedades digitalizadas y las prioridades medioambientales han dado un nuevo rostro a aquellas primeras experiencias centradas en el desarrollo rural endógeno.

Este estudio investiga el **complejo práctico-teórico que integra comunicación y desarrollo en contextos territoriales interculturales con población marginal y aplicación de políticas de desarrollo rural.**

En el capítulo I se recogen las modalidades de cómo se ha aplicado la comunicación en programas de desarrollo, para profundizar en el concepto de **comunicación para el desarrollo,** conocer sus actores y resultados, y concluir que el desarrollo "con rostro humano" se hace con personas no con políticas oficiales.

El capítulo II presenta a los Pueblos Indígenas de la Sierra Ecuatoriana como actores de su proceso de desarrollo hacia el Sumak Kawsay. Los temas tratados en este capítulo muestran los valores y capacidades de las comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana para la autogestión de su desarrollo, y deja constancia y denuncia de la lectura negativa que se ha venido haciendo de su cosmovisión. Se encuentra respuesta conceptual y metodológica en el Workng With People para optimizar aportes culturales de los Pueblos Indígenas al proceso comunicacional y participativo para mejorar las condiciones de vida y lograr mayores espacios de autonomía y libertad

El conocimiento que explica la realidad sin cambiarla no tiene sentido para los pobres. La realidad requiere ser comprendida para construir el conocimiento que la **explique y la cambie**: ese es el aporte del modelo **conocimiento/acción** que se presenta en el capítulo III. En este capítulo se exponen metodologías abiertas a la creatividad y flexibles que responden a los principios del modelo conocimiento/acción. La comunicación para el desarrollo se abre a todas ellas como ágora pluricultural que requiere **un lenguaje común que se construye desde el aprendizaje social.**

Los conceptos expuestos en el capítulo III se vinculan en una propuesta metodológica que integra el conocimiento y la acción con los principios del Working With People, propuesta que se expone en el capítulo IV. El modelo del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo junta en un modelo de comunicación popular y prácticas liberadoras con métodos cognitivos de la realidad para **planificar el cambio desde la población y con la población**.

Finalmente, el capítulo V recoge la experiencia de la Casa Campesina Cayambe ejecutora del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo en la adaptación ejecutada con Radio Mensaje. La riqueza de la experiencia tiende a escaparse de los límites conceptuales y los esquemas dejan espacios de vida ignotos; pero los conceptos y esquemas constituyen el camino para que la experiencia pase a ser objeto conocido y conocimiento socializado. El Proyecto de Comunicación para el Desarrollo es resultado de un proceso de desarrollo construido desde la acción de la Casa Campesina Cayambe durante 25 años en Cayambe. En el capítulo V se describe el contexto del territorio de Cayambe, la identidad de la Casa Campesina Cayambe y de Radio Mensaje, y termina describiendo los logros de 25 años **trabajando con la gente.**

El estudio concluye que la comunicación participativa, como ámbito de aprendizaje social aplicado en procesos de desarrollo rural, integra el conocimiento/acción e incorpora nuevos conocimientos en la población con los que se desarrollan competencias locales para planificar el desarrollo endógeno con flexibilidad y de abajo-arriba.

La Figura 0-1 grafica los elementos bases sobre los que se construye el proceso de desarrollo.

Figura 0-1: Gráfico base

Fuente: Elaboración propia.

ABSTRACT

Development as a policy of nations marks the postwar period which created several Rural Development Programs in Latin America. The initial model of economic growth was enriched with approaches focused on human beings and their multiple conceptions of development. In this regard, the development from cultural and anthropological diversity in Latin America, radio communication emerges as a common means for persuasion, socialization and collective appropriation of knowledge and scope for participation in order to agree on objectives and activities.

Activism of the seventies and eighties generated a considerable number of experiences, most of which are present today. However, a turn taken by digitalized societies and environmental priorities has given those first experiences which focused on endogenous rural development a new face.

This study researches the theoretical-practical status that integrates communication and development in intercultural contexts with marginal population and the use of rural development policies.

Chapter one shows the modalities of how communication in development programs have been applied to deepen the concept of **communication for development,** to know those who are involved and its findings, and conclude that development "with a human face" is done with people not with official policies.

Chapter two presents Indigenous communities in the Ecuadorian highlands, as people involved in their development process towards Sumak Kawsay. The topics in this chapter show the values and capacities indigenous communities in the Ecuadorian highlands have to self-manage their development, and proves, as well as denounces, that their cosmovision has been negatively perceived. A conceptual and methodological response is found in *Working With People* in order to optimize cultural contributions of Indigenous People to the communicational and participative process to improve life conditions and have greater spaces of autonomy and freedom.

Knowledge which explains reality without changing it does not make any sense for the poor. Reality need to be understood in order to build the knowledge that will **explain it and change it:** that is the contribution of the **knowledge/action** model presented in chapter three. This chapter presents open methodologies to creativity which are flexible to respond to the principles of the knowledge/action model. Communication for development is open to all of them as pluricultural agora which requires **a common language that is built from social learning**.

The concepts presented in chapter three are linked in a methodological proposal which integrates knowledge and action with principles of Working With People, proposal which is presented chapter four. The model of the Communication for Development Project includes popular communication elements and liberating practices with cognitive methods of reality **to plan change from the population and with the population.**

Finally, chapter five presents the experiences from the Cayambe Country House, which conducted the Communication for Development Project in the adaptation implemented with *Radio Mensaje*. The wealth of experience tends to scape from the conceptual limits and the schemes leave gaps of unexplored life; but the concepts and schemes constitute the way so that experience becomes a known object and socialized knowledge. The Communication for Development Project is the result of a development process built from the actions of the Cayambe Country House during 25 years in Cayambe. Chapter five describes the context of Cayambe, the identity of the Cayambe Country House and *Radio Mensaje*, and the achievements after 25 years of **working with its people.**

The study concludes that participatory communication, as an area of social learning applied to rural development processes, integrates knowledge/action and incorporates new knowledge in communities to develop local competencies to plan endogenous development with flexibility and from the bottom – up.

INTRODUCCIÓN

Después de más de medio siglo de proyectos de desarrollo a lo largo y ancho de América Latina, de la inversión de considerables recursos financieros y de la dedicación y empeño de hombres y mujeres para salir de la pobreza, son evidentes sus pobres resultados y sigue el debate sobre el modelo de desarrollo, sus estrategias y metodologías.

Parece consenso común que el modelo del crecimiento económico sin límites es una locura ecológica y que la acumulación y consumo no son el futuro de sociedades satisfechas y sin conflictos (Beltrán, 2002). Crece la conciencia de medir el desarrollo de los pueblos en parámetros de persona humana, de su felicidad y de la equidad de sociedades democráticas, pluriculturales y autogestionadas. Sin embargo persiste la imagen de que los países desarrollados son el espejo donde se deben mirar los países pobres, los cuales tienen que seguir el camino de la acumulación extensa de capital a través de la inversión extranjera. Este desarrollo se plantea a través de dos vías: a) el Estado regulador del mercado como eje central del desarrollo y, b) la tendencia liberal que tiene como eje central el mercado y la iniciativa privada, donde lo público juega un papel movilizador de la inversión privada (Alfaro, 2006). En las dos propuestas la comunicación tuvo un rol central en la persuasión a la población para aceptar este modelo.

Desde ese mundo desigual surgen preguntas y se construyen propuestas para pensar el desarrollo como una construcción de la población de un determinado territorio que actúa para mejorar sus condiciones de vida. Dejadas las expectativas del denominado desarrollo planificado desde el poder político y económico, las poblaciones rurales encontraron en sus capacidades y conocimiento las herramientas para actuar. A esta tarea se sumaron grupos de la sociedad civil identificados como iglesias, ONGDs, movimientos sociales, academia y otros. No siempre, ni en todas partes, la conjunción de fuerzas resultó como suma de sinergias, pero en el proceso se aprendió la fuerza transformadora de la *participación y de la comunicación*. El desarrollo del territorio avanzaba en la medida que su población conocía mejor su realidad y las causas de sus males y actuaba coherentemente sobre las mismas. Este proceso fue tomando forma en el binomio *conocer-actuar* que revolucionó el pensamiento conservador y justificador del *statu quo.* Con nuevos aires conceptuales se formalizaron movimientos críticos de pensadores latinoamericanos que vinieron a fortalecer la lucha de sus pueblos.

En este ejercicio de sumar fuerzas para el cambio, tanto pobladores como los grupos de apoyo no dudaron en utilizar los medios de comunicación local. Esta investigación se ubica en esa óptica de trabajar por el desarrollo local desde la comunicación de la radio local. La comunicación radiofónica fue adquiriendo el protagonismo de la *palabra* en el mundo andino y portadora de la verdad, asumió la crítica social como participación y la noticia novedosa como conocimiento. Sin previa planificación desde arriba, se fueron dando los elementos que constituyen un modelo de desarrollo desde la comunicación que comenzó a llamarse **comunicación para el desarrollo.** El análisis sistémico ayuda a descubrir ese plus no planificado en la conjunción de desarrollo y comunicación que es el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo, cuyo ámbito de transformación está en el campo del proceso *comunicación/acción.* **La comunidad que actúa hace noticia, la noticia comunicada crea opinión pública, y la opinión pública positiva se constituye en conocimiento como abstracción genérica y universal.**

Pero esta investigación no puede entenderse sin contextualizar, aunque sea someramente, la sociedad rural donde actúa. Se estudian los pueblos indígenas kichwas de la serranía ecuatoriana. Se descubre la dinámica del cambio en el mundo andino que camina junto a la dinámica de conservación; hay modos de sentir, de pensar, de observar, de hacer que se conservan en el flujo del cambio, y que condicionan los sentires, los pensares, las percepciones y los haceres de la coyuntura en cambio. En esa nueva ruralidad ecuatoriana se produce la acción de desarrollo que nos ocupa y que busca romper con un pasado de marginalidad y exclusión. La investigación encuentra un pueblo kichwa que se proyecta en el contexto del país como un pueblo culturalmente diverso y con propuestas innovadoras para producir cambios sostenibles en la relación actividad productiva-medio natural (Martínez y Urriola, 1994).

El proyecto de comunicación para el desarrollo se constituye para el pueblo indígena en centro guardián y modernizador de la identidad de "pueblo indígena", es el principal campo de cohesión social donde se produce un nuevo pensamiento contextual con poder de resonancia en toda la ruralidad andina. Es esta fuerza, como valor agregado a las actividades físicas de desarrollo para producir mejoras socioeconómicas, la que construye el paradigma sostenible del Sumak Kawsay (Buen Vivir). La investigación presenta al Proyecto de Comunicación para el Desarrollo como el camino para conseguir el cambio hacia una nueva sociedad: equitativa, de dignidad y convivencia pacífica y plural, creativa innovadora que respete el entorno natural y lo proteja como casa de futuras generaciones. Pero al mismo tiempo lo señala también como el garante de la dinámica colectiva conocimiento/acción como fuerza endógena transformadora y que asegura la sostenibilidad de los cambios logrados.

Con estas consideraciones y aportes la investigación recoge los resultados aprendidos y los presenta como modelo adaptativo en el que se aplica el modelo del conocimiento/acción para el cambio de la realidad en territorios de pueblos indígenas que tienen como propósito construir el Sumak Kawsay con la metodología del WWP aplicada desde la comunicación radiofónica. Dicho de otra manera, se presenta el **conocimiento/acción como comunicación/desarrollo.** La comunicación/desarrollo como dinámica del proyecto aporta con un nuevo ámbito para el aprendizaje social, es uno de esos nuevos enfoques que "aparecen en contraste con los enfoques rígidos tradicionales en el desarrollo de proyectos rurales" (Cazorla, et al., 2013, p. 133).

i. Preguntas de investigación

A continuación se enuncian las preguntas de investigación planteadas:

1. ¿Qué se entiende por la expresión "comunicación para el desarrollo"?
2. ¿Puede la comunicación social (medio radio) ser dimensión coordinadora y gestora en los procesos locales de desarrollo endógeno?
3. ¿Qué modelo de desarrollo responde a las expectativas de los pueblos kichwas de la Sierra Ecuatoriana?

4. ¿Existe una relación entre comunicación para el desarrollo y la planificación con base en el conocimiento/acción?

5. ¿Puede aplicarse el concepto PROYECTO a la "comunicación para el desarrollo" en contextos participativos y de planificación con aprendizaje social?

6. ¿Cómo incide el proyecto de comunicación para el desarrollo en las competencias de la población local?

ii. Objetivos e hipótesis de la investigación

Esta investigación presenta el siguiente objetivo general y los siguientes objetivos específicos.

Objetivo General

Fundamentar el proyecto de comunicación para el desarrollo como modelo de participación de la población y construcción colectiva de la dinámica conocimiento/acción en el proceso de desarrollo local endógeno.

Objetivos específicos

1. Analizar el estado del arte sobre de la comunicación y el desarrollo, en relación con los proyectos de desarrollo rural.

2. Explicitar los criterios compartidos por agentes de desarrollo de sectores de las iglesias, de las ONGDs y de los pueblos indígenas sobre el modelo del Desarrollo Humano gestionado desde la comunicación.

3. Analizar el estado del arte de las relaciones históricas de los pueblos kichwas con las propuestas oficiales de desarrollo e investigar sus expectativas y propuesta de desarrollo.

4. Identificar los elementos positivos de la comunicación asumidos por los pueblos kichwas de la Sierra Ecuatoriana para planificar su proceso de desarrollo endógeno con el paradigma del Sumak Kawsay.

5. Analizar el proyecto de comunicación para el desarrollo como ágora de participación y planificación de la población para crear conocimiento.

6. Proponer el modelo adaptativo de Radio Mensaje-Casa Campesina Cayambe, que aplica el conocimiento/acción en el proyecto de comunicación para el desarrollo, para extraer lecciones significativas para el cambio de la realidad.

Las hipótesis de partida de la investigación son:

Hipótesis:

1. Hay suficientes publicaciones sobre el tema y el acceso a estas fuentes es posible.

2. La incidencia del proyecto de comunicación para el desarrollo se mide en las competencias comunitarias de autogestión e innovación para transformar la realidad.

3. Los pueblos indígenas aplican la "adaptación inteligente" de la propuesta de desarrollo que fortalezca competencias, asegure sostenibilidad y cree empoderamiento.

4. El proyecto de comunicación para el desarrollo crea las condiciones positivas de la opinión pública para asegurar un proceso de desarrollo local participativo y transformador de la realidad territorial, basado en la comunicación/acción.

5. El ciclo de proyecto de comunicación para el desarrollo es flexible e incorpora la cosmovisión andina en cada una de sus etapas logrando reproducir el pasado arquetipo para diseñar el Sumak Kawsay.

6. El modelo adaptativo del proyecto de comunicación para el desarrollo de Radio Mensaje-Casa Campesina Cayambe es replicable y crea competencias de empoderamiento y sostenibilidad.

Tabla 0- 1: Lógica de la Investigación				
N°	PREGUNTAS	OBJETIVOS	HIPÓTESIS	CAP.
1	¿Qué se entiende por la expresión "comunicación para el desarrollo"?	Analizar el estado del arte de la comunicación y el desarrollo, en relación con los proyectos de desarrollo rural.	Hay suficientes publicaciones sobre el tema y el acceso a estas fuentes es posible.	1
2	¿Puede la comunicación social (medio radio) ser dimensión coordinadora y gestora en los procesos locales de desarrollo endógeno?	Explicitar los criterios compartidos por agentes de desarrollo de sectores de las iglesias, de las ONGDs y de los pueblos indígenas sobre el modelo de Desarrollo Humano gestionado desde la comunicación.	La incidencia del proyecto de comunicación para el desarrollo se mide en las competencias comunitarias de autogestión e innovación para transformar la realidad.	1 Y 2
3	¿Qué modelo de desarrollo responde a las expectativas de los pueblos kichwas de la Sierra Ecuatoriana?	Analizar el estado del arte de las relaciones históricas de los pueblos kichwas con las propuestas oficiales de desarrollo e investigar sus expectativas y propuesta de desarrollo.	Los pueblos indígenas aplican la "adaptación inteligente" de la propuesta de desarrollo que fortalezca competencias, asegure sostenibilidad y cree empoderamiento.	2
4	¿Existe una relación entre comunicación para el desarrollo y la planificación con base en el conocimiento/acción?	Identificar los elementos positivos de la comunicación asumidos por los pueblos kichwas de la Sierra Ecuatoriana para planificar su proceso de desarrollo endógeno con el paradigma del Sumak Kawsay.	El proyecto de comunicación para el desarrollo crea las condiciones positivas de la opinión pública para asegurar un proceso de desarrollo local participativo y transformador de la realidad territorial, basado en la comunicación/acción.	3
5	¿Puede aplicarse el concepto PROYECTO a la "comunicación para el desarrollo" en contextos participativos y de planificación con aprendizaje social?	Analizar el proyecto de comunicación para el desarrollo como ágora de participación y planificación de la población para crear conocimiento.	El ciclo de proyecto de comunicación para el desarrollo es flexible e incorpora la cosmovisión andina en cada una de sus etapas logrando reproducir el pasado arquetipo para diseñar el Sumak Kawsay.	4
6	¿Cómo incide el proyecto de comunicación para el desarrollo en las competencias de la población local?	Proponer el modelo adaptativo de Radio Mensaje-Casa Campesina Cayambe, que aplica el conocimiento/acción en el proyecto de comunicación para el desarrollo, para extraer lecciones significativas para el cambio de la realidad.	El modelo adaptativo del proyecto de comunicación para el desarrollo de Radio Mensaje-Casa Campesina Cayambe es replicable y crea competencias de empoderamiento y sostenibilidad.	5

iii. Metodología general de la investigación

La metodología general planteada en la investigación se fundamenta en el aprendizaje adquirido en la experiencia de desarrollo (Cazorla, de los Ríos y Salvo, 2004), a la que se ha aplicado la lógica inductiva y deductiva con enfoque pragmático. Los métodos aplicados se alinean con el enfoque mixto, en cuanto permiten la aplicación de diversas técnicas de investigación, favoreciendo una perspectiva cuali-cuantitativa. Recursos de la investigación acción están presentes desde la discusión participativa, la ejecución de talleres con los agentes de desarrollo y en el diseño del modelo adaptativo.

En cuanto a la temporalidad de la investigación, se procedió en concordancia con un estudio longitudinal (por la sistematización de experiencias) – descriptivo (por la caracterización de peculiaridades de las gentes andinas) –explicativo (por la aclaración de las relaciones entre comunicación y desarrollo) – prospectivo (por el modelo adaptativo)

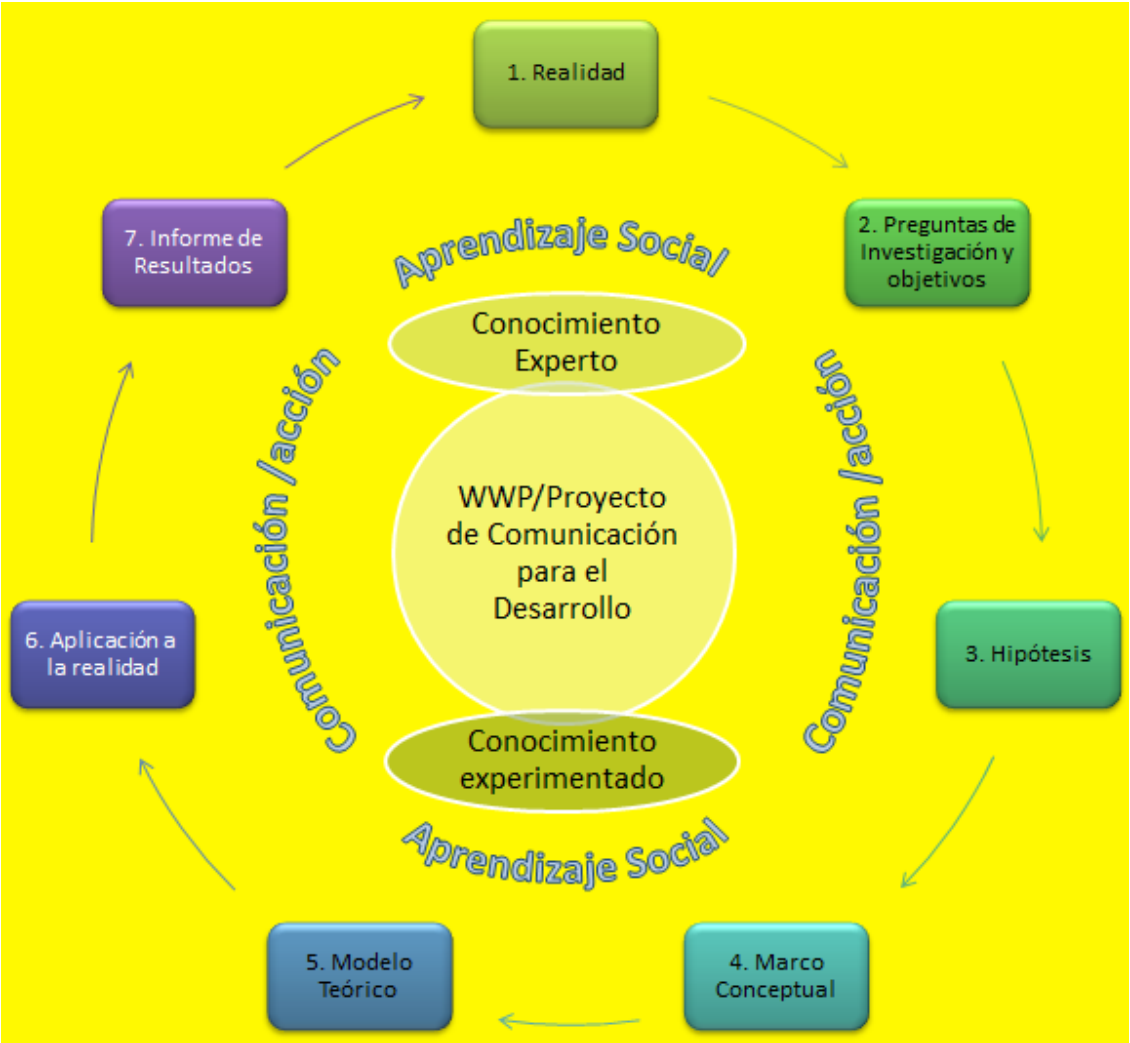
La realidad a cambiar responde a la situación de las comunidades indígenas del cantón Cayambe (1), con un proyecto de desarrollo integral gestionado por la Fundación Casa Campesina Cayambe, el Banco Central del Ecuador y la Fundación Ayuda en Acción, cuya metodología responde al modelo «Working With People WWP» (Cazorla et al., 2013). La investigación se produce en el transcurso de ejecución del proyecto integral; el enfoque de investigación es mixto en razón del uso de técnicas cuali-cuantitativas. Las **preguntas** de investigación (2) permiten la descripción y valoración de la experiencia de comunicación para el desarrollo. Las **hipótesis** (3) surgen de las aspiraciones para transformar la realidad y con ellas se construye el **marco conceptual** (4) que valida el **modelo teórico** (5) del proyecto de comunicación para el desarrollo. Se trata de una investigación de ciencia aplicada, en donde el "aprendizaje" y la "experimentación" tienen lugar en las mismas comunidades indígenas de Cayambe donde se ejecuta el proyecto de desarrollo integral y se **recolectan y analizan** (6) los datos con los actores del proyecto. Las **lecciones de experiencia** (7) son tales en la medida que significan mejora de las condiciones de vida de la población.

El modelo conocimiento/acción evoluciona con el proyecto de comunicación para el desarrollo que hace de la acción transformadora noticia positiva con la que se construye opinión pública y conocimiento colectivo que la población valida en la práctica. Por lo tanto la comunicación para el desarrollo valora y reconoce la capacidad de la gente para crear conocimiento y generar soluciones a partir de su propia experiencia (Cazorla et al., 2006).

Los resultados de este trabajo de investigación se basan en un modelo que incorpora distintos instrumentos y fuentes de información. Las fuentes de información primarias las constituyen los agentes involucrados en un proyecto de desarrollo rural (82 dirigentes comunitarios, 73 Delegados de Crédito, 24 Delegadas de Salud, 37 Promotores de Centros Infantiles Campesinos, 3.000 familias usuarias, como promedio anual, de los servicios de desarrollo de la Fundación Casa Campesina Cayambe y seguidores habituales de la programación de Radio Mensaje; todos con algún nivel de participación en el proyecto de comunicación para el desarrollo de Radio Mensaje). El proyecto de comunicación para el desarrollo de Radio Mensaje constituye en sí mismo una fuente permanente de información a la que se ha acudido como fuente originaria.

A lo largo de los años de interrelación durante la ejecución del proyecto se ha creado un conocimiento mutuo entre investigadores y actores locales, este aprendizaje social es un acervo que permite generalizar el carácter de determinadas prácticas que afianzan el modelo del proyecto de comunicación para el desarrollo como propuesta adaptativa que potencia el conocimiento/acción.

Figura 0-1: Metodología general de la investigación



Fuente: Elaboración propia a partir del original en Sastre (2014)

iv. Esquema general de la investigación

Para alcanzar los objetivos planteados se planificaron una serie de pasos metodológicos que se estructuran en las siguientes cuatro fases, las cuales incluyen los capítulos del documento, como se muestra en la figura 0-3.

Fase I. Marco histórico:

Capítulo 1: Comunicación y desarrollo: una encrucijada. Este apartado comprende el capítulo uno de la tesis y responde a una revisión completa de las relaciones históricas de comunicación y desarrollo desde los años 50 del siglo pasado a la fecha.

La idea de desarrollo y progreso como crecimiento económico se extiende por América Latina con la imagen de que los países desarrollados son el espejo donde se deben mirar los países pobres, los cuales tienen que seguir el camino de la acumulación extensa de capital a través de la inversión extranjera. En esta forma de entender el desarrollo, la comunicación tiene un rol central en la persuasión a la población para aceptar este modelo. A partir de esta política de los triunfadores de la Segunda Guerra, se extiende en América Latina el desencanto de los pueblos por ver cada vez más lejos la consecución del modelo. El capítulo I realiza un análisis del proceso desencadenado por el desencanto. A partir de los conceptos que fundamentan la crítica al sistema de desarrollo impuesto, surgen modelos de desarrollo conceptualizados desde la persona humana y el medio ambiente. En todo este proceso las diferentes propuestas de desarrollo han incorporado la comunicación social con diversos modelos hasta lograr identificar la propuesta de comunicación para el desarrollo que se generalizó. Se analiza la evolución de las relaciones comunicación-desarrollo e identifican los elementos conceptuales que conforman la metodología de "comunicación para el desarrollo".

Fase II. Marco situacional:

Capítulo 2: El Ecuador: la peculiaridad de sus gentes andinas y el desarrollo endógeno. El análisis de esta fase II se centra en los pueblos indígenas kichwas de la Sierra Ecuatoriana y afronta aquellos temas considerados claves en su visión del desarrollo. El capítulo II recoge los resultados del análisis de experiencias y de fuentes bibliográficas.

El Ecuador es un país andino y equinoccial, caracterizado por su gran diversidad biofísica y cultural. El estudio del capítulo II contextualiza la sociedad rural ecuatoriana que copa la serranía - zona andina donde habitan los pueblos indígenas de la nacionalidad kichwa. El análisis incorpora la dinámica del cambio en el mundo andino para entender la fuerza de la cultura en el flujo del cambio. La ruralidad andina ecuatoriana es conceptualizada como una realidad desestructurada, sin embargo la investigación sigue la línea de la identidad cultural y la organización de pueblos indígenas que logran proyectar la imagen conceptual del Sumak Kawsay vinculada al territorio. El análisis se mueve entre la constatación de las transformaciones estructurales, las lecturas que de ellas se hace desde la sociología y los elementos que emergen fundamentados en otra epistemología y cosmovisión. Las experiencias interculturales y el asumir posiciones de inculturación son valores del aprendizaje social que colocan al investigador en condiciones de valorar otra criteriología y descubrir las relaciones que busca entre conocimiento ancestral-comunicación social-innovación y desarrollo como Sumak Kawsay.

Fase III. Marco conceptual:

Capítulo3: Modelo conocimiento/acción y su evolución en el tiempo. En consecuencia con lo expuesto en el capítulo I y la lectura de la relación comunicación-desarrollo en el contexto de los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana, como presenta el capítulo II, el análisis de la dinámica del desarrollo identifica el conocimiento/acción como constante que ha ido evolucionando en el tiempo y creando las condiciones que permiten conceptualizarlo como modelo.

El capítulo III analiza conceptos desde la óptica del modelo conocimiento/acción transversalizado por la comunicación para el desarrollo. La diversidad de conceptos: comunicación y desarrollo, se analizan en un nuevo constructo de la dinámica social al que se llama "proyecto de comunicación para el desarrollo". El análisis mantiene la objetividad de lo constatable como comunicación y como desarrollo pero también evidencia el valor agregado logrado en la sinergia de comunicación/desarrollo. La investigación sigue al producto sistémico de dicha sinergia, que se reconoce en la opinión pública el ambiente favorable al desarrollo local endógeno, construido a manera de ágora andina donde los procesos de participación hacen crecer el modelo conocimiento/acción con resultados tanto en la creación de conocimiento e innovación como en las competencias de la población para empoderarse de su realidad y actuar para transformarla.

Capítulo 4: **El proyecto de comunicación para el desarrollo: modelo adaptativo**. La investigación recoge los resultados aprendidos y los presenta como modelo adaptativo en el que se aplica el método conocimiento/acción del aprendizaje social. Se presenta el conocimiento/acción como comunicación/desarrollo para el cambio de la realidad en territorios de pueblos indígenas que tienen como propósito construir el Sumak Kawsay con la metodología del WWP aplicada desde la comunicación radiofónica. La comunicación para el desarrollo, con la dinámica de proyecto, aporta con un nuevo ámbito para el aprendizaje social; es uno de esos nuevos enfoques que "aparecen en contraste con los enfoques rígidos tradicionales en el desarrollo de proyectos rurales" (Cazorla, et al., 2013, p. 133).

Fase IV. Aplicación del modelo:

Capítulo 5: **La experiencia de la Casa Campesina Cayambe.** El modelo adaptativo combina la metodología WWP en la estrategia comunicacional. El proyecto de desarrollo que gestiona la Fundación Casa Campesina Cayambe tiene como ámbito de desarrollo la comunicación radiofónica que direcciona la planificación de abajo-arriba de los proyectos de ingeniería que componen el proyecto de desarrollo local endógeno del territorio.

La aplicación del modelo conceptual no responde a las categorías programáticas del ciclo del proyecto. En el análisis se evidencia cómo el proyecto adaptativo se va gestando en la medida que articula e incorpora los aportes de la participación de la población. De dos actividades inconexas y con metodologías diferentes que comienzan como Radio Mensaje una emisora religiosa con intencionalidad instructiva y de la Casa Campesina Cayambe como centro de servicios de desarrollo que ejecuta proyectos de ingeniería, se pasa a un proyecto de la población que desde la participación en la programación radial logra construir un ambiente que socializa como conocimiento/acción la vida de la comunidad que se empodera de su

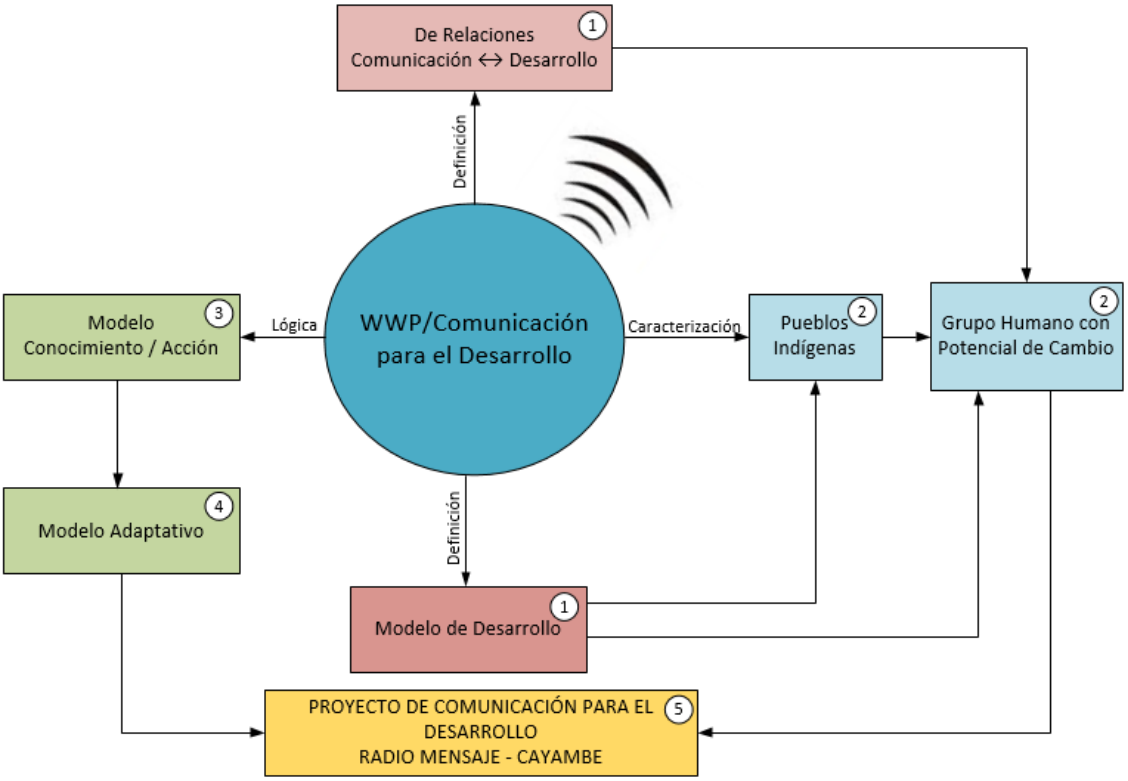
realidad para transformarla aplicando proyectos de ingeniería que mejoran condiciones de producción, salud, educación, movilización, protección del medio ambiente, infraestructura, etc.

El capítulo V aporta al proceso de replicabilidad del proyecto adaptativo con la evaluación de resultados valorados y cuantificados por la población de las comunidades indígenas.

Fase V. Conclusiones:

Capítulo 6: Conclusiones. En esta fase se realiza un análisis de los resultados obtenidos en la vida del proyecto de desarrollo local endógeno concebido desde la participación de la población, expresada en el ámbito de la comunicación radiofónica que tiene como mensaje construido colectivamente el conocimiento/acción resultante de la planificación abajo-arriba y de la práctica del aprendizaje social. Las conclusiones se presentan como lecciones de experiencia que se abren a futuras investigaciones.

Figura 0-2: Esquema general de la investigación



Fuente: Elaboración propia

v. Producción científica asociada a la tesis

En este apartado se citan los artículos, comunicaciones y capítulos de libro asociados a la investigación.

Capítulo 1. Comunicación y desarrollo: una encrucijada

a) **Herrán, J.** (1985). Desarrollo, medio ambiente y cultura. Una experiencia de trabajo de campo. En Aldo Ajello y Rdjni Kothari (Eds.), IFDA dossier 48 (pp. 15-24). Roma, Italia: International Foundation for Development Alternatives (IFDA). Disponible en: http://www.burmalibrary.org/docs19/ifda_dossier-48.pdf

Capítulo 2. El Ecuador: la peculiaridad de sus gentes y el desarrollo endógeno

a) **Herrán, J**.; de Nicolás, V.L.; Vidueira, P. (2014). Communication project for development: 25 years of experience in Andean rural communities in Ecuador. 18th International Congress on Project Management and Engineering. Asociación Española de Ingeniería de Proyectos (AEIRPO), Alcañiz, España). ISBN 978-84-617-2742-1. pp. 1707-1716.

Capítulo 3. Modelo conocimiento/acción y su evolución en el tiempo

a) **Herrán, J.**; de Nicolás, V.L.; and Vidueira, P. (2015). Knowledge-action integration through the media in indigenous communities in Ecuador. Procedia-Social and Behavioral Sciences, 191, 1442-1447.

La revista "Procedia-Social and Behavioral Sciences" está indexada en el Scimago Journal Rank dentro de las categorías "Psychology" y "Social Sciences" con un índice de impacto SJR = 0,156. Lo cual la situaría en el tercer cuartil en la categoría “social sciences”.

Capítulo 4. El proyecto de comunicación para el desarrollo: modelo adaptativo

a) **Herrán, J.** (1985). Las cabinas de campo. Una experiencia de educación popular en Radio Lacatunga (Ecuador). Congreso de Radios Populares de UNDA-AL.

Capítulo 5. La experiencia de la Casa Campesina Cayambe

a) **Herrán, J.** (2014). Del microcrédito al desarrollo de capacidades locales. En Microcrédito y desarrollo. Quito, Ecuador: Abya Yala

b) **Herrán, J.** (2014). Microcrédito como gestión compartida. En: Víctor Hugo Torres (Ed.), Alternativas de vida. Trece experiencias de desarrollo (pp. 47-68). Quito, Ecuador: Abya Yala.

c) **Herrán, J.** (2013). La economía popular solidaria. Una práctica más que un concepto. Conversatorio Internacional de Formación en Economía Popular y Solidaria entre Ecuador y Argentina. Galápagos, Ecuador.

La revista Retos. Revista de Ciencias de la Administración y Economía está indexada en el directorio y en el catálogo de Latindex. Además cumple 32 de los 33 criterios editoriales establecidos por Latindex.

d) de Nicolás, V.L.; **Herrán, J.**; Sastre-Merino, S. (en revisión). Proyecto de comunicación para el empoderamiento de comunidades rurales indígenas: 22 años de experiencia de planificación y gestión del riego en el cantón Cayambe – Ecuador. Latin American Research Review (LARR).

La revista "Latin American Research Review" (LARR) está indexada en el Scimago Journal Rank dentro de las categorías " Geography, Planning and Development" y "Sociology and Political Science" con un índice de impacto SJR = 0,36. Lo cual la sitúa en el segundo cuartil en ambas categorías. La revista también está indexada en el Social Sciences Citation Index (SSCI) de ISI Web of Knowledge con un índice de impacto JCR= 0,226 que la sitúa en el cuarto cuartil de la categoría "area studies".

CAPÍTULO I. COMUNICACIÓN Y DESARROLLO: UNA ENCRUCIJADA

Índice del Capítulo I

CAPÍTULO I. COMUNICACIÓN Y DESARROLLO: UNA ENCRUCIJADA 38
1 INTRODUCCIÓN 40
2 CREANDO RESPUESTAS DESDE LA COMUNICACIÓN 40
2.1. Las preguntas desde la desigualdad 41
2.2. Otras visiones del mundo 44
2.3. Construyendo una respuesta 45
2.4. La tipificación de los modelos de la relación comunicación y desarrollo 46
2.4.1. Comunicación de apoyo al desarrollo 47
2.4.2. Comunicación de desarrollo 49
2.4.3. Comunicación alternativa 52
2.5. Hacia nuevos modelos de comunicación-desarrollo 55
3 CONTEXTO HISTÓRICO DE LA COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO EN LA SIERRA ECUATORIANA 57
3.1. La modernización del campo desde el Estado 57
3.2. Otros actores en el desarrollo rural de comunidades indígenas andinas 61
3.3. El Desarrollo Humano 63
3.3.1. Desde la opción por los pobres 63
3.3.2. Como proceso de desarrollo para el beneficio de las personas 69
3.4. De la mano de las ciencias sociales 73
3.4.1. El factor cultural y religioso 73
3.4.2. La planificación para el desarrollo local 76
3.5. Creatividad de modelos en la vinculación comunicación-desarrollo 78
3.5.1. Los encuentros en CIESPAL 78
3.5.2. Las cabinas de grabación 79
4 EVOLUCIÓN DE LAS RELACIONES COMUNICACIÓN-DESARROLLO 80
4.1. La comunicación como ámbito de integración de la complejidad en el desarrollo 80
4.2. Capital social y capital cultural: ejes de la comunicación – desarrollo 82
4.3. La comunicación para el desarrollo: dimensión transversal del desarrollo local 84
5 CONCLUSIONES 88
6 BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO I 88

1 INTRODUCCIÓN

En el último tercio del siglo XX los dirigentes de los Movimientos Sociales de América Latina dejaron de confiar en las certezas a las que se había aferrado el mundo occidental después de la Segunda Guerra Mundial. Una de esas certezas era el desarrollo como meta a ser alcanzada por todos los pueblos para lograr bienestar y evitar así tensiones que lleven a enfrentamientos (Beltrán, 2002). Esas certezas terminaron al mismo tiempo que el modelo de comunicación utilizado cuyo objetivo era poner a la población a favor de uno u otro bando de los vencedores para que fueran considerados como libertadores cada cual con su propuesta de desarrollo y progreso. La comunicación social era el poder detrás del poder político y del mercado; en el mundo occidental el binomio "comunicación y desarrollo" respondía a una ideología determinada que ha marcado la modernidad y el crecimiento económico de los países no comunistas, en los países socialistas y los movimientos revolucionarios latinoamericanos el binomio se transforma en "comunicación y revolución" respondiendo a una visión estatista de la economía y de poder político popular; los movimientos populares latinoamericanos, especialmente de los pueblos indígenas y de la Pastoral Social de la Iglesia Católica, cuestionan las dos visiones y construyen en la acción y la liberación, una visión de desarrollo en función de la persona humana: el Desarrollo Humano (Herrera y López, 2013 y De Souza Silva, 2011).

2 CREANDO RESPUESTAS DESDE LA COMUNICACIÓN

La idea de desarrollo y progreso como crecimiento económico se extiende por América Latina con la imagen de que los países desarrollados son el espejo donde se deben mirar los países pobres, los cuales tienen que seguir el camino de la acumulación extensa de capital a través de la inversión extranjera. Este desarrollo se planteó a través de dos vías: a) el Estado regulador del mercado como eje central del desarrollo y, b) la tendencia liberal que tiene como eje central el mercado y la iniciativa privada, donde lo público juega un papel movilizador de la inversión privada (Alfaro, 2006). En esta forma de entender el desarrollo, la comunicación tiene un rol central en la persuasión a la población para aceptar este modelo que Alfaro describe así:

> Así la comunicación sería un instrumento necesario y también medible, subsidiario del llamado desarrollo económico, cuyos resultados tendrían que ser incrementados por dicha intervención y habría que adoctrinar en esta creencia práctica a los miembros de una sociedad. Entonces, importa crear una imagen de confianza para fomentar la inversión, difundiendo los avances logrados, desde la utilización de indicadores ad-hoc. O corregir los errores resaltando e invocando a una voluntad colectiva y especialmente política. Desde el Estado se promovería los cambios necesarios usando los medios de comunicación públicos y privados para generar una atmósfera positiva de integración. La comunicación debía así ligar dos líneas: la construcción de una imagen de seguridad cohesionadora donde el desarrollo social sea sinónimo del crecimiento macro económico y una política de posicionamiento de cualquier proyecto de desarrollo para apoyarlo. La comunicación era por lo tanto funcional al modelo, eminentemente pragmática y poco significativa al acercamiento entre ciudadanos y diversos sectores

> sociales y políticos. Y con respecto a los grandes públicos crece el discurso triunfalista de la creación de mejores condiciones de vida para todos, especialmente en el campo del trabajo, como una promesa de bienestar futuro. Si su función es convencer de los beneficios, evidentemente la participación del capital social simplemente está borrada del mapa. Ingresar a tal dinámica comunicativa resultaba indispensable. (Alfaro, 2006, p. 26-27)

Desde ese mundo desigual surgen preguntas y se construyen propuestas; a continuación se recogen algunas de esas preguntas y se presenta otra forma de entender el binomio comunicación y desarrollo en una nueva realidad: la comunicación como proyecto para el desarrollo, como una aportación que se intentará justificar en esta investigación.

2.1. Las preguntas desde la desigualdad

Han tenido que pasar algunas décadas desde los primeros planes de desarrollo para darse cuenta que no cambiaba la realidad de los pueblos latinoamericanos. El problema no era metodológico ni de interés y capacidad de la población, menos de los recursos económicos. Algo había quedado fuera de la planificación que condicionaba todo el resto de componentes, pues como dice De Souza Silva (2011):

> En el mundo moderno, casi todo es ordenado para el "desarrollo". Recursos y servicios variados son movilizados o creados para servir al "desarrollo"; a lo largo y ancho del planeta, comunidades y sociedades son reordenadas para adaptarse al "desarrollo"; la gestión de los emprendimientos humanos asume el "desarrollo" como meta; en fin, todo es dirigido al "desarrollo": instituciones, conocimiento, aprendizaje, innovación, comunicación, educación, ayuda (cooperación), becas, postgrados, publicaciones, estudios, objetivos. Incluso, históricamente, América Latina ha sido manipulada como un experimento de "desarrollo". En este orden —desarrollista— de cosas, "ser desarrollado" no es un objetivo técnico sino el destino común de la humanidad. En el discurso hegemónico, más que un "derecho", el "desarrollo" es una "obligación" no-negociable. (p. 4)

Plantear esa obligación no-negociable de desarrollo que tenían los países de América Latina era el estímulo del pensamiento social latinoamericano que concretó su análisis en la "teoría de la dependencia". A pesar de ser estados con muchos años de "independientes" seguían aspirando a la independencia económica y consideraron que había llegado el momento, con la propuesta del desarrollo global en la concepción del "Punto Cuarto"[1], de ser países modernos como dice Dos Santos (1998):

[1]El 20 de enero de 1949, al jurar el cargo de. Presidente de los Estados Unidos, Mr. Harry Truman expuso un programa de desenvolvimiento mundial, llevando el número cuatro en el orden de sus objetivos políticos de mayor alcance. El "Punto Cuarto" de su discurso es especialmente conocido por formalizar, desde el gobierno mismo de Estados Unidos, un compromiso con el *desarrollo* de América Latina. (Punto Cuatro: Ayuda técnica a los países del mundo que la necesiten para el sostenimiento de la paz y las instituciones democráticas). Su plan se basaba en fortalecer y consolidar la ayuda técnica hacia el sur del hemisferio, pero siempre reafirmando las nociones de que el desarrollo económico se alcanzaría con

> A teoria do desenvolvimento buscou localizar os obstáculos à plena implantação da modernidade e definir os instrumentos de intervenção, capazes de alcançar os resultados desejados no sentido de aproximar cada sociedade existente desta sociedade ideal. Por mais que estas construções teóricas pretendam ser construções neutras em termo de valores, era impossível esconder a evidência de que se considerava a sociedade moderna, que nascerana Europa e se afirmava nos Estados Unidos da América, como um ideal a alcançar e uma meta sócio política a conquistar. Era maisou menos evidente também muma aceitação tácita de que a instalação desta sociedade era uma necessidade histórica incontestável. (p.4)

Ese paradigma de desarrollo significaba la inserción de los países en el nuevo orden internacional del desarrollo capitalista después de la II Guerra Mundial. Las desigualdades entre los países, que se replicaban en las clases sociales de cada país, crecían geométricamente mientras que la reducción de la pobreza apenas era percibida; las movilizaciones sociales llenaron las calles de las capitales de América y era inevitable que las ciencias sociales reflexionaran sobre esta realidad. A mediados de la década de 1960 un grupo de sociólogos y economistas vinculados con la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina (CEPAL) inició el cuestionamiento del modelo de desarrollo estadounidense que se aplicaba en la región por medio de la asistencia técnica y financiera foránea. Surgió así la *"Teoría de la Dependencia"*.

Cardoso, para muchos el padre de la Teoría de la Dependencia, reconoce que "la idea de dependencia es el resultado al que se llega después de analizar la fase monopólica e internacionalizante del capitalismo" (Cardoso, 1994, p. 15). El vínculo hacia la modernidad que se suponía como resultado de la articulación de las economías locales a la economía mundial fue identificado como dependencia.

> […] a teoria da dependência, surgida na segunda metade da década de 1960-70, representou um esforço crítico para compreender a limitação de um desenvolvimento iniciado num período histórico em que a economia mundial estaba já constituída sob a hegemonia de enormes grupos econômicos e poderosas forças imperialistas, mesmo quando uma parte deles entrava em crise e abria oportunidade para o processo de descolonização. (Dos Santos, 1998, p. 9)

Después del período de dictaduras se generalizó en los organismos oficiales de planificación la Teoría de la Dependencia, se planteó como política de desarrollo *la reducción de desigualdades*; se desecharon como inviables las concepciones evolucionistas de las etapas del desarrollo y las visiones fundamentalistas de la teoría de la modernización. El desarrollo se permeó de mediaciones políticas y las fuerzas sociales creadas por el mismo capitalismo adquirieron protagonismo como condicionantes internos del desarrollo nacional (Cardoso, 1994).

---

una mayor participación de América Latina en el comercio internacional, a la vez que se permitía la entrada de capitales extranjeros para fortalecer la economía de los países más pobres.
La persistencia de la pobreza demuestra que el presidente Truman y sus asesores no valoraron suficientemente un mundo desigual que no encajaba en el mercado global diseñado por los triunfadores (Verplaetse, 1950).

Mucha de la literatura así producida se centró en la verificación de las condiciones de fuerte dependencia de la región en todos los aspectos, la información dada a través de los medios masivos de comunicación de propiedad privada y orientación comercial, fue denunciada como dominación cultural. La situación revelada desfavorecía a los procesos de desarrollo local pues la comunicación respondía a intereses ajenos a los de la población local produciendo enajenación cultural y ocultando los mecanismos del sistema que producían cada vez mayores desigualdades.

Esto llevó a Beltrán a percatarse de que no se podía seguir hablando, a ciegas, de *"comunicación para el desarrollo"* sin preguntar de cuál desarrollo se trataba y a quién beneficiaba. Criticó entonces al modelo impuesto por mercantilista, elitista, impositivo y conservador. Y propuso en 1973 reformular la concepción del desarrollo nacional entendiéndolo más bien como *"un proceso dirigido de profundo y acelerado cambio sociopolítico que genere transformaciones en la economía, la ecología y la cultura de un país a fin de favorecer el avance moral y material de la mayoría de la población del mismo en condiciones de dignidad, justicia y libertad"* (Beltrán, 2005, p. 15).

De Souza Silva (2011) planteó contextualizar comunicación y desarrollo a partir de la conciencia política de ser países dependientes de quienes controlan el flujo mundial de la economía y la tecnología, su cuestionamiento a una "comunicación para el desarrollo *ingenua*" lo planteaba en los siguientes términos:

> ¿Qué comunicación y qué educación podrían surgir de un contexto histórico desigual plagado de relaciones asimétricas de poder, concebidas a partir de la visión mecánica de mundo dominante en aquella época? ¿Qué comunicación y qué educación podrían emerger para viabilizar la "idea de progreso/desarrollo" como meta universal? La comunicación y la educación descontextualizadas —homogeneizadoras—que tenemos, y no la comunicación transformadora y la educación liberadora que queremos. (p. 13)

En el 2010, Gumucio en una visión retrospectiva de este movimiento se hace estas preguntas:

> ¿Cuál es la función de la comunicación en el desarrollo? ¿En qué medida la comunicación, o su ausencia, ha sido responsable de medio siglo de fracasos en los proyectos de desarrollo económico y social? ¿Qué paradigmas de la comunicación han predominado para acompañar las acciones de desarrollo en los países del Tercer Mundo? (Gumucio, 2010, p. 3)

En los 80 ya era generalizado el cuestionamiento en quienes hacían comunicación para el desarrollo, demostrando la voluntad por encontrar modelos *conscientes* de la situación de dependencia y con capacidad para acompañar las acciones de desarrollo de la población que los acoge. En la experiencia de Radio Mensaje que se muestra más adelante en esta investigación, se encuentra esa preocupación en sus relaciones con la financiación externa.

Si los medios de comunicación comerciales mostraron desinterés por el tema y las evidentes desigualdades quedaban únicamente como estadísticas y gráficos para la información desvinculada de los datos de pobreza, deficiencia de los servicios sociales públicos y del pago

de la deuda externa, no es menos cierto que "hay precedentes dignos entre las grandes agencias de cooperación, entre ellas la FAO, que desde los años setenta, bajo la conducción de Colin Fraser, promovió la comunicación para el desarrollo como un instrumento sin el cual no puede esperarse desarrollo sostenible" (Gumucio, 2010, p. 9). En nuestro caso se menciona el liderazgo que Luis Ramiro Beltrán ejerció desde la Oficina Regional de la UNESCO, ubicada en Quito, y la cooperación de Radio Nederland desde CIESPAL.

Las preguntas de ¿por qué tanta pobreza con tantos proyectos de desarrollo? ¿Por qué tanta desigualdad en sociedades democráticas? ¿Por qué la dependencia si ganamos la "libertad"? encontraron respuestas en las denuncias al modelo de *desarrollo económico* que se promocionaba por todos los medios de comunicación y educación. Se descubrió "otro desarrollo posible" con capacidad de convocatoria y fuerza transformadora, y se construyó "otra comunicación" que crease conocimiento a partir de la realidad social y de los caminos emprendidos por los pueblos para mejorar sus condiciones de vida.

2.2. Otras visiones del mundo

Como esta situación de desequilibrio afectaba al resto del Tercer Mundo, en 1975 un grupo de investigadores auspiciado por la Fundación Dag Hammarskjold, en el que el economista latinoamericano Juan Somavía tuvo importante participación, sometió una propuesta para "otro desarrollo" a la Asamblea General de las Naciones Unidas.

> El modelo proponía un desarrollo basado en la satisfacción de las necesidades de las mayorías, en enfoques endógenos y autogestionarios y en mantener armonía con el medioambiente. En 1976 un equipo de sobresalientes estudiosos del desarrollo creó un "Modelo Mundial Latinoamericano" bajo la coordinación de Amilcar Herrera y al cobijo de la Fundación Bariloche de Argentina y con el apoyo del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, de Canadá. Este modelo alegaba que no existían límites insuperables para el crecimiento y que la producción debía ser condicionada por las necesidades sociales y no por el afán de lucro. (Beltrán, 1993, p.8)

Era posible lograr un acuerdo de los pueblos para hacer una civilización de "la no acumulación". Para ello tendría que dejar de existir la propiedad, privada o pública, como medio de explotación y de concentración de poder y privilegio, y la administración sería verdaderamente democrática y descentralizada. No nos interesa tanto analizar la propuesta del "Modelo Mundial Latinoamericano" cuanto el efecto de su proclamación en los cientistas del desarrollo que asumieron como consigna: "otro desarrollo es posible", "otro mundo es posible". Es cierto que el desarrollo local debe dar respuestas sostenibles y endógenas que solucionen los problemas de la población de un territorio, pero también es cierto que en la medida que eso se logra se afirma que "otro desarrollo es posible" y que sí es posible aportar para que otro mundo sea posible. Mejor dicho por De Souza Silva (2011):

> Como una premisa es una creencia, y como una creencia es una verdad que no necesita ser demostrada, una visión de mundo—concepción de realidad—es un **régimen de verdades** sobre qué es y cómo funciona la realidad. Por lo tanto, derivado de una visión de mundo, un paradigma es el dispositivo conceptual a través del cual

> una concepción de realidad—visión de mundo—es implementada. Todo candidato a paradigma concibe sus verdades—premisas—en la forma de respuestas a preguntas vinculadas a las dimensiones—ontológica, epistemológica, metodológica y axiológica—que le son constitutivas. (p. 30)

La ruptura con el desarrollo como meta del ya superado "Punto Cuarto" ofrece, a partir de los primeros años de la década del noventa, un contexto cambiante con propuestas radicales como el "vivir bien" en Bolivia y el "buen vivir" en Ecuador, respuestas de la cosmovisión andina para otro desarrollo. Se rompe la dependencia y se afirma el objetivo de vivir en un mundo distinto donde, como dice De Souza Silva (2011): "El fin es ser feliz. Este orden—político-epistemológico-institucional-ético—emergente abre espacio para construir el 'día después del desarrollo', como sugiere el Preámbulo de la nueva Constitución del Ecuador" (p. 31).

2.3. Construyendo una respuesta

Teniendo presente la situación limitante y desigual que crea un modelo de desarrollo sin límites con una única propuesta de modernidad, se entiende la ruptura con este modelo porque no resuelve la situación marginal de los pobres y condiciona el progreso de las naciones llamadas subdesarrolladas a las dinámicas de la economía global y nace la necesidad de crear una propuesta que viabilice el "buen vivir" de los pueblos.

Las lecciones aprendidas en el proceso de concientización y ruptura de la dependencia para aprender a construir libertad, ponen en el centro de la dinámica por el cambio social la relación comunicación-desarrollo. En el paradigma de la modernización la comunicación era funcional a los intereses de la producción y el mercado, su tarea era informar, servir de cadena transportadora para que la población cumpliera lo establecido en la planificación oficial; el **desarrollo como cambio social** ve en la comunicación el factor movilizador y empoderador para que la población organizada tome las decisiones de cómo planificar su desarrollo. "La comunicación para el cambio social, (…) se define como un proceso de diálogo privado y público, a través del cual las gentes deciden quiénes son, qué quieren y cómo pueden obtenerlo" (Obregón, 2009, p. 6).

Esta investigación que se presenta pretende realizar un aporte más a la teorización **a partir de la acción** de la relación comunicación-desarrollo. El enfoque de esta investigación responde a la necesidad sentida de construir respuestas para el cambio social:

- de las personas como objeto del cambio [...] a los individuos y comunidades como agentes de su propio cambio.
- del diseño, prueba y distribución de mensajes [...] hacia el apoyo al diálogo y el debate sobre temas claves de interés.
- del traspaso de información a cargo de técnicos expertos [...] a incorporar adecuadamente esta información a los diálogos y debates.

- de centrarse en los comportamientos individuales [...] a centrarse en las normas sociales, políticas, la cultura y un medio ambiente adecuado.
- de persuadir a la gente a hacer algo [...] a debatir sobre la mejor forma de avanzar en un proceso de colaboración.
- de expertos de agencias "externas" que dominan y guían el proceso [...] a otorgarle el papel central a la gente más afectada por el problema que está siendo discutido. (Obregón, 2009, p. 6)

A lo largo de los siguientes capítulos se procurará demostrar que es posible una planificación de abajo-arriba para el desarrollo local. Incorporando la comunicación se logra construir una respuesta de desarrollo humano que: *a)* Prioriza la recuperación de los rasgos culturales de las comunidades y reafirma las tradiciones y valores culturales; *b)* Refuerza el tejido social comunitario mediante el fortalecimiento de formas locales y endógenas de organización a través de una comunicación de tipo horizontal y participativa, permitiendo el desarrollo de los vínculos comunitarios, amplificando las voces de los marginados, y fortaleciendo las organizaciones de base y la participación democrática.

2.4. La tipificación de los modelos de la relación comunicación y desarrollo

Beltrán (2002) reconoce su larga historia vinculado a la comunicación para el desarrollo desde el año 1954 y recapitula esa experiencia ante el pedido que la Universidad de Cádiz le hace en el 2002 para presentarla al IV Congreso de radios y televisiones locales, públicas y alternativas. Esta invitación dice mucho del interés que la comunicación para el desarrollo estaba despertando en realidades europeas que comenzaban a mirar las experiencias de América Latina desde su nueva visión de desarrollo desde lo local. Beltrán resume lo vivido desde los inicios de Radio Sutatenza[2] en 1948, las escuelas radiofónicas de Acción Cultural Popular (ACPO)[3], y del sistema radiofónico de las *emisoras mineras* de Bolivia, que en la década de los 50 llegan a ser 30 emisoras. Estos sistemas radiofónicos nacen en Colombia y Bolivia como iniciativas carismáticas para resolver las grandes necesidades de la población pobre.

Pero, según Beltrán (2002), las conceptualizaciones de la relación comunicación-desarrollo que han prevalecido en Latinoamérica se pueden catalogar en alguno de estos tres modelos: "Dos de ellas - la *"comunicación de apoyo al desarrollo"* y la *"comunicación de desarrollo"* - son de fuente foránea a la región. La tercera - la *"comunicación alternativa para el desarrollo democrático"* - es oriunda de ella" (p.1). Por su lado Obregón (2009) enmarca el análisis desde una visión más política y resalta el papel de la comunicación en los procesos de desarrollo en los siguientes paradigmas: " *a)* Paradigma dominante (difusionista/modernista); *b)* Paradigma de la dependencia; *c)* Paradigma alternativo (participativo)" (p.2).

[2]Fundada por el cura párroco de Sutatenza, Juaquín Salcedo, en 1948. Rudimentaria estación radiodifusora para los campesinos, con los modestos propósitos de ampliar la difusión de la doctrina católica y contribuir a reducir el analfabetismo dentro de su área inmediata de influencia.

[3] Posteriormente las escuelas radiofónicas de Acción Cultural Popular (ACPO) son parte de Sutantenza.

En realidad los tres investigadores (Beltrán, Obregón y Gumucio) coinciden, en el análisis del proceso, en señalar sus características; parece sugerente la catalogación que hace Beltrán (2002). Son tres modelos con notables diferencias de enfoque ya que la primera corresponde a un enfoque prevalentemente económico y productivo, la segunda plantea la comunicación y el desarrollo desde la economía social de mercado y la tercera pone su énfasis en la necesidad de cambio desde una opción política transformadora y revolucionaria. Esta evolución de la relación comunicación-desarrollo que ha superado el funcionalismo ideológico para ser objeto de estudio como ciencia que objetiviza su accionar en los procesos de desarrollo local, invita hacia nuevas conceptualizaciones y prácticas de la comunicación para pasar de considerarla como relación de dos ciencias a poder ser analizada desde una sola perspectiva: la de la Planificación del Desarrollo endógeno para describirla y conceptualizarla como *comunicación para el desarrollo.* Para el propósito de la investigación de la experiencia de Radio Mensaje esta categorización permitirá anunciarla como un paso más de la comunicación alternativa para el cambio, este quiere ser el **aporte de esta investigación** desde el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo de Radio Mensaje.

2.4.1. Comunicación de apoyo al desarrollo

Los programas de ayuda al desarrollo que el Gobierno de los Estados Unidos comenzó a aplicar a lo largo de América Latina y que nacieron del famoso "Punto Cuarto" del Presidente Harry Truman, incorporaron la **comunicación para difundir** las actividades que se ejecutaban en materia de agricultura, educación y salud. Esta actividad comunicacional realizada a través de radios locales completó el modelo presencial de "extensión agrícola" con la "educación radiofónica". El uso de la radio era "factor instrumental para el logro de las metas prácticas… que ejecutan proyectos específicos en pos del desarrollo económico y social" (Beltrán, 2002, p.2). Los programas de radio eran "herramientas y productos para posicionar la tecnología y su diseminación como una innovación salvadora y modelo digno de exportar al mundo menos desarrollado" (Obregón, 2009, p.2).

El desarrollo que proponen los programas nacidos de la política norteamericana y extendida, con militancia política, por Alianza para el Progreso[4] y los Voluntarios del Cuerpo de Paz, es "entendido como el crecimiento de la producción y el comercio, lo cual requiere de tecnología que permita alcanzar niveles de masificación y consumo óptimos" (Obregón, 2009, p. 2). Esta visión es asumida por las élites económicas y políticas de los países latinoamericanos que llegaron a aceptar como real que la reducción de la brecha entre los países pobres y ricos era cuestión de estrategias básicas de *modernizar* el campo de sus países mediante el incremento de los ingresos de las familias rurales y lograr que la población indígena cambiara sus costumbres porque su *cultura* era un obstáculo para el desarrollo económico, la incorporación de tecnología y el consumo de los nuevos productos del mercado capitalista. Para estas élites

[4] Alianza para el Progreso (inglés: *Alliance forProgress*), programa de ayuda económica, política y social de EE. UU. para América Latina efectuado entre 1961 y 1970. La Alianza para el Progreso duraría 10 años. Se proyectó una inversión de 20.000 millones de dólares. Sus fuentes serían de los EE.UU. por medio de sus agencias de ayuda, las agencias financieras multilaterales (BID y otros) y el sector privado canalizados a través de la Fundación Panamericana de Desarrollo. En la Conferencia de Punta del Este (1961) se aprobó la creación de la Alianza para el Progreso; en el texto oficial de su Constitución se establece su objetivo general: "mejorar la vida de todos los habitantes del continente".

ése era el cambio deseado, la transformación de la realidad del área rural. La comunicación tenía que apoyar ese cambio de *conductas tradicionales* por aquellas denominadas *conductas modernas.* La comunicación era un traslado de información hacia aquellos que no la tenían. Este modelo se aplicó, sobre todo, en la agricultura, pues esa erala prioridad para modernizar el campo, y hacia este objetivo se dirigían los planes de ayuda de las naciones industrializadas (Gumucio, 2010).

El paradigma de desarrollo y de la función que la comunicación debe hacer como apoyo para su difusión tiene sus promotores, que Obregón (2009), entre otros, los identifica así:

> […] la meta era inculcar información y valores modernos -mediante la alfabetización, la educación y la tecnología de medios y fomentar la adopción de innovaciones y cultura originadas en el mundo desarrollado […] todos los países pasaban por las mismas etapas históricas de desarrollo económico y los actuales países subdesarrollados se encontraban, simplemente, en una etapa anterior de este progreso histórico lineal (Gardner & Lewis, 1996, p.2)

> Everett Rogers (1962-1976) es tal vez el investigador que más influyó en los técnicos de Latinoamérica con su insistencia en la necesidad de difundir las innovaciones a través de la comunicación radiofónica; fue la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, USAID, el organismo internacional creado exprofeso para aplicarla. (Beltrán, 2002, p.2)

Gumucio (2012) guarda la buena memoria de Rogers cuando señala que "revisó más adelante esos planteamientos y evolucionó su pensamiento hacia nociones de comunicación participativa" (p. 31). "Para él (se refiere a Rogers) una innovación era una idea percibida como nueva por un individuo y comunicada por determinados canales, a lo largo del tiempo, entre los miembros de un sistema social" (Beltrán, 2002, p. 4). Pero como bien anota Gumucio (2012) Everett Rogers comprobó que los innovadores eran del grupo social de mejores índices de ingresos y que las innovaciones estaban en función de sus intereses.

Simultáneamente y dentro de el mismo modelo de la comunicación como apoyo al desarrollo, surgen propuestas y planteamientos que incorporan a la comunicación una mayor atención al "receptor"; si bien el objetivo sigue centrado en el mensaje, producido por el emisor para cambiar al receptor, se busca cómo lograr mayor influencia y aceptación del receptor, lo que lleva a considerarlo como referencia y hasta participante en la producción del mensaje. Beltrán (2002) da su crédito como crítico de la comunicación lineal a Daniel Lerner (1958) de quien dice que estudió en más de 50 países la relación entre el desarrollo nacional y el desarrollo de los sistemas de comunicación y resume su propuesta en la enumeración de las funciones que Lerner da a la comunicación como apoyo al desarrollo:

> […] (1) crear nuevas aspiraciones, (2) propiciar el aumento de la participación de la gente en las actividades de la sociedad; (3) apuntalar el crecimiento del nuevo liderazgo necesario para el cambio social; y (4) enseñar "empatía", la habilidad de una persona para ponerse en el lugar o papel de otra. Advirtió, además, que la modernización de un país parecía seguir estas etapas: urbanización (incluyendo a la industrialización); participación en los medios de comunicación; alfabetismo; y

> participación en política. Y llegó a la conclusión de que la comunicación venía a ser tanto un indicador como un inductor del cambio social. (Beltrán, 2002, p. 4)

El mismo Beltrán (2002) cita a otro académico del famoso Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT), Ithiel de Sola Pool (1966) quien hizo varios años más tarde un aporte también muy importante a la conceptualización científica del papel de la comunicación en el desarrollo entendido como modernización

> […] las que él consideraba las características de la personalidad del hombre moderno; seguidamente, afirmó que los medios de comunicación podían llevar a la gente a adquirir tales características cumpliendo, principalmente, funciones como éstas: (1) forjando en la mente de las personas imágenes favorables al desarrollo; (2) fomentando la formación o la consolidación de una conciencia de nación; (3) promoviendo la voluntad de planificar y de operar en un vasto escenario (Beltrán, 2002, p. 4).

Más cercano a lo que conocemos como "opinión comunitaria favorable al desarrollo" es el aporte de Wilbur Schramm (1964 y 1967) a quien Beltrán (2002) cita señalando su papel relevante en la relación comunicación y desarrollo cuando estipula los papeles de la comunicación en torno a las necesidades básicas de la población que ejecuta un proyecto de desarrollo y define las tareas en los siguientes términos:

> […] (1) estar informada de los planes, tareas, problemas y logros del desarrollo; (2) ser participante del proceso de toma de decisiones sobre asuntos de interés colectivo; y (3) aprender las destrezas que el desarrollo la reta a dominar. Y sostuvo que al ejercitar esas tres funciones en la sociedad los medios de comunicación llegaban a conformar toda una atmósfera propicia al cambio social. (p. 5)

Se puede concluir que la comunicación está presente en los proyectos de desarrollo desde los primeros años después de la II Guerra Mundial en los que se comienza a aplicar políticas para lograr el progreso de las naciones, proyectos en los que la comunicación es considerada como una estrategia para promover procesos de información y difusión de tecnologías. Su enfoque es vertical, de arriba-abajo, responde a la planificación oficial centrada en el progreso económico**; la comunicación se convierte en herramienta para promover las ideas de la modernidad e incorporación de innovaciones; tiene escasa atención a las dimensiones socioculturales y desconoce las dinámicas locales**.

En la década de los sesenta se constata cómo la relación comunicación-desarrollo se mantenía pero con dos enfoques claramente diferenciados: uno que sigue creyendo en el paradigma de la modernidad y otro que contradice la función dada a la comunicación de difusión y promotora de cambios culturales y propone la participación de la población.

2.4.2. Comunicación de desarrollo

No podía lograrse el cambio y la modernización con una información lineal emisor-receptor aislada del contexto social. Para lograr la modernización de sociedades tradicionales mediante el adelanto tecnológico, el crecimiento económico y el progreso material era necesario crear

un ambiente de opinión pública favorable al cambio; la FAO influye en este cambio de óptica y logra que los medios masivos direccionen su accionar hacia la creación de una atmósfera pública favorable al cambio.

> Radios y canales de comunicación estatal cobran importancia. Y se emula lo conseguido en los países del norte o del primer mundo, como realidades posibles para nosotros. Hacer conocer los problemas de la realidad a superar sería una actividad profesional fundamental para crear voluntad de cambio. El trabajo educativo y comunicacional con lo comunitario sí se admitía como un soporte complementario, pero como eco de las políticas comunicacionales públicas, desde una perspectiva de difusión. Y las identidades sociales y culturales de países "subdesarrollados" son interpretadas como características a superar, sin darle una mayor atención al significado de lo construido. (Alfaro, 2006: p 28-29)

Este nuevo modelo de relacionar comunicación y desarrollo es denominado por Beltrán (1993) como *comunicación de desarrollo*.

En este contexto de "cambio social" la UNESCO prestó su apoyo al gobierno ecuatoriano para fundar el *Centro Internacional de Estudios Superiores de Periodismo para América Latina* (CIESPAL), que se concretó en octubre de 1959. CIESPAL orientó la formación académica de las escuelas latinoamericanas con contenidos de expertos norteamericanos y europeos de la UNESCO. "El CIESPAL se convirtió pronto en el centro de comunicación más conocido e influyente de la región, abrazó la causa de la comunicación para el desarrollo y amplió el espectro de sus servicios" (Beltrán, 1993, p. 6); CIESPAL respondía a las expectativas del desarrollismo, con una apropiación muy notable de los modelos foráneos (Cortés, 2009).

En la década de los setenta el modelo de *comunicación de desarrollo* estaba presente en todos los programas de desarrollo de las entidades estatales y profesionales del periodismo compartían tareas con ingenieros agrónomos y médicos. Las investigaciones del MIT y de Universidad de Stanford generaron un profundo optimismo sobre el papel que la comunicación desempeñaría en un proceso de desarrollo. El doctor Wilbur Schramm, publicó en 1964 un libro que pronto se convertiría en la biblia universal de la comunicación para el desarrollo. Beltrán (1993) describe este ambiente de las agencias oficiales de desarrollo como un credo de la burocracia del desarrollo.

> Por medio de estas obras fundamentales se difundió por todo el mundo la creencia en que los medios masivos de comunicación eran capaces de contribuir a que el Tercer Mundo lograra en pocas décadas lo que Occidente había hecho en siglos: evolucionar de un tradicionalismo atrasado a una próspera modernidad. En poco tiempo este credo llegó a ser abrazado de todo corazón por numerosos especialistas latinoamericanos en comunicación para el desarrollo. Su fe en la excelencia de los medios masivos de comunicación como agentes de cambio sería confirmada hacia fines de la década de los 60, cuando la teoría de Everett Rogers sobre la difusión de innovaciones llegó a sus tierras. Varios de aquellos especialistas parecieron percibir entonces su oficio como una suerte de muy eficiente disciplina de "ingeniería social",

> dotada acaso de poderes casi mágicos para persuadir a las masas atrasadas de que se modernizaran. (p.5)

Este modelo se extendió rápidamente sustituyendo en gran medida a las prácticas de "extensión agrícola" y "educación radiofónica". El tomar en cuenta al pueblo da paso a la denominada comunicación popular, nombre con el que se identificaron numerosas radios en Latinoamérica y con el que se autodenominaron como "radio popular". "La comunicación popular y comunitaria en América Latina surge en la década de los sesenta como una respuesta de matriz propia a los proyectos de comunicación para el desarrollo, impulsados por los Estados Unidos en su estrategia de Alianza para el Progreso" (James, 2013, p.150).

Jesús Martín Barbero con trabajos de otros investigadores latinoamericanos (Néstor García Canclini, Luis Ramiro Beltrán, Guillermo Orozco, Orlando Fals Borda, Alfonso Gumucio) conceptualizó la comunicación popular desde la cultura popular. Comienza un largo camino por la democratización de la comunicación desde la academia, no desde el activismo político de izquierda tan dinámico y vigente contra toda acción que tenía apoyo norteamericano o solamente indicios de tenerla. "Ellos llegaron a constituir un influyente movimiento reformista amplio y diverso, no una organización de conspiración comunista internacional. Si hubo detrás de algunos de ellos alguna agrupación, ella fue en no pocos casos la Iglesia Católica" (Beltrán, 1993, p.18).

A esta democratización de la comunicación desde lo popular contribuyen tres corrientes ideológicas que, naciendo en diversos contextos, tienen un tronco común de cambio social: la "Teoría de la Dependencia", que tuvo entre sus líderes: a Fernando Henrique Cardoso, la "Teología de la Liberación" de Gustavo Gutiérrez y la "Pedagogía del Oprimido" de Paulo Freire. Estas corrientes de pensamiento crearon un movimiento crítico cuyas respuestas a las preguntas motivadoras[5], que se propusieron más arriba, obligaban a replantear el quehacer radiofónico desde una nueva conceptualización del desarrollo. João Bosco Pinto, Antonio Pasquali, Juan Díaz Bordenave, Luis Ramiro Beltrán y Mario Kaplún son algunos de los que "generaron propuestas originales que influirían en toda la historia posterior de los estudios de comunicación, no solo en América Latina sino en el resto del mundo" (Cortés, 2009, p. 13). Su comprensión alcanzó un prestigio suficiente como para influir en los foros de discusión de algunos organismos internacionales como la UNESCO.

Los primeros resultados de este movimiento se evidenciaron en las críticas al modelo que Beltrán (1993) llama comunicación de desarrollo; se le cambia el nombre para denominarla: **comunicación de dependencia**. La relación comunicación-desarrollo se había convertido en una realidad diferente a la de sus componentes, pero el cambio de contenido de uno de ellos arrastraba en la misma dirección al otro componente de la relación. La nueva visión de la teoría de la dependencia explica el subdesarrollo por la vinculación de los países del tercer mundo con la economía mundial y apunta a que el cambio hay que hacerlo en estas relaciones, que se repiten al interior de las sociedades nacionales como relaciones de explotación; esta visión crítica a la comunicación de desarrollo por ser el instrumento para difundir la ideología

[5] En el numeral 2.2. Las ideologías de la posguerra en la vinculación comunicación-desarrollo.

capitalista y justificar la desigualdad inequitativa y las relaciones de explotación; de ahí el identificarla como comunicación de dependencia.

El movimiento generado logró que los gobiernos incorporaran políticas nacionales de comunicación y que se comience a hablar de un nuevo orden internacional de la información. El debate suscitado llegó a la UNESCO y como resultado de ello se crea la Comisión McBride, que presentó en 1980 su informe final a la Asamblea General de dicho organismo. Este documento acoge con términos de consenso el pensamiento renovador que impulsa a la comunicación como herramienta de democracia y desarrollo. Pero "no hubo gobierno alguno que robusteciera y refinara sus propios medios de comunicación para ponerlos al servicio del desarrollo" (Beltrán, 2002, p. 7).

El camino ya estaba abierto y de la crítica a la comunicación de dependencia se pasó a un fructífero pensamiento generador de dos corrientes de investigación "situadas una, en la visión macrosocial, donde el modelo de "comunicación y desarrollo" dio paso a las Políticas Nacionales de Comunicación; y otra, en la visión microsocial, a medida que el modelo difusionista fue siendo sustituido por las teorías y prácticas de comunicación alternativa, que aportaban un modelo autogestionario y participativo" (Cortés, 2009, p.13).

2.4.3. Comunicación alternativa

A pesar de que la mayoría de los gobiernos del mundo no hicieron nada para aplicar la propuesta del Nuevo Orden de la Información y Comunicación (NOMIC), creado por el Movimiento de los Países No Alineados en 1976, ni para incorporar las recomendaciones de la Comisión MacBride aprobadas por la Conferencia General de la UNESCO en Belgrado en 1980, comunicólogos latinoamericanos[6], hicieron importantes aportes a un nuevo modelo de *comunicación alternativa* que tuvieron gran repercusión en la Iglesia Católica a la sazón claramente comprometida con el cambio estructural para viabilizar la "opción por los pobres".

En la perspectiva del desarrollo como proceso de cambio que aparece en los ochenta, se parte del reconocimiento del crecimiento de la pobreza y la desigualdad por lo que se plantean transformaciones estructurales más profundas y políticas de desarrollo global; aquí el Estado sería el ente planificador y orientador para esta transformación sistémica. Esta mirada supone revalorar las identidades nacionales y los capitales sociales que surgían después de las dictaduras de los sesenta y setenta.

Comunicación-desarrollo se leería ahora desde la "opción por los pobres" con posiciones definidas por la crítica al desarrollo como progreso económico y la liberación como acción del pobre para lograr dignidad y protagonismo colectivo en la construcción de una nueva sociedad. Este movimiento por el cambio, Alfaro (2006), lo expresa así:

> El impulso simbólico del desarrollo había que hacerlo visible en el ámbito masivo. Fue una invitación amplia a la participación de un cambio en el ordenamiento estructural de la sociedad desde el estado movilizador y el papel participativo de la comunidad. …

[6]Algunos citados por Beltrán (2002): Reyes Matta (1980); UNDA-AL (1982); González Manet (1990); Roncagliolo (1982 y 1990); Grooscors (1990); Pasquali (1990); Alfaro Moreno (1990); Esteinou Madrid (1992).

> Sin embargo, eran los medios públicos los responsables, en la medida que el conductor del desarrollo era el Estado y los medios masivos en esa época eran menos influyentes, no tomándoselos en cuenta. … Se usó la radio con programas específicos, incluso programas de televisión, producción de materiales, entre otras metodologías. El peso de una comunicación para educar y para convencer era evidente, sin mucho detallamiento estratégico." (pp. 29-32)

Rogers (1989), citado por Obregón (2009) dice que esta nueva forma de hacer comunicación para el cambio social es como un "proceso participativo de cambio social con la intención de generar avances sociales y materiales (incluyendo mayor equidad, libertad y otros valores cualitativos) para la mayoría de la gente a través de un mayor control del entorno por parte de las comunidades" (p. 4). Esta definición curiosamente proviene de uno de los impulsores del modelo difusionista, al que hemos denominado *comunicación de apoyo al desarrollo;* el carácter humanista del modelo se manifiesta en sus preocupaciones por las necesidades de la población. Rogers (1989), en líneas generales, dice que el desarrollo debe "estar basado en necesidades locales, responder a procesos endógenos, promover la participación a todos los niveles, promover la autodeterminación, promover igualdad y acceso, considerar normas, valores y cultura en forma adecuada" (Obregón, 2009, pp. 4-5).

En esta nueva coyuntura la comunicación acogió los intereses del actor social del cambio, se puso del lado del desarrollo, y creó programas en los que la palabra definitoria en el análisis de los problemas era **concientización.** La toma de conciencia sobre la realidad y sus desigualdades era un aspecto clave a descubrir y promover, porque desde allí surgiría el compromiso. Idea que calzó con algunas experiencias innovadoras de comunicación alternativa en el campo más directo de relación con la población: teatro, títeres, dibujos, talleres usando materiales comunicativos; muchos de los cuales se tomaron de los avances más bien pedagógicos practicados en Brasil en la perspectiva de Paulo Freire. La comunicación crítica sobre la realidad entra en relación con la educación y asume las tesis de la *pedagogía liberadora* basada en la expresión de un pueblo participante en su propio proceso de autoeducación.

Al consolidar el vínculo de la comunicación con el cambio social se crean condiciones para espacios de empoderamiento, impulsar toma de decisiones consensuadas y planificar desde las necesidades de la población. La vía "emisor-receptor" se hace doble e interactiva cerrando el ciclo de ida y vuelta. Obregón (2009) habla de técnicas para motivar la participación de la población*:* "Se ha definido al enfoque participativo como el empleo sistemático de canales y técnicas de comunicación para incrementar la participación de la gente en su propio desarrollo" (p.5).

Esta expansión democrática y equilibrada para que la gente acceda a la comunicación de los medios masivos para producir mensajes sobre su bienestar material, asegurar el gobierno democrático de las mayorías y crear condiciones de justica social, ha abierto lo que denominamos como relación comunicación-desarrollo a múltiples experiencias que pueden aglutinarse con la denominación común de ***comunicación alternativa para el desarrollo***. Las innumerables experiencias creadas en América Latina se dan en espacios nuevos de contextos comunitarios, tanto rurales como urbanos. Para Gumucio (2012):

> Dichas experiencias se desarrollaron sin que existiera un modelo comunicacional previamente diseñado o puesto a prueba. Es más, la teoría comunicacional sobre estas experiencias comenzó a elaborarse mucho más tarde. De ahí que durante muchos años, y aún hoy, se utilizan nombres diversos para aludir a esas experiencias: comunicación popular, horizontal, dialógica, alternativa, participativa, endógena, etc. De alguna manera, todas participan de los mismos elementos y son parte del concepto más amplio de la comunicación para el cambio social. (p.35)

Muchas de las acciones de comunicación alternativa nacieron con la movilización social posterior a las dictaduras y se abanderaron de los movimientos culturales de los pueblos indígenas y de las expresiones de sus identidades. Como resultado de ello desarrollaron determinadas características que las hacían distintas a las propuestas de comunicación para el desarrollo creadas desde el sistema imperante; para Gumucio (2012) "se cuestiona el concepto de un desarrollo que no cuente con la participación de los sectores directamente afectados, y promueve una comunicación que haga efectiva la participación comunitaria, particularmente de los sectores más pobres y aislados" (p. 35); desde las emisoras de la Iglesia se opta por valorar el conocimiento local, respetar las tradiciones, fortalecer la organización social, y formar la Iglesia Indígena[7]; las organizaciones que trabajan en el área rural valoran la acción de este modelo de comunicación por conseguir en la interacción comunicativa que la población cuente con un interlocutor válido y representativo; desde la Academia se resalta la capacidad de esta forma de hacer comunicación para crear técnicas de comunicación y producir materiales apropiados para el contexto cultural de cada programa.

En todas las propuestas de comunicación alternativa para el desarrollo es determinante para su sostenibilidad "el sentido de apropiación que debe entenderse como un modo de desarrollar la capacidad propia, comunitaria y colectiva, de adoptar la comunicación y sus medios como un proceso coadyuvante de las luchas sociales" (Gumucio, 2012, p. 36). No se propone la propiedad de los medios pero sí se afirma que es cuestión central asegurar la independencia de la comunicación alternativa con respecto a fuerzas no involucradas ni identificadas con los intereses de la población.

En la mirada del desarrollo humano que aparece en los 90 se sostiene que la persona no sólo es actor del desarrollo, entendido como proceso, sino que es la finalidad del mismo. Se busca la creación de mejores condiciones de vida para las personas, ampliando sus oportunidades para ejercer sus derechos, incrementar sus capacidades y vivir mejor, lo cual implica la superación de inequidades o discriminaciones existentes, como la pobreza entre otras amenazas y garantizar una convivencia digna y solidaria entre los seres humanos. "Aquí la comunicación apela al protagonismo de cada persona en la construcción de resultados, pero al mismo tiempo se valoriza la acción colectiva, con lo cual, esta comunicación requiere de solidaridades, movilización comunitaria y se abre a la posibilidad de construir diálogos,

[7]Propuesta de Mons. Leonidas Proaño, Obispo de Riobamba (1954-1985), que se convirtió por muchos años en el eje comunicacional de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE). Iglesia Indígena es una expresión que valora la comunidad católica indígena en forma similar a otros términos como Iglesia Española, además habla de la opción por inculturar el Evangelio e incorporar signo indígenas a la vida de la iglesia local, como idioma, folklor, vestimenta y especialmente incluir en la Pastoral a agentes indígenas de pastoral: catequistas, ministros laicos, diáconos, consejeros diocesanos…

saberes, aprendizajes comunicativos y tejido social" (Alfaro, 2006, p. 34). Desde la nueva visión neoliberal del Estado este modelo de comunicación-desarrollo se dibujó como fundamentalista, anti-estatal y orientado a construir ilusiones en torno al desarrollo liberador (Alfaro, 2006).

2.5. Hacia nuevos modelos de comunicación-desarrollo

En seis décadas de definir relaciones entre comunicación y desarrollo no solo se ha llegado al consenso social de poner la comunicación al servicio del desarrollo sino a considerar que este ámbito es ya una ciencia en sí necesaria para mejorar la vida de los pobres y lograr transformar la realidad. Diríamos que si el comercio ha desarrollado la publicidad a niveles de ciencia clave en el mercado global, sin marketing no hay ventas, en la planificación del desarrollo l**a comunicación social debe ser eje transversal en todas las etapas del proyecto**.

Los antecedentes de esta relación la presentan como direccionada por el enfoque económico, en una primera etapa de los años 50, para evolucionar en la segunda a planteamientos más amplios que incorporan los intereses socio-económicos de la población, característica ésta de los años 60; la insatisfacción por los resultados de los proyectos regionales de desarrollo lleva a dar un salto cualitativo en los años 70, pasando a un modelo de relación integral con énfasis en lo político. "Sin embargo, no hay necesariamente puntos de corte tajantes entre ellas, pues su vigencia resulta en ciertos casos simultánea. Y algunas nuevas variantes de conceptualización han venido surgiendo desde los años 80 pero mayormente en los del 90" (Beltrán, 1993, p. 6).

Tabla I-1. Modelos históricos de la relación: comunicación/desarrollo

MODELO	PARADIGMA	CARACTE-RÍSTICAS	CENTROS OPERATIVOS	MOMENTO HISTÓRICO	AUTORES TEÓRICOS
Comunicación de **apoyo** al desarrollo DOS VISIONES	Difusionista Moderni-zación	Económico Productivo Exportar tecnología	Alianza para el Progreso Emisoras mineras de Bolivia ACPO	1950 – 1960	Daniel Lener Joaquín Salcedo
	Planificación Información	Educación radiofónica Necesidades Básicas Difusión de Innovación	Escuelas Radiofónicas Radios privadas locales	1960 - 1970	Evertt Rogers Ithiel de Sola Pool Wilbur Schramm
Comunicación **de** desarrollo	Prosperidad Voluntad colectiva favorable al desarrollo Teoría de la dependencia	Economía social de mercado Difusión de Innovación Ingeniería social	Radios Populares CIESPAL	1965 - 1985	Wilbur Schramm Jesús Martín Barbero Alfonso Gumucio Fernando Herique Cardoso
Comunicación *alternativa* **para** el desarrollo	Participativa Opción por los pobres	Transfor-mación estructrural Opción política	Radios de la Pastoral Social de la Iglesia	1970-2…	Luis Ramiro Beltrán Reyes Matta Alfaro Moreno

Fuente: Elaboración propia.

Este proceso se ha dado en sociedades donde la comunicación de los medios de masas ha estado en manos privadas con el carácter de empresa y los medios para el desarrollo, generalmente radios, respondían a instituciones religiosas y organizaciones populares. Se debe reconocer que la comunicación social de carácter comercial no ha visto en este *modelo de comunicación con participación de la organización comunitaria* una propuesta que convoque audiencia, sin embargo sí ha asumido cierto estilo popular, especialmente aquellos medios con audiencia rural y de sectores periféricos urbanos. Sin embargo, queda el sentir de que el término *alternativo* corre el riesgo de ser entendido como algo restrictivo y minoritario solo para grupos iniciados, lo que limitaría enormemente el objetivo inicial de ser herramienta eficaz de desarrollo y cambio social. Las nuevas tecnologías de la información ofrecen nuevas posibilidades para hacer más eficaz la participación y potenciar lo interactivo en la comunicación social.

En el escenario de la comunicación comercial y del uso de las TICs, la comunicación alternativa para el desarrollo encuentra nuevos caminos por explorar. Será un avance que reducirá el escepticismo de quienes escuchan los discursos de sus promotores como cuestiones teóricas con gran dosis de romanticismo y proyección política utópica. Ya no será necesario hablar de comunicación alternativa como algo distinto a lo común sino de *comunicación apropiada* como interacción con la población actora de desarrollo local endógeno.

3 CONTEXTO HISTÓRICO DE LA COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO EN LA SIERRA ECUATORIANA

Se presentan aquí algunos elementos necesarios para ubicar contextualmente la experiencia que posteriormente se analiza del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo de Radio Mensaje en el cantón Cayambe. Se hace referencia a las propuestas de desarrollo desde el Estado y a aquellas que crean diferencias y terminan siendo críticas planteando otra visión del desarrollo. En estas intervenciones de la sociedad civil y de las iglesias aparece la práctica de una comunicación, mayoritariamente radiofónica, que se comienza a identificar con la corriente latinoamericana de la "comunicación para el desarrollo" y que incide en una nueva visión del desarrollo local. La intencionalidad de este apartado es proporcionar los elementos que construyen el modelo de Desarrollo Humano con el que se identifican numerosas instituciones que gestionan proyectos de desarrollo en comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana.

3.1. La modernización del campo desde el Estado

La década de los 60 encuentra a Ecuador sin respuestas propias para el desarrollo rural. La Revolución Cubana cambió el escenario y la reflexión creó distancias ideológicas de grupos y marcó prácticas excluyentes. Para muchos académicos la revolución era armada y el desarrollo distraía a los campesinos del objetivo central, la tenencia de la tierra y el modo de explotación presentaban un cuadro que cumplía todas las condiciones prerrevolucionarias (Larrea, 1998).

Las dictaduras militares eran una respuesta lógica del sistema vigente ante la nueva coyuntura descrita. Era necesario buscar nuevos protagonistas políticos capaces de eliminar el poder terrateniente, controlar la efervescencia castrista y vender la palabra mágica de Reforma Agraria[8] a las masas populares de una América Latina en constante búsqueda de su progreso. La experiencia ecuatoriana de las dictaduras militares[9] de este período fue de las menos traumáticas en América Latina. Se puede decir que en algunos momentos fueron hasta

[8] En el Ecuador el proceso de Reforma Agraria abarca un período de 30 años, tiempo en el que se expiden tres leyes: Ley de Reforma Agria y Colonización de 1964, Ley de Reforma Agria de 1973, Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario 1979. Autores como Gondard, P., & Mazurek, Manuel Chiriboga y Fausto Jordán analizan el proceso.

[9] Junta Militar de Gobierno 1963-1966; Junta Militar Gobierno del General Rodríguez Lara 1972-1976; Consejo Superior de Gobierno 1976-1979. Las leyes agrarias fundamentales han sido dictadas en estos tres Gobiernos: Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964); Ley de Reforma Agraria (1973); Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario (1979).

populares. Sus reformas, si bien tibias, fueron acogidas con cierto entusiasmo por la izquierda política que tuvo algún protagonismo en los procesos de reforma agraria, ya sea por vía legal o por la toma de tierras a través de la organización campesina (Dos Santos, 1998).

La Junta Militar de 1963 ve en la Reforma Agraria el camino hacia la modernidad, la atención a las necesidades de la población se dejó a la cooperación para el desarrollo que, al momento, se identificaba con donaciones de Alianza para el Progreso. Al calor de este largo y no transformador proceso de Reforma Agraria fueron apareciendo instituciones públicas y privadas que intervinieron en el área rural sobre aspectos de la producción, salud, educación e infraestructura.

En el proceso de reforma agraria, el Estado asume el desarrollo rural con un marcado institucionalismo que pone en manos de la burocracia el poder para alcanzar el equilibrio social a través de la razón técnica (Cazorla, et al., 2004). Son los técnicos del Estado quienes definen qué hacer y dónde hacer para lograr que el campo ecuatoriano funcione con las reglas del mercado y sea el que provea de bienes a los mercados locales de los cantones y de éstos a las ciudades en crecimiento. El planificador es el Estado que asume "el papel protagonista tanto del pensamiento como de la acción sin que medie un proceso de comunicación con la población" (Cazorla, et al., 2004). Pero además, la base social de Ecuador refleja lo que constataron los investigadores estadounidenses Jan L. Flora y Cornelia Butler Flora como el mayor limitante para que la burocracia estatal considere necesaria la comunicación con la población:

> La exclusión social constituye un problema de envergadura [...] Los sectores sociales, políticos y económicos dominantes siguen aplicando a los grupos indígenas, raciales y culturales subordinados, […] políticas de exclusión económica, político-institucional y sociocultural que interactúan y se refuerzan entre sí. El resultado neto es el mantenimiento y, en algunos casos, el agravamiento de las situaciones de pobreza y desigualdad (Atria, et al., 2003).

La década de los 80 tenía como horizonte el fervor del desarrollo rural. Desde el aparato del Estado se destinaron recursos considerables a través de la Secretaria de Desarrollo Rural Integral (SEDRI) y el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), instituciones que planificaban y ejecutaban programas locales de desarrollo integral (Prats, 2001).

El afán productivista de la presencia del Estado en las zonas marginales del agro ecuatoriano quedó evidenciado en el documento preparado para la Reunión Anual del Programa de Desarrollo Rural del IICA-Lima, Febrero 21-25 de 1983, cuando, al hablar del sector marginado, dice: "[…] el sector agropecuario será estratégico para el abastecimiento de alimentos de consumo interno, como fuente de empleo masivo en la generación de excedentes para el gasto público" (Londoño, 1983). La planificación desde arriba era manifiesta en el análisis de la demanda de alimentos para el consumo masivo donde no aparecía por ningún lado el productor al que se le encargaba la tarea; caso extremo es su referencia al trigo, cultivo ajeno a las comunidades indígenas quienes tendrían la tarea de cubrir una demanda que se doblaría sustituyendo a la importación que de la gramínea hacía el país.

Este modelo hace de la planificación, diseñada y dirigida por los técnicos de la SEDRI, lo que Tugwell llama serie de actuaciones formuladas aplicando la racionalidad (Cazorla, et al., 2004). En esta rígida planificación de arriba-abajo no había consideración para la población involucrada. Las señales de peligro estaban dadas. A esta planificación con fe ciega en las intervenciones de expertos técnicos, se necesitaba encontrar caminos basados en la experiencia social que apuntaran a transformar la sociedad con cambios graduados acordes con la concepción de vida de la población local (Cazorla, et al., 2004).

La Reforma Agraria, en sus tres versiones -Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964); Ley de Reforma Agraria (1973); Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario (1979)- así como las respuestas políticas y los programas de ajuste de esos años apuntaban a la modificación radical del campo ecuatoriano. El Plan Nacional de Desarrollo 1980-84 introdujo principios filosóficos que definieron al desarrollo como humanista y participativo, que situaba al ser humano como el fin de toda organización económica, social, política y cultural de la sociedad. Sin embargo, la finalidad de esta filosofía humanista era expandir la producción y posibilitar el acceso de la población campesina a los beneficios del desarrollo nacional. Desarrollo nacional que ya estaba definido y al que los marginados debían integrarse para tener futuro (Londoño, 1983).

La modernización del campo estaba direccionada en cuatro dimensiones (Londoño, 1983):

1.- La creación de una base económica.

2.- El fortalecimiento de las bases organizativas de la población.

3.- La satisfacción de las necesidades básicas.

4.- La planificación de los asentamientos humanos.

Esta propuesta de proyecto moderno que se presentaba como esperanza para el campo ecuatoriano estaba lejos de entender la participación como la “lógica de la acción colectiva” de la que habla Cernea, citado por Cazorla (2004), y de basar la planificación en la auto-organización; no en la formación de la organización desde el proyecto y para la ejecución del proyecto, sino para crear las condiciones de que la gente actúe en el proyecto, lo que para John Friedmann se constituye en base al “aprendizaje social” (Cazorla, et al., 2004).

Los proyectos regionales de la SEDRI coinciden en los planteamientos del “proyecto moderno” cuyos valores dominantes se caracterizan por:

1.- Cuantitivismo. Dimensión de la exactitud, visibilizada en múltiples cuadros estadísticos, proyecciones, y resultados esperados. La relación sociedad-naturaleza, clave en la producción agropecuaria, no es expresada en esta planificación cuantitativa (Chiriboga, 1988)

2.- Planificación de arriba-abajo. (Cazorla, de los Ríos, Salvo 2013) recogen el pensamiento de Schumacher (1976): En esta época "moderna", donde la planificación es vista como algo que es inseparable del poder expresado en la racionalidad científica y proyectista de los técnicos del Estado.

3.- La relación campo-ciudad es unidireccional y en función de la ciudad. Sharp & Smith (2003), citado por (Cazorla, et al., 2013), precisa que las interacciones urbano-rurales fueron

marcadas simplemente por la necesidad de abastecer a la ciudad. La movilización poblacional del campo a la ciudad fue más significativa en esa época.

4.- Desarrollo como crecimiento permanente. No se hace referencia a límites, promociona el mercado definido por el consumo más que por las necesidades humanas; la población comienza a asumir como necesidad real lo que el mercado ofrece (Cazorla, et al., 2013).

En las manifestaciones protagonizadas por los Pueblos Indígenas Ecuatorianos, con motivo de los 500 años del Descubrimiento, el reclamo al Estado denunciaba un desarrollo que no disminuye la pobreza y cuya planificación desde los organismos del Estado termina en un desarrollo distorsionado, desigual y desequilibrado (Midgley, 2014). La desigualdad entre individuos y grupos se mantenía en niveles altos, crecía el clientelismo autoritario, el Estado no lograba crear un espacio para que el capital social se desarrollase más allá de las divisiones sociales y se lograse el beneficio colectivo (Atria, et al., 2003).

Las propuestas piloto del Estado para el desarrollo rural ejecutadas por la SEDRI y el FODERUMA ya no funcionaban en mitad de la última década de siglo, casi 20 años de desarrollo rural desde el Estado no habían logrado incorporar al desarrollo el "capital social" que "[…] fomenta la integración y la cooperación en la comunidad, y tiene implicaciones directas en la práctica del desarrollo comunitario, particularmente en comunidades marcadas por la pobreza" (Midgley, 2014, p. 125). El capital social constituye el entorno positivo para el desarrollo endógeno; pero a pesar de haberse obtenido logros en la producción, infraestructura, la prestación de servicios y, en algunos territorios, hasta en la organización socio política, no había conseguido que la población se constituyera en el verdadero capital social del desarrollo. La modernización seguía siendo un modelo para responder al crecimiento económico y a la necesaria inserción en el mercado global. Esta propuesta de modernización terminó desacreditándose y sin futuro.

> […] cuando a fines de los años noventa, el manejo fraudulento del dinero de los depositantes por parte de los bancos de Ecuador precipitó una crisis que culminó con el congelamiento de los depósitos. El Estado ecuatoriano, en el que también había cierto grado de corrupción, no tuvo la voluntad necesaria para imponerse a los directivos de los bancos o asegurar que los depositantes recuperaran sus ahorros. (Atria, et al., 2003, p. 558)

Sin embargo, la experiencia de los programas de la SEDERI y del FODERUMA permitieron a muchos grupos excluidos, y a quienes confiaban en ellos, **ver en los sistemas de comunicación la herramienta para fortalecer sus lazos de identidad y hacer oír su voz en los ámbitos locales y nacionales.**

3.2. Otros actores en el desarrollo rural de comunidades indígenas andinas

En la década de los sesenta, antropólogos y misioneros norteamericanos de iglesias evangélicas y, ciertos sectores de la Iglesia Católica presentes en las comunidades indígenas, como las Misioneras de la Madre Laura, conocidas como "Lauritas", se involucran en proyectos de desarrollo de comunidades indígenas. Posteriormente lo hacen los técnicos de la Alianza para el Progreso.

Con los programas del "Punto Cuarto" se desarrollaron metodologías de acercamiento a las comunidades indígenas de la Sierra. La Misión Andina[10], fue un buen ejemplo del desarrollo de esa política que en la Sierra Central Ecuatoriana contó con el apoyo de pastores evangélicos y de misioneros y misioneras católicos. Más adelante las misiones católicas en la Sierra Ecuatoriana ampliaron su presencia con fundaciones, radios y apoyo estratégico para la coordinación del Movimiento Indígena y sus organizaciones locales.

Ya las Iglesias Evangélicas habían consolidado su modelo de evangelización y desarrollo. En la década de los sesenta, a la que se hace referencia, la evangelización que HCJB[11], La Voz de los Andes, ya ofrecía en varios idiomas de los Pueblos Indígenas de Ecuador, es compartida con programas de salud elaborados con la visión norteamericana de comunicación de *apoyo al desarrollo*. El éxito impactó en numerosas comunidades indígenas católicas a las que el modelo de comunicación de HCJB motivó con una iglesia de servicios sociales. En 1978 se inaugura el Departamento de Desarrollo Comunitario de HCJB, que se extiende por todos los territorios indígenas y su propuesta de desarrollo atrae constantemente a nuevas comunidades.

Ante el crecimiento de las iglesias evangélicas en las comunidades indígenas de la Sierra, varias diócesis deciden apoyar a las Misioneras Lauritas para que participen en programas de la conocida Misión Andina, programa internacional iniciado en 1953 en pro de la población indígena (Bretón, 2001). Pero la Misión Andina no tuvo buena acogida en los estudiosos del campo ecuatoriano. Víctor Bretón recoge lo que de alguna manera era el sentir común entre sociólogos y pastoralistas, al referirse a la praxis de la Misión Andina: "La administración y principalmente la agro-burocracia local no aprendieron gran cosa de las sociedades indígenas y sobre las implicaciones de su modernización" (Bretón, 2001, p. 75). En igual sentido Martínez (1999 B) al referirse a la praxis de la Misión Andina, señala: "fallas del enfoque antropológico que no lograba entender las características principales de las comunidades indígenas…su propuesta de incorporar al campesino en la cultura nacional" (p. 352). Además desde varios sectores de Iglesia no se veía con buenos ojos a la Misión Andina por la presencia en ella de pastores evangélicos nacionales y norteamericanos.

[10] Misión Andina, un programa de desarrollo del gobierno nacional dirigido a las poblaciones indígenas, con la participación de varias agencias especializadas de las Naciones Unidas, coordinadas por la OIT (UNESCO, FAO, OMS, UNICEF, Junta de Asistencia de las Naciones Unidas, Administración de la Asistencia Técnica de las Naciones Unidas) (Bretón, 2001) que tenía por finalidad la incorporación de la población indígena a la comunidad nacional activa, ayudándole a mejorar sus condiciones laborales, económicas, sociales y culturales.

[11] Hoy Cristo Jesús Bendice

Con una línea totalmente civil y sin vínculos oficiales con las iglesias, pero sí reales, actuó con fuerza y recursos La Alianza para el Progreso como ejecutora de las políticas norteamericanas, a la que Martínez (2002) hace una crítica similar a la ya desprestigiada Misión Andina, por partir del supuesto que los problemas rurales se resolverían a través de programas diseñados a nivel nacional. Este modo de planificar para las zonas rurales definidas como subdesarrolladas era común tanto en Estados Unidos como en Europa, como reflexiona Ackoff en 1984, pues eran zonas consideradas incapaces de desarrollarse por sí mismas (Cazorla, et al., 2013).

Estas falencias de la Misión Andina y de la Alianza para el Progreso y su marcado sesgo protestante y norteamericano motivaron, en su momento, a una Iglesia Católica, ya cuestionada por el Concilio Vaticano II, a actuar en sus propios latifundios y a plantearse un nuevo modelo de evangelización (Jordán, 2003 y Chiriboga, 1988).

En los años ochenta la acción social de la Iglesia Católica en Ecuador estaba presente con numerosos programas de desarrollo en el área rural, especialmente en la provincias de Chimborazo, Bolívar, Tungurahua, Cotopaxi y Pichincha. Simultáneamente y como presencia evangelizadora las Diócesis logran recursos de la cooperación europea para financiar la puesta en marcha de emisoras: Radio Católica Nacional de 50 KVA[12] (Quito), Radio San Francisco de 50 KVA (Guayaquil), Radio Latacunga de 10 KVA (Latacunga), Radio Católica de 10 KVA (Cuenca). Todas incorporaban programas de apoyo a las acciones sociales que desde Cáritas Diocesanas y otras ONGs católicas se realizaban en el área rural, pero únicamente Radio Latacunga planificó su programación en kichwa como comunicación alternativa de "comunicación para el desarrollo". Este entusiasmo por el desarrollo es más notable en las emisoras que nacieron en un contexto de "alfabetización" en la década de los sesenta, como Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), Radio Federación Shuar y Escuelas Radiofónicas de Pichincha (también denominada Radio Mensaje).

Religiosos y seglares europeos y ecuatorianos formados en las ciencias sociales, desarrollaron prácticas acordes con criterios humanistas poniendo al hombre como referente para direccionar toda acción de producción y mejora de la infraestructura comunitaria. Era un grupo generacional de Mayo del 68[13] que de una u otra manera estaban influenciados por el movimiento social revolucionario lanzado por Herbert Marcurse[14] y que a mediados de los años setenta denunciaron el camino equivocado que estaba tomado la propuesta de desarrollo sin límites. La presencia de misioneros y voluntarios seglares trabajando con la población en programas locales de desarrollo era un signo importante del fracaso del modernismo propuesto en el "Punto Cuarto" y aplicado como modernización rural y producción industrial por el Estado; estos nuevos "agentes de cambio", formados en las

[12] KVA: potencia en kilovoltiamperio

[13] Se conoce como Mayo francés o Mayo del 68 a la cadena de protestas que se llevaron a cabo en Francia y, especialmente, en París durante los meses de mayo y junio de 1968. Esta serie de protestas fue iniciada por grupos estudiantiles de izquierda contrarios a la sociedad de consumo. Los sucesos de mayo y junio en Francia se encuadran dentro de una ola de protestas protagonizadas, principalmente, por sectores politizados de la juventud que recorrió el mundo durante 1968.

[14] (Berlín, 19 de julio de 1898 – Starnberg, Alemania, 29 de julio de 1979) filósofo y sociólogo judío de nacionalidad alemana y estadounidense, fue una de las principales figuras de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Fue además un referente teórico para los movimientos juveniles de protesta.

escuelas sociales europeas plantean un nuevo proceso de integración espacial-funcional para superar el planteamiento del subdesarrollo con una nueva "sensibilidad social" (Cazorla, 2006).

Las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) se hacen presentes en el campo ecuatoriano; en el ámbito de la Iglesia Católica se multiplican las ONGs locales, casi todas ellas vinculadas a ONGs europeas. Con las ONGs apareció un nuevo grupo de profesionales que se acercaban a la realidad con una nueva sensibilidad social y con técnicas de planificación y desarrollo de proyectos (Cazorla, 2006). Una nueva forma de hacer desarrollo se fue consolidando en diálogos, eventos e investigaciones de los llamados equipos interprofesionales. La Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA), el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) son centros animados por el compromiso cristiano que cumplen la doble misión de generar investigación en el mundo rural y ejecutar proyectos de desarrollo para reducir la pobreza.

Este compromiso por el cambio social, desde la práctica de campo y desde la investigación antropológica y social, llevaron a las organizaciones católicas de desarrollo al convencimiento de que las nuevas emisoras de la Iglesia Católica debían abrir su programación a un estilo participativo de comunicación para el desarrollo (UNDA AL, 1994).

La crítica al modelo productivista, falto de participación social y direccionado desde arriba en sus objetivos, y las prácticas sociales de desarrollo en las que participaba la población fueron oportunidad para que se desarrollasen modelos de gestión donde se expresaran el empoderamiento de las organizaciones locales y los grupos tradicionalmente excluidos, lo que Midgley llama "discriminación positiva" que "dirige los recursos y servicios a los grupos más necesitados en el marco de las políticas y programas universales" (Midgley, 2014, p. 33).

Con el crecimiento de la acción de estos actores en el campo de la comunicación-desarrollo surgían nuevas perspectivas que iban construyendo un nuevo paradigma del desarrollo.

3.3. El Desarrollo Humano

El humanismo es ágora para hombres y mujeres libres y con propuestas para mejorar las condiciones de vida de los seres humanos. El desarrollo es el contexto desde el que se crean nuevas condiciones de vida y se transforman otras. En la exposición que sigue se presenta el desarrollo como un contexto de vida de la población de un territorio, lo que implica también anotaciones sobre el desarrollo como resultado de las condiciones del mercado y de la economía global. En esta ágora humanista y pluralista, la convocación al desarrollo tiene diferentes fuentes motivadoras; lo que sigue habla de la fuerza de la opción religiosa y del compromiso de las ciencias sociales como visiones complementarias que tienen una misma finalidad: la felicidad del ser humano; para lograrla, esta investigación propone el modelo del Desarrollo Humano.

3.3.1. Desde la opción por los pobres

La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968, en el documento final número 1134 consagró la expresión "opción preferencial por los pobres". Esta clara y

profética opción preferencial y solidaria por los pobres cambió el signo de la pastoral social que se venía realizando en las parroquias eclesiásticas. Desde entonces "la opción por los pobres" es una expresión que llena documentos eclesiales y de las comunidades religiosas. La Congregación Salesiana no es la excepción.

La "opción por los pobres" llevó a la búsqueda de las herramientas científicas que favorecieran la optimización de recursos y trabajo de los agentes de pastoral; la planificación se incorporó al trabajo de iglesia, la evangelización se asumió en las presencias misioneras con enfoque de la Planificación Pastoral (Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 1997). La "Pedagogía del Oprimido" de Paulo Freire, aportó al proceso con "la participación activa". Planificación y participación pasaron a ser ámbitos transversales de la "opción por los pobres".

Los proyectos de desarrollo del Plan Nacional del Estado se constituyeron en oportunidades para incidir en el cambio de la realidad marginal de las comunidades indígenas. Varios agentes de pastoral aceptaron trabajar en programas oficiales, como FODERUMA y la Educación Intercultural Bilingüe.

En los encuentros de la Pastoral Indígena, a los que convocaba la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, era común encontrar formulaciones de objetivos generales de los programas sociales con elementos que hacían referencia a: reducir la pobreza, afrontar soluciones a las necesidades básicas, generar procesos de empoderamiento y autoestima, potenciar la identidad cultural y fortalecer los idiomas aborígenes; en la diversidad de acciones propuestas aparecían los valores motivadores de solidaridad, trabajo comunitario, cuidado del medio ambiente y dignidad de la mujer (Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 1997). A esta visión consensuada se la comenzó a llamar Desarrollo Humano[15], dentro de un proceso de cambio en el que las comunidades cristianas locales se movilizaban bajo los principios de solidaridad y corresponsabilidad para lograr una nueva comunidad liberada de la pobreza (Cazorla, et al., 2004). El concepto de Desarrollo Humano incluía los valores éticos de la condición humana desde dos ángulos diversos: la reivindicación ecológica y la importancia creciente del factor humano (Olvera, et al., 2011).

El Desarrollo Humano como praxis de la "opción por los pobres" sustentaba sus propuestas en la Constitución Gaudium et Spes del Concilio Vaticano II que Mons. Leonidas Proaño popularizó con la frase desarrollar-evangelizando y evangelizar-desarrollando. En este contexto de búsqueda de medios para concretar la opción preferencial por los pobres la radio apareció como imagen de la Iglesia Diocesana y, al mismo tiempo, gran animadora de los proyectos de desarrollo locales (Proaño, 1989).

Esta visión de la Pastoral determina un cambio en la forma de trabajar y afrontar los problemas de la pobreza y la marginalidad. El desarrollo como ciencia social es parte de los temas de estudio y reflexión pastoral. El quehacer de Iglesia pasa por el filtro de evangelizar-desarrollando y desarrollar-evangelizando. Hablar de Desarrollo Humano es diagnosticar la realidad y planificar propuestas para cambiarla.

[15] Max-Neef (2010) Desarrollo a escala humana. Ver en numeral 3.3

El Desarrollo Humano marca líneas de acción que no responden al análisis científico y racional de la planificación clásica y tecnócrata. El Desarrollo Humano no era un simple cambio de nombre del Desarrollo Rural Integral de la SEDRI, ni un cambio de oficinas por pasar del ámbito del Estado al ámbito de la Iglesia. El Desarrollo Humano era fruto de una manera de hacer y pensar la realidad de quienes habían tomado una opción a favor de los marginados. Para el técnico no confesional esta opción es la dimensión ético-social del desarrollo de la que habla Adolfo Cazorla, y para el cristiano comprometido es la dimensión imprescindible de su testimonio (Cazorla, 2006).

El modelo de Desarrollo Humano se va formando con los sentimientos de afecto, compasión, humanidad y ternura de profesionales que desarrollan un conocimiento histórico, social y cultural de las comunidades indígenas marginadas para buscar su bienestar y la dignidad humana. Esta actitud de opción ante la realidad de la pobreza en América Latina, es definida por el método Working With People como "sensibilidad social" del equipo técnico del proyecto de desarrollo (Cazorla, et al., 2013). Es desde la convivencia con la población, desde la búsqueda conjunta para encontrar solución a sus múltiples problemas de necesidades básicas no satisfechas que se va formando un conocimiento capaz de fortalecer las relaciones horizontales y recuperar confianza en su capacidad para transformar su propia realidad (Olvera, et al., 2011).

El empoderamiento de la población, alentado por la sensibilidad social de los técnicos y pastores conforman ese espacio físico, social y cultural que responde al concepto de desarrollo endógeno, como la capacidad de la comunidad indígena para asumir su futuro y definir las coordenadas de su desarrollo con su propia cultura y sus valores (Cazorla, 2006).

Esta nueva forma de hacer desarrollo rural lleva a las personas, en este caso técnicos y pastoralistas, a creer en el proyecto como herramienta para cambiar la realidad y a comprometerse asumiendo la responsabilidad de las acciones planificadas. Esta opción que implica una sensibilidad afectiva con el pobre es camino seguro para formular la planificación postmoderna de abajo-arriba en la que los pobres son los protagonistas.

Desde el ámbito de la investigación y planificación del desarrollo como desde los pensadores sociales se plantean ideas sobre el modelo de desarrollo en términos distintos a los de crecimiento económico que ha orientado los proyectos para reducir la pobreza desde la inserción de las economías marginales en la dinámica de la economía global. El cambio al que se ha hecho mención propone una práctica orientada por los valores de la persona y la naturaleza; los aportes que se presentan para un desarrollo distinto al que se ha impuesto desde los vencedores de la Segunda Guerra Mundial, están en esa línea.

Midgley (2014) ubica el término desarrollo en un ámbito amplio de ideas que justifican acciones e ideas enmarcadas en valores colectivos, cuando dice:

> […] el desarrollo social está aún poco definido y no se ha adoptado una definición estándar del término. Tampoco se ha creado ningún marco teórico coherente que englobe los diversos conceptos e ideas y las numerosas intervenciones prácticas asociadas al desarrollo social. Aunque hay grandes avances en la formulación de ideas conceptuales pertinentes, este ámbito de conocimiento se sigue viendo desde un

> punto de vista práctico, donde destacan mucho más los proyectos y programas concretos que la teoría. Pero las intervenciones prácticas reflejan no solo ideas teóricas sino valores y creencias acerca de cómo alcanzar metas sociales. (p. 13)

La *sociedad desarrollada* es conciencia ganada y patrimonio de los pueblos como modelo de sociedad perfecta a la que todos deben aspirar. En los imaginarios técnico y social influenciados por dicha premisa, todos tienen derecho al desarrollo (De Souza Silva, 2011).

El derecho al desarrollo como valor universal conlleva el derecho del pueblo a definir qué desarrollo quiere para promover el bienestar de la población con acciones que requieren intervenciones sociales y participación de la comunidad, y como dice Midgley (2014) es aquí donde se dan "los grandes desacuerdos que existen sobre estas (sus) características y sobre los principios teóricos en lo que se base el desarrollo social" (p. 231). El proceso de buscar sinergias en los desacuerdos lleva a priorizar la valoración de las *creencias ideológicas* y reconocer la diversidad en las estrategias utilizadas por los actores del *desarrollo con rostro humano.*

Se buscaba no una confrontación ideológica sino acciones transformadoras de la realidad de las poblaciones marginadas y del deterioro del ambiente.

Max-Neef, et al. (1988) presenta así su aporte:

> Este trabajo propone, como perspectiva que permita abrir nuevas líneas de acción, un Desarrollo a Escala Humana. Tal desarrollo se concentra y sustenta en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, en la generación de niveles crecientes de autodependencia y en la articulación orgánica de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, de los procesos globales con los comportamientos locales, de lo personal con lo social, de la planificación con la autonomía y de la sociedad civil con el Estado. (p. 12)

Las nuevas propuestas rompieron el concepto lineal de la vida que definía el desarrollo de los pueblos como un camino a seguir por todos para llegar al final donde se encuentran los países desarrollados, los otros eran países subdesarrollados que debían recorrer el mismo camino para llegar a la misma meta del mismo bienestar (Carpio, 2006).

Estas nuevas visiones llegaron a la legislación. La Constitución Política del Estado Ecuatoriano ya en 1998 reconocía esta autonomía de desarrollo a los Pueblos Indígenas en su Art. 84:

El Estado reconocerá y garantizará a los pueblos indígenas, de conformidad con esta Constitución y la ley, el respeto al orden público y a los derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

1. Mantener, *desarrollar* y fortalecer su *identidad y tradiciones* en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.

2. *Conservar la propiedad* imprescriptible de las *tierras comunitarias*, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.

3. A mantener la *posesión ancestral de las tierras comunitarias* y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.

4. *Participar en el uso, usufructo, administración* y conservación de los *recursos naturales* renovables que se hallen en sus tierras.

5. Ser *consultados sobre planes y programas* de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; *participar en los beneficios* que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen.

6. *Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural.*

7. *Conservar y desarrollar* sus *formas tradicionales* de *convivencia y organización social*, de generación y ejercicio de la autoridad.

8. A no ser desplazados, como pueblos, de sus tierras.

9. A la *propiedad intelectual colectiva* de sus conocimientos ancestrales; a su valoración, uso y desarrollo conforme a la ley.

10. Mantener, *desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico*.

11. Acceder a una educación de calidad. *Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe.*

12. A sus *sistemas*, *conocimientos* y *prácticas de medicina tradicional*, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.

13. Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y, a un adecuado financiamiento del Estado. Además del reconocimiento del derecho individual, *la importancia que tiene la inclusión* es el reconocimiento de los *pueblos y nacionalidades como sujetos colectivos del derecho, lo que representa un salto cualitativo en cuanto a nuestras reivindicaciones*.

La salida política ecuatoriana de la normatividad neoliberal apunta a recuperar los espacios tradicionales de las comunidades indígenas. El enfoque rompe el pasado centralizador y unitario para dar paso a la identidad y la participación comunitaria como fuerzas para el desarrollo. Es el camino por el que “el pueblo desafía, y en última instancia desmantela, las estructuras sociales que perpetúan la pobreza, la desigualdad y la opresión” (Midgley, 2014, p. 23).

Desde las oficinas del Estado Ecuatoriano, que planifican el desarrollo salen textos, no libres de abundancia literaria, que hablan de:

- Promover en la ruralidad - privilegiando a la agricultura familiar campesina - un intenso proceso de transformación y diversificación productiva, agropecuaria y no agropecuaria.

- Democratizar a la sociedad rural como requisito básico de la gobernanza política y ampliación de la ciudadanía, creando o fortaleciendo los espacios de diálogo, control, participación, interaprendizaje, innovación social y acceso a la información.
- Entender a la ruralidad ecuatoriana como una construcción social e histórica territorial que expresa configuraciones variables y dinámicas socioeconómicas heterogéneas.
- Mejorar continuamente la densidad y calidad de los tejidos sociales rurales, de fomentar el despliegue de alianzas estratégicas y las interacciones, para facilitar el despliegue de la asociatividad, cohesión, confianza, solidaridad, y la innovación social.
- Cuidar y proteger la diversidad de herencias culturales, saberes y buenas prácticas.
- Incorporar los derechos de la naturaleza y las consideraciones ambientales en las políticas y programas territoriales.
- Construir nuevas estructuras económicas, de promover y multiplicar nuevas formas de propiedad y producción rural.
- Darle un nuevo significado histórico a nuestra sociedad y economía rural, como el locus propicio para el despliegue de comunidades multiculturales creativas, productivas, reflexivas, innovadoras, libres de pobreza, capaces de articular sus recursos, saberes y prácticas productivas.
- Fortalecer los procesos de descentralización, las capacidades competenciales y de incidencia de los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GADs).
- Ampliar los mercados internos, pero también de intervenir con eficiencia y juicio en los desequilibrios de los mercados agrícolas.
- Ampliar el gasto público en I&D y de estimular los procesos de innovación social e experimentación local.
- Movilizar los recursos financieros en la ruralidad con visión estratégica, eficiencia y sentido transformador. (Jara, 2013 B, p. 23-24)

El Desarrollo Humano se explicita en la opción por las gentes -Trabajando con la gente, (Cazorla, et al., 2004)- en donde “conceptos tales como la concientización, el empoderamiento y el cambio social transformador se utilizan para desafiar a aquellos que usan su riqueza y poder para oprimir” (Midgley, 2014, p. 23).

En Ecuador el colectivo que más ha trabajado para que investigadores sociales y la misma Academia conceptualicen el “desarrollo humano” son los Pueblos Indígenas de la Sierra Ecuatoriana, quienes ofrecen a la sociedad la riqueza de su cosmovisión, sus valores comunitarios, sus sistemas productivos y de relación con el medio natural, y su sistema de vida. El “Buen Vivir” de la Constitución Ecuatoriana del 2008, al que dedica 28 artículos para

definir sus derechos y 67 más por regular el Régimen del Buen Vivir, término que se repite 18 veces en castellano y 3 veces en kichwa, en el texto constitucional, es el resultado de esa incidencia y presencia del mundo andino en la intelectualidad política ecuatoriana. Este hecho habla por sí mismo de que hay un cambio de perspectiva en el concepto de desarrollo pues el ser humano hace referencia y se entiende desde la cultura, desde su cosmovisión donde el buen vivir "no implica un estado de 'subdesarrollo a ser superado', ni a un estado de 'desarrollo a ser alcanzado', pues se refiere a otra filosofía de vida" (De Souza Silva, 2011, p. 86)

3.3.2. Como proceso de desarrollo para el beneficio de las personas

La desilusión producida por el desarrollo direccionado por la economía capitalista da pie a propuestas de desarrollo que priorizan la lucha política como señala John Friedmann, citado por Adolfo Cazorla (2006). Midgley (2014) denuncia la desigualdad en el desarrollo y comenta un artículo de Seers (1969) anotando que "el impresionante crecimiento económico experimentado por muchos países en desarrollo a partir de la Segunda Guerra Mundial no fue acompañado de una disminución efectiva de la pobreza" (p. 42). Ya antes, en 1961, Juan XXIII denunciaba en su encíclica Mater en Magistra:

> Pero, simultáneamente, cualquiera puede advertir que el gran incremento económico y social experimentado por un creciente número de naciones ha acentuado cada día más los evidentes desequilibrios que existe, primero entre la agricultura y la industria y los servicios generales; luego, entre zonas de diferente prosperidad económica en el interior de cada país, y, por último, en el plano mundial, entre los países de distinto desarrollo económico (p. 48).

Desde los organismos multilaterales, especialmente desde el Banco Mundial se diseñaba una nueva propuesta que ofrecía cambios; en torno a esta propuesta los movimientos sociales identificaban los propósitos planteados por el Banco Mundial con el término de "desarrollismo"; investigadores como Midgley (2014) hablan de desarrollo "distorsionado", "desigual" o "desequilibrado". Fals Borda (2013), en sus múltiples reuniones en las universidades de Colombia recogidas por los compiladores de sus intervenciones Herrera y López (2013), analiza la falta de interés por cambiar la realidad y denuncia que su aplicación la tornará más inhumana.

La decepción de los analistas ecuatorianos queda recogida en el siguiente texto de Martínez (2009):

> Ya no hay dudas, al menos en el contexto ecuatoriano, que luego de cerca de 40 años de experiencias de desarrollo rural, los resultados han sido muy magros, por decir lo menos. Si bien estos proyectos iban cambiando de nombre de acuerdo a la moda institucional impuesta desde fuera, los objetivos para los cuales fueron creados nunca se cumplieron, especialmente aquellos relacionados con la disminución de la pobreza, el mejoramiento de los ingresos y la mengua de la emigración, denegados tercamente por la realidad. Lo sorprendente es que estos proyectos fueron impulsados en contextos variopintos de política estatal: desde los años setenta en donde todavía era

> importante el rol del Estado, pasando por la década perdida y la implementación de políticas de ajuste hacia fines de los ochenta, hasta la aplicación de las recetas del Post-Consenso de Washington hacia fines de los noventa. Mirando hacia atrás, esto confirmaría la hipótesis de que finalmente fueron funcionales a las políticas diseñadas durante esas cuatro décadas para el desarrollo rural, pero que no lograron mayores éxitos ni siquiera desde el punto de vista estrictamente economicista (incremento del PIB) o productivista (incremento de la producción y productividad), peor desde una dimensión social y humana. (p. 27)

La realidad de la marginalidad seguía presente a pesar de los millonarios proyectos financiados por el BID y el Banco Mundial. Era necesario construir paradigmas, utopías, que superaran las propuestas oficiales del status quo, de arriba – abajo, o Reforma Social con un rol fuerte del Estado. Jara (2013 B) señala como causa del fracaso:

> Los modelos de gestión fueron formateados "desde arriba", centrándose en la oferta, sin la participación del sujeto, dependiendo de agendas y financiamientos externos focalizados en los agricultores calificados como "viables", con capacidad de integrarse al mercado, de la mano con programas asistencialistas diseñados para reducir desigualdades. (p. 6)

Al desarrollismo y a los procesos subversivos se contesta con un nuevo pensamiento que se construye con el conocimiento científico de la realidad y la acción transformadora de la misma realidad, cuya primera manifestación es la *resistencia* al desarrollismo (Chancoso, 2005). De la resistencia inicial surge como nuevo actor la población local con paradigmas transformadores. Ya no es solo el modelo de gestión del proyecto de desarrollo sino el enfoque del mismo desarrollo, el que estos nuevos actores ponen sobre la mesa de las políticas sociales como dice Orlando Fals Borda (Herrera y López, 2013).

Investigadores sociales del agro ecuatoriano, después de realizar una revisión de las políticas del desarrollismo y del neo-liberalismo y los impactos de las mismas para las economías campesinas de la Sierra Ecuatoriana, plantean cuestionamientos a las posiciones esgrimidas en el discurso de los defensores del modelo económico vigente y plantean como Larrea (1998) "*un conjunto de reflexiones exploratorias* en torno a los principales desafíos para el futuro del desarrollo rural y para la necesaria definición de propuestas de políticas alternativas para superar la exclusión y propiciar el fortalecimiento económico y político de las agriculturas familiares" (p. s.n.). Un numeroso grupo de científicos latinoamericanos, de Canadá y Suecia, después de analizar la situación concluyen:

> De lo dicho se desprende que nuestra situación dista mucho de ser coyuntural. De allí que resulta inevitable, en nuestra opinión, desplegar todos los esfuerzos posibles para diseñar *alternativas imaginativas pero viables*. Las condiciones de tal —o de tales— alternativas parecen bastante claras. Por una parte, si las dos concepciones económicas que han dominado el escenario latinoamericano no han logrado satisfacer las legítimas carencias de las mayorías latinoamericanas, una nueva concepción ha de orientarse primordialmente hacia la adecuada satisfacción de las necesidades humanas (Max-Neef, et al., 2010, p. 12).

Crece el convencimiento, también en el sector público ecuatoriano, de que es necesario replantear los enfoques y las políticas convencionales, estableciendo otro modelo de "desarrollo rural", con capacidad de liberar a la sociedad rural y campesina de la histórica posición subordinada, mejorar los niveles de productividad, crear diversificación productiva generadora de valor, en coherencia con los derechos de la naturaleza (Deruyttere, 1997). En foros y seminarios[16] se plantea la necesidad "de crear en el campo una cultura de innovación e integración social, de solidaridad y cohesión, de reconocimiento de la diversidad" (Jara, 2013 B, p. 9).

También en el pensamiento europeo está presente una crítica franca que recupera la tradición humanística de sus pueblos; crítica que vincula el desarrollo a la dignidad de la persona humana, a la lucha contra la pobreza, al cambio estructural y proclama la necesidad de asegurar la protección del medio ambiente en todas sus formas; es la recuperación de los valores éticos de la condición humana, superando una práctica del desarrollo marcado casi exclusivamente por la idea del crecimiento económico (Cazorla, 2006).

En **este desplazamiento del desarrollo como condición socioeconómica al desarrollo como condición de vida para toda persona**, se da un proceso de construcción social que apuesta a un necesario cambio de mentalidades que debe romper el determinismo de paradigmas como dice Edgar Morin (1999), citado por Jara (2013 B):

> Al determinismo de los paradigmas y modelos explicativos se asocia el determinismo de las convicciones y creencias que, cuando reinan en una sociedad, imponen a todos y a cada uno las fuerza imperativas de lo sagrado, la fuerza normalizadora del dogma, la fuerza prohibitiva del tabú. Las doctrinas e ideologías dominantes disponen igualmente de la fuerza imperativa que anuncia la evidencia a los convencidos y la fuerza coercitiva que suscita el miedo inhibidor en los otros. (p. 17)

Desde todos los ángulos del contexto ecuatoriano del desarrollo (políticos, religiosos, de la sociedad civil, de la academia, movimientos sociales, empresariales…) surgían críticas al "modelo de desarrollo"; **había coincidencia en el *deber ser* de un nuevo modelo con capacidad de liberar a la sociedad rural y campesina** de la histórica posición subordinada y mejorar los niveles de productividad, de crear diversificación productiva generadora de valor, en coherencia con los derechos de la naturaleza.

La propuesta de un desarrollo basado en las personas y en la mejora de su calidad de vida era tema de la Academia, sus aportes teóricos abrieron la discusión sobre el desarrollo a otros planteamientos centrados en las personas, no en las políticas sociales ni en los sistemas políticos; "se sumaban de esta manera a toda una corriente crítica con el economicismo dominante, de la que formaban parte destacadas figuras de la economía como Amartya Sen o de la filosofía política, como Rawls o Habermas, que estaban revisando los conceptos de justicia, equidad y cooperación social" (Max-Neef, et al., 2010, p.5). Nuevos temas y puntos de

[16] Con motivo de la conmemoración de los 500 años del Descubrimiento de América se multiplican los eventos, con temáticas de desarrollo y pueblos indígenas, en universidades (FLACSO, Universidad Andina, UPS), organismos de desarrollo y de Naciones Unidas, así como en las Asambleas de Pueblos Indígenas.

vista se incorporaban al debate sobre el "modelo de desarrollo" que debía ser asumido como política de Estado: a la dimensión económica del desarrollo se añaden las dimensiones sociales, culturales y de derechos políticos de los pueblos indígenas.

Esto implicaba un cambio estructural en las políticas del Estado para asumir un enfoque intersectorial e intercultural; la pobreza rural dejaba de ser vista como resultado del atraso tecnológico, incorrectas prácticas agrícolas y hasta de falta de interés de la población por mejorar, para ser visto en su realidad histórica de expoliación de tierras, sometimiento cultural y explotación laboral, como muestran la nuevos investigadores del agro ecuatoriano (Barsky, 1984; Chiriboga, 1988; Sánchez Parga, 1997; Martínez, 2002). Los dos decenios de desarrollo ofrecidos por la Naciones Unidas y los esfuerzos de los estados que crearon el primer momento de esperanza de desarrollo, que para Juan Pablo II, en 1981, "aparece en la actualidad muy lejana de la realidad" (Laborem Exerceus, 1981, núm. 2).

La realidad no va a cambiar si se espera que los cambios los hagan los mismos actores sociales de siempre, "el proceso para cambiarla empieza con el cambio de los actores sociales e institucionales que construyeron dicha realidad…" (De Souza Silva, 2011, p. 67). Un cierto desencanto de las *ideologías* que se presentaban como las fuerzas del cambio facilitaba el fortalecimiento de la objetividad en el análisis social que buscaba evidenciar las razones del cambio, el objeto que requiere el cambio, sus actores y beneficiaros, como lo propone De Souza Silva (2011) cuando critica el "voluntarismo" y "espontaneísmo" de numerosas intervenciones que buscaban el cambio con nuevas propuestas de desarrollo rural. Para De Souza Silva (2011) antes que la metodología del cambio está la racionalidad del cambio:

> […] sobre una iniciativa de cambio, la pregunta cómo se hace el cambio debe ser la última a hacerse. La secuencia apropiada sería: (i) ¿por qué (qué razones relevantes—externas e internas—hay para) cambiar?; (ii) ¿quiénes deberían ser los actores más beneficiados con el cambio, ya que éste no es neutral?; (iii) ¿qué cambiar (qué cambios son esenciales) para atender a dichas razones que justifican la iniciativa de cambio y para beneficiar a dichos actores relevantes?; (iv) ¿con quiénes hacer el cambio, para asegurar que los cambios realizados son los esenciales y no otros?; y, finalmente, (v) ¿cómo (bajo qué macro-estrategia) hacer el cambio? Y, igualmente importante, dichas preguntas deben ser construidas colectivamente, para construir tanto comprensión como compromiso—colectivos—con las consecuencias con las respuestas (p. 46).

La complejidad de las transformaciones en marcha, las múltiples variables culturales, las relaciones multidimensionales interdependientes que cambian los modos de vida de la población del territorio, nuevas generaciones con constante renovación de sus identidades, la fragmentación de los ciclos productivos y la globalidad del mercado, hacen que la tarea del desarrollo local se afronte con metodologías que incorporen a la población afectada y no afectada directamente y logren desarrollar capacidades locales para construir conocimiento a partir de la acción innovadora para dar respuesta a los problemas coyunturales y al necesario cambio estructural. Las respuestas a las preguntas se dan en el mismo proceso de cambio que genera el conocimiento-acción, que si bien es la última respuesta completa al cómo se hace, es la primera respuesta que genera el proceso: *el cambio se hace haciendo cambios.*

Pero los cambios, no traumáticos para la sociedad, aquellos que se descubren como necesarios en el **proceso de desarrollo,** condividen en el camino la dinámica de transformación con la dinámica de la conservación. "Hay modos de sentir, de pensar, de observar, de hacer que se conservan en el flujo del cambio, y que condicionan los sentires, los pensares, las percepciones y los haceres del presente en cambio" (Jara, 2012, p. 6). Estamos lejos de entender el cambio como anulación y negación de la realidad para construir de nuevo otra, además el cambio en el desarrollo humano no puede construirse sin su propia historia, el cambio transforma estructuralmente las relaciones históricas; y de nuevas relaciones emergen elementos que conservan y otros que son novedad. La encíclica de Pablo VI Populorum Progressio, en 1967, es determinante en su análisis cuando dice: "El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras" (núm. 32)

Los cambios producidos en las comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana por dos décadas de "desarrollismo" y una de "neo-liberalismo" han alterado relaciones comunitarias que el enfoque humanista incorporaba en sus propuestas de desarrollo centrado en la persona, no era un regreso era una propuesta nueva asentada en la historia. "La ruralidad que cambia siempre es y no es la misma, los pueblos se identifican con el ayer y con el hoy; en los territorios las cosas y las relaciones no son las mismas, y no volverán a ser las mismas aunque permanezcan raíces de identidad" (Jara, 2012, p.6).

En la experiencia que se investiga y se descubre una práctica comunicacional que logra transmitir a la población elementos para descubrir la permanencia en la transformación, donde el sentido del cambio es la primera fuerza del mismo cambio. Los valores de eficiencia, eficacia, y rentabilidad se construían en la colectividad con los de solidaridad, equidad e igualdad de oportunidades.

3.4. De la mano de las ciencias sociales

Las inquietudes provocadas por Medellín y el Concilio Vaticano II motivaron múltiples talleres y cursos de formación; antropólogos y cientistas sociales animaban un proceso de cambio al interior de la Iglesia Católica que se extendía a lo largo de América Latina. Dos temas fueron determinantes en la Pastoral Indígena de la Iglesia Ecuatoriana: la cultura y la planificación (Conferencia Episcopal Ecuatoriana, 1997). A continuación se presenta un esbozo de estos temas en el contexto de la experiencia que se estudia.

3.4.1. El factor cultural y religioso

La cultura cambia, pero en una cultura no lineal como la quichua los cambios al inicio son casi imperceptibles, su velocidad aumenta en la medida que la espiral cultural se amplía para hacer referencia a los primeros cambios y sus resultados. Esta dinámica cultural favorece la planificación como la enseña John Friedmann donde nada es permanente y todo está sujeto a un proceso de cambio, pues es la dinámica de la comunidad la que produce cambios de manera lenta, gradual, incluso imperceptible pero que incorpora novedades dando razones esenciales para ser incorporadas constantemente a la planificación (Cazorla, et al., 2004).

Este factor cultural del mundo andino da pie para pensar el desarrollo como un proceso no lineal, como un proceso en espiral, gradual y no euclidiano. En la cosmovisión andina, integradora y referencial: el desarrollo está delante pero también atrás, no se puede llegar arriba si no se parte de abajo. Por ello la planificación para el desarrollo en espiral solo es posible de abajo-arriba. Es un desarrollo que, en la medida que da la vuelta ampliando la órbita, logra distribuir beneficios equitativamente, regenerar el medio ambiente en lugar de destruirlo y potenciar a las personas en lugar de marginarlas (Olvera, et al., 2011). La acción lleva así a un nuevo descubrimiento de la solidaridad en espacios vitales donde se construye día a día a través de la participación (Cazorla, 2006).

Un movimiento en espiral de la acción de desarrollo facilita el conocimiento del entorno histórico, social y cultural donde se ejecutan los proyectos y favorece el bienestar de las personas que quedan envueltas con el crecimiento y amplitud de la espiral del desarrollo (Cazorla, et al., 2004).

La relación hombre/naturaleza también queda marcada en numerosas culturas por las lecturas que se puedan dar desde la religión. La práctica de evangelizar-desarrollando y desarrollar-evangelizando ofrece elementos suficientes para lograr concretar ideas fuerza con las que se identificará la población, liberando fuerzas que crearán respuestas a los problemas de la comunidad. Se superan dilemas de sagrado-profano, religión-vida y se concretaron principios religiosos en acciones de desarrollo:

- Acciones a favor del medio ambiente porque éste nos protege la vida y la vida es don de Dios.
- Innovación en la producción agropecuaria porque la mala producción no es castigo de Dios.
- Dar salud y educación a los hijos pues es compromiso de los padres en el bautismo al regalar sus hijos a Dios para que sean hijos de Dios.

La cosmovisión andina, que incorpora prácticas y creencias del cristianismo, abre paso a la necesidad planificadora de tener en cuenta todos los factores que inciden sobre un problema para alcanzar una solución integrada del mismo (Cazorla, 2006).

En el lapso de 50 años, desde 1960 al 2010, tiempo al que hacemos mayoritaria referencia en nuestra investigación, el humanismo cristiano produce reflexiones y documentos cuyos aportes sociales son presentados al mundo en 7 encíclicas[17]; en la década del sesenta marcan el camino la Constitución Pastoral Gaudium et Spes, el documento de la II Conferencia del CELAM en Medellín y la encíclica Populorum Progressio de Pablo VI; estos tres documentos leídos desde la Pastoral en comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana impulsaron iniciativas de proyectos de desarrollo integral de cuyo contexto ya hemos hablado. Ahora se presentan las ideas fuerza que los agentes pastorales, clérigos y laicos, encontraron en los documentos oficiales de la Iglesia Católica para un “desarrollo humano” y que no todas estaban presentes en los análisis sociopolíticos de los debates sobre el desarrollo:

[17] Mater et Magistra (1961); Pacem in terris (1963); Populorum Progressio (1967); Laborem exerceus (1981); Solicitudo Rei Socialis (1987); Centesimus annus (1991); Evangelium Vitae (1995); Caristas in Veritate (2009).

- No debe coartar la libre iniciativa de los particulares, ha de garantizar la expansión de esa libre iniciativa, salvaguardando, sin embargo, incólumes los derechos esenciales de la persona humana (Juan XXIII, Mater et Magistra, 1961, núm. 55).

- Un sano concepto del bien común abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección (Juan XXIII, Mater et Magistra, 1961, núm. 65).

- La justicia social: el desarrollo económico y el progreso social deben ir juntos y acomodarse mutuamente, de forma que todas las categorías sociales tengan participación adecuada en el aumento de la riqueza de la nación (Juan XXIII, Mater et Magistra, 1961, núm. 73).

- Los autores principales del desarrollo deben ser los mismos interesados, estos deben poseer una conciencia clara y profunda de la nobleza de su profesión (Juan XXIII, Mater et Magistra, 1961, núm. 114).

- La solidaridad social impone a las naciones que disfrutan de abundante riqueza económica la obligación de no permanecer indiferentes ante los países extenuados por la miseria y el hambre y no disfrutan, como es debido, de los derechos fundamentales del hombre (Juan XXIII, Mater et Magistra, 1961, núm. 157).

- El desarrollo de los pueblos que buscan una valoración más activa de sus cualidades humanas, es observado por la Iglesia con atención (Pablo VI, Populorum Progressio, 1967, núm.1).

- No aceptamos la separación de la economía de lo humano. Lo que cuenta para nosotros es el hombre, cada hombre, cada agrupación de hombres, hasta la humanidad entera (Pablo VI, Populorum Progressio, 1967, núm. 14).

- Conciencia de la limitación de los recursos disponibles, la necesidad de respetar la integridad y los ritmos de la naturaleza y de tenerlos en cuenta en la programación del desarrollo. Es lo que hoy se llama la preocupación ecológica (Juan Pablo II, Solicitudo Rei Socialis, 1987, núm. 26).

- El desarrollo no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado, como si, en ciertas condiciones, el género humano marchará seguro hacia una especie de perfección indefinida (Juan Pablo II, Solicitudo Rei Socialis, 1987, núm. 27).

- El desarrollo respetará y promoverá los derechos humanos, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los derechos de las Naciones y de los pueblos (Juan Pablo II, Solicitudo Rei Socialis, 1987, núm. 33).

- Un desarrollo que no abarque la dimensión cultural, trascendente y religiosa del hombre y de la sociedad, en la medida en que no reconoce la existencia de tales dimensiones, no orienta en función de las mismas sus objetivos y prioridades, contribuiría aún menos a la verdadera liberación (Juan Pablo II, Solicitudo Rei Socialis, 1987, núm. 46).

- El desarrollo es vocación, es una llamada que requiere una respuesta libre y responsable. El desarrollo humano integral supone la libertad responsable de la persona y los pueblos: ninguna estructura puede garantizar dicho desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana (Benedicto XVI, Caritas in Veritate, 2009, núm. 16 y 17).

- El desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad (Benedicto XVI, Caritas in Veritate, 2009, núm. 34).

- Los programas de desarrollo, para poder adaptarse a las situaciones concretas, han de ser flexibles; y las personas que se beneficien deben implicarse directamente en su planificación y convertirse en protagonistas de su realización (Benedicto XVI, Caritas in Veritate, 2009, núm. 47).

- El desarrollo humano integral no pueden ignorar a las generaciones sucesivas, sino que han de caracterizarse por la solidaridad y la justicia intergeneracional (Benedicto XVI, Caritas in Veritate, 2009, núm. 48).

- El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común (Benedicto XVI, Caritas in Veritate, 2009, núm. 71).

Desde el Humanismo Cristiano se propone, no un modelo de desarrollo que se arma desde las ciencias sociales, aunque para ello hayan acudido a las bases sociales y éstas hayan participado bajo los lineamientos metodológicos de la investigación, ni como lógica de una ideología o confesión religiosa, sino un desarrollo que se construye como proceso de formación de comunidades territoriales con calidad de vida y ejercicio pleno de los derechos y deberes humanos; **desarrollo de abajo-arriba en el que interactúan los actores del mismo en un proceso participativo y comunicativo, no para negociar espacios de poder sino para la creación de conocimiento colectivo que se concreta en acciones para la transformación de la realidad.**

3.4.2. La planificación para el desarrollo local

Con la visión del pastor sensible a la realidad social y cultural de la comunidad indígena en donde vive, no es difícil pensar la planificación como un ejercicio de escucha y búsqueda con la población que identifica sus problemas y define sus aspiraciones.

En el ciclo del proyecto se van desarrollando metodologías que implican la participación cada vez más activa, consciente y autónoma de la población. La comunicación social radiofónica es el resultado de esta praxis con algunas intuiciones que nacen al calor de la búsqueda comunitaria. El “aprendizaje social” inicia y toma cuerpo en este proceso de desarrollo en el que se socializan acciones y pensamiento.

El tema ha sido tratado por Adolfo Cazorla y el equipo de GESPLAN de la Universidad Politécnica de Madrid (Cazorla, 2006). John Friedmann pone las bases que Adolfo Cazorla

aplica y de cuya aplicación surge la reflexión sobre la que se construye el método Trabajando con la Gente, conocido por sus siglas en inglés WWP, Working With People.

Tabla I-2. *Comunicación y desarrollo en Ecuador*

MOMENTO HISTÓRICO	PROPUESTA DE DESARROLLO	CARACTERÍSTICAS	ACTORES INSTITUCIONALES	COMUNICACIÓN RADIOFÓNICA	INSTITUCIONES EJECUTORAS	MODELO
1950-1963	Integración de población indígena a la comunidad nacional.	Atención puntual a necesidades básicas de la población.	Misión Andina. Alianza para el Progreso.	Cuñas radiofónicas en kichwa. Programas pregrabados.	Radios privadas del área rural. HCJB.	Comunicación de apoyo al desarrollo.
1960-1980	Reforma Agraria y Colonización. Fomento al Desarrollo Agropecuario.	Modernización. Institucionalismo. Tecnocracia en el campo. Planificación desde el Estado.	IERAC. CESA – reforma de haciendas de la Iglesia.	Espacios radiofónicos contratados por el IERAC. Educación agropecuaria.	Radiofónicas del Ecuador – ERPE. Radio Mensaje. Radios católicas.	Comunicación de apoyo al desarrollo.
1980-1995	Desarrollo Rural Integral – DRI.	Productivista Creación de empleo Consumo interno	SEDRI. BID. FODERUMA.	Información sobre Proyectos. Cadena radial de mercados locales. Participación de las Organizaciones Locales.	Radios comerciales populares. Radios católicas. ERPE. Radio Mensaje.	Comunicación de desarrollo.
1985-2….	Desarrollo Humano.	Centro la persona. Cambio realidad. Liberación. Opción por los pobres.	CIESPAL. UNDA-AL. ONGD. Pastoral Social de las Diócesis.	Participación de la población. Incidencia en la planificación.	ERPE. Radio Latacunga. Radio Mensaje. Runakunapak. CORAPE.	Comunicación (alternativa) para el desarrollo.

Fuente: Elaboración propia.

3.5. Creatividad de modelos en la vinculación comunicación-desarrollo

A continuación se exponen prácticas que han vinculado comunicación y desarrollo incorporando el planteamiento del desarrollo como Desarrollo Humano y los avances conceptuales de la comunicación participativa como eje transversal del desarrollo.

3.5.1. Los encuentros en CIESPAL

La UNESCO inició, en 1955, la creación de centros regionales para el desarrollo del periodismo. Con este apoyo inicial, y los de la Organización de Estados Americanos y la Fundación Ebert de Alemania Occidental, el periodista Jorge Fernández funda el CIESPAL, "así respondía a las expectativas del desarrollismo, con una apropiación muy notable de los modelos foráneos" (Cortés, 2009, p. 13). La Radio Nederland Training Centre de Holanda será la institución que en los ochenta hace de CIESPAL un centro de capacitación de "comunicación para el desarrollo" (Beltrán, 1993).

CIESPAL es el lugar de encuentro de directivos, técnicos y productores de lo que ya se llamaban "radios populares". Las asociaciones católicas de comunicación UCLAP (prensa), OCIC (cine) y UNDA-AL (radio y televisión), encontraron en CIESPAL y en los programas de capacitación de Radio Nederland Training Centre no solo los conocimientos para hacer radio para el desarrollo sino un estímulo constante con sus evaluaciones y asesorías. La unificación de las tres organizaciones católicas en un Secretariado Conjunto y el coordinar estrechamente sus recursos y programas, fue fruto de las reflexiones y análisis iniciados en CIESPAL, además estos encuentros ayudaron a que "estas asociaciones también se inscribieran bajo los ideales de la comunicación alternativa para el desarrollo democrático" (Beltrán, 1993, p.18).

Kaplún y García (1987), gran actor de este proceso, termina diciendo en su clásico libro "El comunicador popular":

> El trabajo popular, la comunicación popular, no son nunca -y hay que congratularse de ello- algo definitivo y acabado; están en permanente y dinámico proceso de cambio y de reformulación. Y tuve que aceptar que, en comunicación popular, todo es y será siempre provisorio. (p. 261)

Los talleres y encuentros en CIESPAL dejaron ese sabor de algo incompleto y de responsabilidad de quienes se habían sumado a la "comunicación para el desarrollo" para continuar creando.

Una nueva forma de hacer radio, impulsada por CIESPAL y Radio Nederland, rompió los esquemas tradicionales de informar, distraer y educar; en este contexto, emisoras como Radio Mensaje se convirtieron en radios para el desarrollo. La experiencia de Radio Mensaje es el tema de esta investigación para compartir el aprendizaje acumulado por los actores que la han hecho posible.

3.5.2. Las cabinas de grabación

Radio Latacunga comienza sus emisiones en 1981 como una emisora al servicio del pueblo y con “una visión cristiana del hombre que busca el desarrollo integral de las comunidades campesinas y en especial de las comunidades indígenas de la provincia” (Herrán, 1987, p.56).

Los dirigentes indígenas de la provincia de Cotopaxi determinaron la necesidad de que la emisora apoya sus proyectos de desarrollo. Para la organización indígena era urgente tener informada a la población sobre la realidad de la organización y frenar las campañas en contra que se promocionaban desde los grupos que veían amenazados sus intereses con la capacidad de autogestión de los indígenas. La radio saltaba las fronteras físicas y los controles ideológicos para que la voz del dirigente llegara directamente a la intimidad de la familia tanto indígena como a la población mestiza de los pueblos y cabeceras cantonales. Pero el acceso a la emisora era un problema para las comunidades distantes del centro emisor (Herrán, 1987).

Por lo tanto "si la organización no puede llegar a la radio hay que llevar la radio a la organización" (Herrán, 1987, p. 61). La solución estaba en que cada organización cantonal enviara a la radio su programa grabado y producido en la misma sede de la organización local. Así nace la primera cabina en Zumbahua; su programa “Noticiero Quilotoa” se producía con la presencia de los protagonistas de los hechos, y su formato de revista radiofónica daba cabida a la cultura, la sección social y especialmente las tareas de los proyectos de desarrollo.

Encontramos esta descripción de la primera cabina de grabación:

> Cuatro tableros de madera contrachapada, cinco tiras cuadradas, dos sacos de serrín para colocar entre las planchas como aislante de ruido, un pequeño vidrio y comenzamos la construcción. En uno de los rincones de la oficina se instaló la cabina. Sus dimensiones: 1.50 por 1.50, eran demasiado ajustadas para tres locutores, pero habíamos conseguido reducir considerablemente los ruidos. Fuera de la cabina instalamos una mesita con un pequeño mezclador de cinco canales al que conectamos dos grabadoras, un tocadiscos y en la cabina había dos micrófonos. Antes de iniciar el trabajo de grabación se daban cortas explicaciones sobre algunas técnicas de grabación. (Herrán, 1987, p.64)

CIESPAL asumió la experiencia y la replicó en otros cantones, mejorando la infraestructura y ofertando a las organizaciones cursos armados especialmente por los técnicos contratados por CIESPAL para esta experiencia; el proceso de investigación-conocimiento popular estaba en marcha. Radio Latacunga funcionó con siete cabinas, cada cabina tenía su día, pero la hora de emisión era la misma para todas las organizaciones cantonales. El programa se llamaba “Riccharina” –despertar. Entre el día de producción y el día de emisión había un espacio de dos o tres días para dar tiempo a que el casete llegara a Radio Latacunga.

Estaba en marcha un nuevo modelo de hacer radio para el desarrollo, con capacidad para movilizar a la población en acciones que mejoraran sus condiciones de vida. La organización popular estaba presente en un medio de comunicación social con alta audiencia y la población controlaba la comunicación que producía su organización, asegurando la igualdad en la participación y la democracia en la toma de decisiones para la selección de los contenidos.

Cabezas y Rosario (1980) consultores de Radio Nederland en CIESPAL proponen la Emisora Regional para el Desarrollo, como respuesta a las demandas de la movilización social generada por la comunicación con participación campesina. La propuesta de Antonio Cabezas y Amable Rosario coincidía con los planteamientos que ya venía difundiendo Luis Ramiro Beltrán y las prácticas de las radios mineras de Bolivia y otras radios de las Escuelas Radiofónicas de Bolivia (ERBOL) que optaron pasar de la alfabetización, como objetivo, a la propuesta de hacer comunicación para el desarrollo, pasando de una audiencia, prioritariamente cautiva, a una audiencia abierta que identificaba la propuesta de desarrollo con los fines de la emisora; esta opción validó una programación pensada desde los objetivos de la población local afectada por el proyecto de desarrollo (Beltrán, 2002).

El contexto desde el que se analiza la comunicación define su comprensión. En el marco de un territorio cuya población asume un proceso de desarrollo para mejorar su calidad de vida y transformar las estructuras sociales, la comunicación tiene una connotación definida por la finalidad del desarrollo; es la propuesta de desarrollo la que define el modelo de hacer radio. Desde un modelo de desarrollo endógeno que se planifica de "abajo-arriba" y con una marcada sensibilidad social se reconoce el protagonismo de la gente, por lo tanto la radio se construye desde ese lugar social de la población sujeto del desarrollo.

4 EVOLUCIÓN DE LAS RELACIONES COMUNICACIÓN-DESARROLLO

No es finalidad de esta investigación aportar más sobre los "modelos de desarrollo" de la llamada *década perdida*[18] para América Latina (Carvalho y Ferreira, 1992), y en concreto para Ecuador, ni de los que precedieron. En este apartado se propone dejar constancia de la conciencia general de que era necesario un cambio de los nuevos enfoques que debían orientar el desarrollo. Para la población el desarrollo se mide en los cambios y mejoras de sus condiciones de vida, y las condiciones de vida se multiplican en número y complejidad según poblaciones y territorios, así pues el desarrollo y su planificación dejan de ser lógicas matemáticas y paradigmas conceptuales para bajar al campo de lo complejo y caótico de la realidad. El desarrollo complejo es el marco referencial para el cambio y las transformaciones que se producen localmente y se socializan a través de la comunicación produciendo nuevos conocimientos.

4.1. La comunicación como ámbito de integración de la complejidad en el desarrollo

Si el cambio de modelo se presenta indispensable y acordar pautas de una nueva forma de hacer desarrollo es optimista y prometedor, no puede quedar fuera de la tarea emprendida las consecuencias más inmediatas, y lo primero que se nos presenta es la complejidad del mismo desarrollo. Desechado el modelo unitario del progreso económico emergen múltiples paradigmas de felicidad cuyas lógicas tenemos que buscarlas en las culturas que los han

[18] Década de los 80 caracterizada en América Latina por el estancamiento econonómico y la carga de la deuda externa (Toledo, 1990)

producido; culturas que a su vez responden al entorno natural y humano de cada pueblo, como dice De Souza Silva (2011): "un escenario refleja necesariamente una visión de mundo que influencia el imaginario de sus seguidores, condicionando sus decisiones y acciones a partir de una percepción del futuro deseado" (p. 69).

Como nunca antes, el escenario futuro de cualquier sociedad se nos presenta demasiado incierto, fluyendo desde un presente colmado de complejidad, "las tasas de cambio son tan aceleradas, las interacciones tan intensas, que vivimos aporreados por el fantasma de lo imprevisible, asombrados por los extravagantes elementos emergentes que brotan de las mismas" (Jara, 2012, p. 2). Daría la impresión que ese cambio necesario del modelo seguro y ya logrado por algunos países nos abre puertas de incertidumbre e inestabilidad con nuevos cambios sobre aquellos que parece no haberse completado. Y es ahí en esos otros futuros que pueden aparecer inciertos y poco relevantes donde el proyecto de desarrollo integral, planificado de abajo-arriba, con la población afectada, es capaz de imaginar y "construir otro futuro más relevante para todas las formas y modos de vida, y, por lo tanto, para nuestras comunidades y sociedades" (De Souza Silva, 2011, 69). Por más complejo y turbulento que se presenten los contextos coyunturales para el desarrollo de una comunidad hay la certeza que la tendencia socialmente construida podría ser también socialmente transformada. Fals Borda constata que:

> La Planificación de Proyectos de Desarrollo se construyó sobre (esas) pautas mecanicistas y organicistas ya conocidas del positivismo, donde predominan sistemas cerrados marcados por la concepción predecible con que la ingeniería analiza los fenómenos de la naturaleza. J Friedmann ya lo denuncia e introduce que la Planificación debía contar con el conocimiento que se genera de abajo hacia arriba. (Herrera y López, 2013, p. 216)

La ciencia confiesa su imposibilidad de ofrecer certezas lo que revela que el desarrollo es un proceso vivo, un sistema dinámico, con comportamiento no lineal, complejo e incierto. La práctica del desarrollo vincula actividades de índoles múltiples a cuyo conjunto hemos llamado *desarrollo integral,* donde lo integral es la mejor expresión de lo multifacético, cuyo resultado es más que la suma de las actividades que lo componen y la participación popular es la fuerza que armoniza todas las actividades del proyecto de desarrollo. Midgley (2014) define el desarrollo social "como un proceso de cambio social planificado y diseñado para promover el bienestar de la población en su conjunto en el contexto de un proceso de desarrollo dinámico y multifacético" (p. 29). Y continúa con su análisis crítico del modelo único:

> La naturaleza multifacética del proceso de desarrollo social, su unión histórica con el desarrollo económico y su compromiso con la universalidad también han sido cuestionadas. Los debates sobre esos y otros conceptos clave relacionados con el proceso de desarrollo social revelan la complejidad de los temas pero además ponen sobre la mesa preguntas interesantes y provocadoras.
>
> La conceptualización del desarrollo social como un proceso lineal y progresista de cambio ha sido criticada por mostrar una visión típicamente optimista de las teorías modernistas del progreso social. (Midgley, 2014, p. 65)

Incorporar la complejidad y la incertidumbre en el desarrollo local obliga a tener un enfoque sistémico para abordar la problemática desde la perspectiva de todos los elementos que la población considera deben ser transformados para lograr mejores condiciones de vida; la integralidad y la relaciones dinámicas de las dimensiones ambientales, culturales, económicas, sociales, políticas y otras, hacen del enfoque sistémico la herramienta para mantener el desarrollo como un todo con rostro humano (Carpio, 2006). **Esa interacción armónica que integra acciones y conocimientos para transformar la realidad compleja se produce en el ámbito de la comunicación para el desarrollo** donde se conjuga conocimiento-acción en una dinámica abierta sin direccionalidad previamente marcada al estilo euclidiano, sino en permanente búsqueda envolvente donde todo se incorpora y se reconoce como valor de cualquier signo que sea. Este movimiento suma realidades transformándolas, no ignorándolas ni eliminándolas, mira al pasado e incorpora errores, aprendiendo de ellos como elemento para construir nuevos conocimientos y mira los desafíos del presente para dar soluciones con innovaciones que proyectan el futuro. La versatilidad de la comunicación social ofrece modelos para afrontar la incertidumbre desde todos los aspectos de la vida de la población.

4.2. Capital social y capital cultural: ejes de la comunicación – desarrollo

En la concepción del Desarrollo Humano se sostiene que la persona no sólo es actor del desarrollo, entendido como proceso, sino que es la finalidad del mismo. Se busca la creación de mejores condiciones de vida para las personas, ampliando sus oportunidades para ejercer sus derechos, incrementar sus capacidades y vivir mejor, lo cual implica la superación de inequidades o discriminaciones existentes, como la pobreza entre otras amenazas, y garantizar una convivencia digna y solidaria entre los seres humanos. En medio de las propuestas de desarrollo que subrayaban la necesidad de la inversión de capital económico para generar crecimiento y reducir la pobreza mejorando las condiciones de vida de la población más necesitada, se reconoció la necesidad de trabajar el campo cultural hecho de sensibilidades, creencias y expectativas de la gente, es decir, el mundo subjetivo de los seres humanos, su fuerza vital y expresiva, sus descontentos, indignaciones, sueños y expectativas que potencian la consecución de logros en los procesos de cambio social de la realidad. En este modelo de desarrollo

> "[…] la comunicación apela al protagonismo de cada persona en la construcción de resultados, pero al mismo tiempo se valoriza la acción colectiva, con lo cual, esta comunicación requiere de solidaridades, movilización comunitaria y se abre a la posibilidad de construir diálogos, saberes, aprendizajes comunicativos y tejido social" (Alfaro, 2006, p. 33-34).

Con la llegada, en los 90, de la corriente neoliberal, el ajuste estructural y la disminución del Estado en el campo del desarrollo rural, las experiencias populares de comunicación que habían forjado su identidad de servicio en la corriente del Desarrollo Humano como "la opción por los pobres", ante las dificultades del sistema político y económico del momento, encontraron en los pobres y en las culturas de los pueblos indígenas el capital que habían invertido. En el capítulo 2 de nuestro trabajo se presenta a los Pueblos Indígenas de la Sierra

Ecuatoriana como capital social y capital cultural para el cambio estructural de sus territorios y la mejora de su calidad de vida teniendo como paradigma el Sumak Kawsay.

La preeminencia del sujeto social y sus intereses en la comunicación popular que ha optado por el Desarrollo Humano, en un contexto de dominación del mercado y de consumo cultural de masas, hace que la concientización lleve a la **movilización social** como respuesta a una coyuntura en la que el desarrollo es "una lucha por vivir frente a la presión del sistema, es un no al mercado, a la violencia, al poder absoluto, y al mismo tiempo, es un sí a la libertad y a la equidad (Foucault, 1985, p. 30). O como, de manera contestataria, dice Rojas (2002): "Es rechazo al orden establecido, es rebelión y combate, lucha contra las fuerzas que amenazan con aplastarlo, es un disidente, totalmente contrario a la adaptación" (p. 27-34). Como veremos en el capítulo 2 el Movimiento Indígena tiene su fuerza y construye el Sumak Kawsay en este estilo de movilización social.

Este sujeto social que se moviliza y comunica es un ser humano que requiere satisfacer sus necesidades vitales (comida, casa, educación, salud, cultura, respeto, afecto, reconocimiento, libertad) y esas necesidades se cubren desde la racionalidad del desarrollo como un proceso de producción, distribución e intersubjetividad (Kliksberg, 2002). Es la intersubjetividad la que nos ayuda a entender al sujeto social como comunidad de personas que buscan crear las condiciones que les permitan ser actores de su propia historia. En esa búsqueda intersubjetiva se producen imaginarios con los que la comunicación social construye escenarios donde se da la reflexión sobre las condiciones para el cambio, y donde se materializa la capacidad de construir como sujeto sobre lo que ya conoce (Bonano, 2000). **Esta creación de lo social que genera otra forma de ser social sobre lo que desaparece o se agota es a lo que se llama en este análisis de la comunicación-desarrollo, construcción del conocimiento desde la acción**. Para Bonano (2000) "hay un imaginario *efectivo* que está asociado con la tarea de reproducción de la sociedad y los procesos de determinación y por otro lado, un imaginario *radical* asociado con la capacidad de los sujetos de *instituir-inventar-crear* significaciones, formas e instituciones sociales que corresponden a los procesos de indeterminación" (p. 71-78). La comunicación-desarrollo se constituye en un medio de cambio, no como acción externa que incide en el sujeto social, lo que sería domesticación como bien señala Alfaro (2006), sino como acción colectiva donde "los sujetos sociales se constituyen como cuerpos expresivos y reflexivos, que vuelven constantemente sobre sí mismos, de modo reflejo, y que en este mirarse y alterarse, adquieren alguna forma de conciencia de sus propios procesos" (Rojas, 2000, p. 31). Este volver constantemente sobre el mismo colectivo social es lo que hace una programación radiofónica que cuando se orienta a conocer los problemas del territorio crea voluntad de cambio, Kaplún y García (1987), como comunicador popular, habla de la programación radiofónica como **de la gota de agua que siendo constante y metódica rompe la roca**.

En el capítulo 3 de este trabajo se expondrá el modelo de construcción del conocimiento colectivo para buscar respuestas a las necesidades vitales, mejorar la calidad de vida y ser protagonistas de su propia historia. A través de la experiencia de comunicación para el desarrollo se confirma que es el capital social, como sujeto social individual o comunitario, el que cambia sus condiciones de vida; la capacidad social y cultural de la gente para construir desarrollo humano es la base que usan los comunicadores populares para promover cambios

estructurales en los procesos de desarrollo. Esta comunicación para el desarrollo produce sinergias pues "cada grupo o comunidad ha creado relaciones y generado saberes entre sus miembros que pueden ser rescatadas para construir desarrollo. Las fortalezas de todos puestas en acción constituyen un capital social y cultural que puede mover montañas" (Alfaro 2006, p. 47).

4.3. La comunicación para el desarrollo: dimensión transversal del desarrollo local

Luis Ramiro Beltrán pone sobre la mesa de discusiones de la Iglesia en América Latina, ya no la metodología de hacer comunicación para el desarrollo sino la necesidad de hacer referencia a nuevos paradigmas de la comunicación, pues la realidad construida en los ochenta al calor de una nueva visión del desarrollo como condición del crecimiento humano, y no como resultado del crecimiento económico, requería también cambios en la gestión de la comunicación eclesiástica. En los equipos de trabajo de numerosas radios diocesanas o en manos de comunidades religiosas y en la mayoría de emisoras de las iglesias evangélicas, estaba claro que no se quería una radio para los pobres sino medios de comunicación con presencia de los pobres para hablar de sus proyectos con los que vencer la pobreza endémica y cambiar la realidad de exclusión y marginalidad. En el campo de la comunicación social convencional quedaban las emisoras comerciales y las pocas oficiales, unas para extender el mercado y otras para extender la convocatoria política partidista.

Ya en 1968 el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) reconocía la capacidad de los medios de comunicación social para apoyar el desarrollo participativo de los pueblos latinoamericanos:

> Los medios de comunicación social son esenciales para sensibilizar a la opinión pública en el proceso de cambio que vive Latinoamérica; para ayudar a encauzarlo y para impulsar los centros de poder que inspiran los planes de desarrollo, orientándolos según las exigencias del bien común; para divulgar dichos planes y promover la participación activa de toda la sociedad en su ejecución, especialmente de las clases dirigentes. (II Conferencia del CELAM en Medellín, núm. XVI.5)

Sin embargo, a pesar del acercamiento de criterios y la similitud de conceptos sobre el desarrollo en los equipos de las radios diocesanas y religiosas, estos no logran consensuar modelos de comunicación social que incorporen metodologías amigables con los paradigmas de sociedad local incorporados en los objetivos del proyecto; el medio de comunicación social católico del fin de los setenta construye su imagen desde su opción popular e identificación con sus aspiraciones, no desde la propuesta de desarrollo integral, así lo presenta la III Conferencia del CELAM en Puebla (1979) (lo resaltado es del autor):

> Conocida la situación de pobreza, marginalidad e injusticia en que están sumidas grandes masas latinoamericanas y de violación de los derechos humanos, la Iglesia, en uso de sus Medios propios, debe ser cada día **más la voz de los desposeídos**, aún con el riesgo que ello implica. (núm. 1094)

Después de un rápido recuento sobre la realidad de los medios de comunicación popular, Luis Ramiro Beltrán termina su intervención en el I Festival de Radioapasionados y televisionarios – Quito Ecuador 1995, diciendo: "Podemos tener plena fe en que, con su probada integridad y su inteligencia, los comunicadores de la radio popular educativa latinoamericana resolverán pronto este dilema y harán, en vísperas del nuevo milenio, lo que sientan que sea mejor hacer en servicio de su pueblo" (Beltrán, 1996, p.11).

En 1987 el pensador hispano colombiano Jesús Martín-Barbero publicó en España su obra *De los Medios a las Mediaciones: Comunicación, Cultura y Hegemonía* que cuestionaría la forma en que en los años del 70 se había ido haciendo el análisis académico de la problemática de la comunicación, especialmente en su relación con el cambio social para el desarrollo (Beltrán, 2002). El mismo año la FAO realiza en Roma la consulta a expertos de comunicación para el desarrollo, lo primordial de la consulta está en el Informe FAO de 1987. La Asamblea Mundial de Unda[19] en Nairobi, en 1987, trabaja en torno al eje comunicación y desarrollo; América Latina presenta el mayor número de experiencias y las más consolidadas, entre ellas el Proyecto de Radio Mensaje que investigamos.

De Souza Silva (2011) mira la comunicación en América Latina desde la globalidad y el contexto sociopolítico dominante:

> ¿Qué comunicación y qué educación podrían surgir de un contexto histórico desigual plagado de relaciones asimétricas de poder, concebidas a partir de la visión mecánica de mundo dominante en aquella época? ¿Qué comunicación y qué educación podrían emerger para viabilizar la "idea de progreso/desarrollo" como meta universal? La comunicación y la educación descontextualizadas— homogeneizadoras—que tenemos, y no la comunicación transformadora y la educación liberadora que queremos. (p. 13)

La visión de De Souza Silva (2011) está lejos del optimismo de Luis Ramiro Beltrán en todos sus escritos e intervenciones y la razón está, en opinión del autor, en que Beltrán mira la realidad desde lo local, conoce sus actores y sus resultados, sabe que el desarrollo "con rostro humano" se hace con personas no con políticas oficiales.

Sin embargo 20 años después la realidad no ha cambiado mucho aunque se han abierto caminos alternativos a la comunicación popular, así lo reconoce Benedicto XVI en su encíclica Caritas in Veritate (2009) cuando afirma:

> […] *los medios de comunicación social* […] favorecen de hecho su subordinación a los intereses económicos, al dominio de los mercados, sin olvidar el deseo de imponer parámetros culturales en función de proyectos de carácter ideológico y político. Dada la importancia fundamental de los medios de comunicación en determinar los cambios en el modo de percibir y de conocer la realidad y la persona humana misma, se hace necesaria una seria reflexión sobre su influjo […] Esto quiere decir que pueden ser

[19] Organización de Radio Televisión de la Iglesia Católica con representación oficial en el Estado Vaticano.

> *ocasión de humanización* […] cuando se organizan y se orientan bajo la luz de una imagen de la persona y el bien común que refleje sus valores universales. (núm. 73)

El hecho comunicacional se identifica con el medio que lo emite y con los resultados que produce la organización popular como actor gestor del proceso. **Un nuevo modelo de desarrollo crea un nuevo modelo de comunicación**, la comunicación para el desarrollo ya no responde al **desarrollo como comunicación**.

En la posmodernidad la complejidad caracteriza las sociedades, y de ello no se escapan ni las sociedades rurales de territorios alejados de los centros urbanos. En esta situación, la comunicación es la dimensión que está presente y que tiene capacidad de generar sinergias transversales en la complejidad.

> Ahora, tal como estamos encarando las cosas, el fenómeno comunicativo abarca la sociedad entera, y por consiguiente, a través de su análisis logramos descifrar, aunque sea en parte, los procesos sociales y sus consecuencias sobre los individuos. […] los grupos sociales salen de su aislamiento y descubren que la realidad puede ser interpretada de forma distinta y hasta contradictoria por las diferentes comunidades involucradas en el proceso. (Desiato, 2011, p. 12)

Las relaciones comunicación-desarrollo en la posmodernidad pierden independencia y separabilidad práctica por la intensa movilidad horizontal y vertical que producen los cambios del desarrollo y que cuestiona las formas tradicionales de pensamiento, al mismo tiempo que se descubren nuevas formas de interpretar la realidad (Desiato, 2011).

La comunicación generalizada ya no se reduce al ámbito de la información y de la distracción sino que crea *opinión pública* como lugar de la verdad allí colocada por el fenómeno comunicativo; en el proceso de desarrollo la comunicación socializa el conocimiento/acción logrado y construye la verdad colectiva de esa realidad en la opinión pública.

Vistas así las relaciones comunicación-desarrollo se puede afirmar que **la comunicación para el desarrollo es una dimensión del desarrollo local** donde la realidad se conoce, transforma y precisa a través de la voces de la población que participa en el hecho comunicacional y que decodifica *"la verdad de la realidad"* rehaciéndola desde su experiencia de acciones de desarrollo.

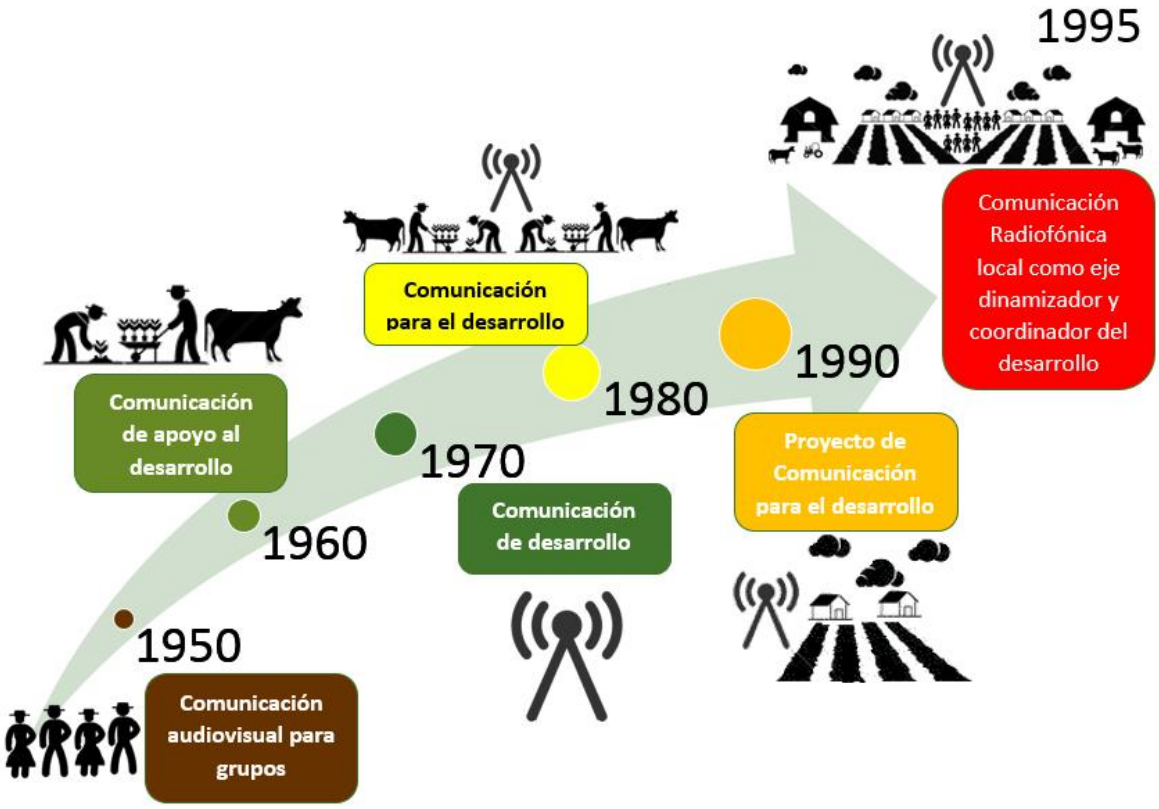
La figura I-01 busca representar la evolución de la relación comunicación-desarrollo desde la oficialización del desarrollo en 1949 como programa de estado para lograr el bienestar de los pueblos y reducir los riesgos de nuevas guerras.

En los valles andinos de la provincia de Loja se produce un rico café cuyo proceso de maduración inspira con sus colores la evolución de las relaciones comunicación-desarrollo que va madurando como el café: desde la idea de producir ese grano que hace amigos (color café), pasando por su siembra y maduración (tonalidades del verde, amarillo, naranja), hasta que se cosecha y lo tienes en tus manos (rojo).

Figura I-1: Evolución de las relaciones comunicación – desarrollo

DECADA	MODELO	RESULTADOS	TEORÍA
1950	Comunicación audiovisual para grupos	Productos audiovisuales	Capacitación a la población para modernización
1960	Comunicación de apoyo al desarrollo	Información y noticias	Extensión agrícola. Educación radiofónica
1970	Comunicación de desarrollo	Imagen positiva Opinión pública favorable	Instrumento para el desarrollo: emisor-receptor
1980	Comunicación para el desarrollo	Participación de la población	Componente del proyecto de desarrollo
1990	Proyecto de comunicación para el desarrollo	Construcción de conocimiento/acción	Dimensión transversal del proyecto de desarrollo
1995	La comunicación radiofónica local como eje dinamizador y coordinador del desarrollo local		

Fuente: Elaboración propia



5 CONCLUSIONES

El proyecto de desarrollo no resultó un camino expedito y directo como lo planteó el Presidente Harry Truman, por el contrario tanto el concepto como la realidad fueron demostrando las múltiples encrucijadas que van surgiendo en el camino. En este Capítulo I se ha presentado la interacción de la comunicación social con el desarrollo. Se rompe el molde del desarrollo como la consecución de continuas metas económicas y de bienestar, pero eso no significa que la **situación deseable** sea definida de la misma forma desde diversas cosmovisiones; en ambientes humanistas e indigenistas se construye el paradigma del **desarrollo humano** del que se ha hecho una amplia exposición, en este modelo de desarrollo los actores (población y planificadores) comparten roles que se socializan con la comunicación. La encrucijada está dada y toma dimensiones según el protagonismo de los actores y el proceso de desarrollo, lo que se socializa son las acciones de los actores y con la socialización se construye el conocimiento que se desarrolla en torno a la acción: qué, cómo, para qué, cuándo, porqué, con qué… La comunicación social asume el proceso de desarrollo y su actuar como centro de su quehacer (informa, recrea y forma) definiéndose así como una **comunicación para el desarrollo**.

La figura 1-2 expresa la encrucijada como encuentro de componentes que se transforman en un todo en el desarrollo local.

Figura I-2: Encrucijada Comunicación-Desarrollo

Fuente: Elaboración propia.

La revisión que se ha hecho de la relación habida entre la comunicación social y los proyectos de desarrollo ha permitido conocer una construcción de la relación comunicación-desarrollo, que si bien no ha sido asumida por los organismos oficiales ni por los medios comerciales de

los medios de comunicación, sin embargo sí ha incidido en una mayor atención a los intereses de las poblaciones locales, sujetos de desarrollo, y ha logrado abrir espacios de participación para la gestión y la formulación de propuestas de desarrollo.

Desde las organizaciones sociales vinculadas a las iglesias y otras conocidas como ONGD han logrado que esa construcción se consolide en instituciones de desarrollo local con base en la comunicación social, fundamentalmente radiofónica. La complejidad del desarrollo es más evidente cuando se mira y anima desde la comunicación; debe reconocerse la diversidad de prácticas de comunicación-desarrollo, pero que ha logrado construir certezas que presentamos como conclusiones de esta visión global sobre la comunicación y su vinculación al desarrollo, dada en los territorios indígenas de la Sierra Ecuatoriana.

Las conclusiones que se presentan suponen la aceptación de los planteamientos consensuados por quienes han aportado en el movimiento de pensadores y activistas de la comunicación para el desarrollo democrático.

La comunicación en su relación con el desarrollo, pasa a ser herramienta del cambio como proceso social.

- La acción participativa de la población local en el ámbito de la comunicación-desarrollo, con la dinámica de comunicar-desarrollando y desarrollar comunicando, crea nuevas perspectivas que posibilitan la construcción de un nuevo paradigma del desarrollo más acorde a los intereses de la población.

- El proceso vinculante comunicación-desarrollo tiene una dimensión ético-social que define el quehacer del desarrollo desde el factor humano y la reivindicación ecológica.

- La comunicación radiofónica, vinculada al desarrollo del territorio, comienza siendo comunicación popular y termina como método que va más allá de lo informativo y se convierte en sustantivo como proyecto de comunicación que empodera a la población, es fuente de conocimiento y aporta para el cambio de hábitos que inciden en la calidad de vida de la población.

- La comunicación para el desarrollo, por su estructura participativa y productora de opinión colectiva que socializa conocimientos y estimula innovaciones la construcción de nuevos conocimientos, incorpora al mismo tiempo lo interno al territorio (lo conocido) y lo externo al mismo (la novedad) en una espiral de constante crecimiento en amplitud y profundidad.

- Con el protagonismo que la población tiene como comunicador-receptor en la comunicación para el desarrollo, se crean escenarios múltiples y complejos que interrelacionan individuos, instituciones locales, organizaciones sociales, organismos estatales, fuerzas internas y externas del mercado y la cultura; y a su vez de unos con otros.

- En la teorización que la Academia ha hecho sobre la comunicación-desarrollo-comunicación ha logrado plantear el proceso en términos sistémicos como globalidad que suma políticas públicas y propuestas de la población del territorio, que conjuga creatividad con

productividad, inclusión con sustentabilidad, participación con cambio institucional, y que refuerza y respeta las identidades culturales.

6 BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO I

Alfaro, R.M. (2006). *Otra Brújula. Innovaciones en comunicación y desarrollo.* Lima, Perú: Editorial Calandria.

Atria, R., Siles. M., Arriagada, I., Robison, L., Whiteford, S. (compiladores) (2003). *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un Nuevo paradigma.* Santiago de Chile, Chile: Naciones Unidas. Obtenido de http://www.eam.edu.co

Barsky, O. (1984). *La reforma agraria ecuatoriana.* Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.

Beltrán, L. (1993). Comunicación para el desarrollo en América Latina. Una evaluación sucinta al cabo de cuarenta años. *IV Mesa Redonda sobre Comunicación y Desarrollo organizada por el Instituto para América Latina (IPAL).* Obtenido de http://comsocialup.com/documentos/desarrollo.pdf

Beltrán, L. (1996). La Radio Popular y Educativa de América Latina. *Revista Chasqui,* (53), pp.8-11.

Beltrán, L. (2002). La comunicación y el desarrollo democráticos en Latinoamérica. Memoria de una Quimera Irrenunciable. *IV Congreso de Radios y Televisiones Locales, Públicas y Alternativas.* Universidad de Cádiz, EMA RITV y Ayuntamiento de Chipiona.

Beltrán, L. R. (2005). La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo. *Ponencia presentada al*. Obtenido de: http://www.sidalc.net/cgibin/wxis.exe/?IsisScript=COLEC.xis&method=post&formato=2&cantidad=1&expresion=mfn=008439

Benedicto XVI. (2009). Caritas in Veritate. Obtenido de: http://www.vatican.va

Bonano, O. (2000). *Lo imaginario social: el enfoque ontológico de Cornelius Castoriadis en Crisis del sujeto contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Lomas de Zamora.

Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos.* Quito, Ecuador: FLACSO; UdL.

Cabezas, A. y Rosario, A. (1980). *La emisora regional para el desarrollo.* Quito, Ecuador: Editorial Andina.

Cardoso, F. (1994). ¿«Teoría de la dependencia» o análisis concreto de situaciones de dependencia? *Política y Sociedad*, *17*, 107. Obtenido de: http://revistas.ucm.es

Carpio, P. editor, (2006). *Retos del desarrollo local.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Carvalho, P.G. y Ferreira, M.T. (1992). Poluição e crescimento na década perdida. *Políticas Governamentais*, *80*(1), 10-12.

Cazorla, A. (2006). *Planificación para la sostenibilidad: proyectos de ingeniería en el ámbito rural-local.* Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., De los Ríos, I. y Salvo, M. (2004*): Trabajando con la gente: Modelos para un Desarrollo Rural y Local*. Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., De los Ríos, I., & Salvo, M. (2013). Working With People (WWP) in Rural Development Projects: a Proposal from Social Learning. Cuadernos de Desarrollo Rural, 10(70), pp. 131-157.

CELAM (1968). II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Obtenido de: *http://www.celam.org*

CELAM (1979). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla. Obtenido de: http://www.vatican.va

Concilio Vaticano II (1965). Gaudium et Spes. Obtenido de: http://www.vatican.va

Conferencia Episcopal Ecuatoriana, (1997). Cartas Pastorales, Mensajes, Exhortaciones (1959-1995), I-II-III tomos. Quito, Ecuador: CEE.

Cortes, C. (2009). La comunicación al ritmo del péndulo: medio siglo en busca del desarrollo. Recuperado de: http://contactoradio.com.co/wp-content/uploads/2014/02/La-comunicacion-al-ritmo-del-pendulo..pdf

Chancoso, B. (2005). Yo me quedo en el ministerio de la resistencia. *Indígenas de América". Revista Etnias y Política. Bogotá*, 115-123. Obtenido de http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/1ep14.pdf

Chiriboga, M. (1988). *La reforma agraria ecuatoriana y los cambios en la distribución de la propiedad rural agrícola de 1974-1985*. Quito, Ecuador: IPGH-ORSTOM-IGM.

De Souza Silva, J. (2011). *Hacia el "Día Después del Desarrollo". Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenible.* Campina Grande, Paraiba, Brasil. Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica – ALER. Obtenido de: https://www.flacso.org.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=44835

Deruyttere, A. (1997). *Pueblos indígenas y desarrollo sostenible: El papel del Banco Interamericano de Desarrollo*. Inter-American Development Bank.

Desiato, M. (2011). Comunicación y Postmodernidad: Reflexiones Éticas. *Temas de Comunicación*, (4), 11-26. Obtenido de: http://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/temas/index.php/temas/article/download/95/91

Díaz, J. (2009). Comunidades cristianas de base: Pobreza y liberación. *Revista Estudios Culturales*, (3), 121-141. Obtenido de http://dialnet.unirioja.es

Dos Santos, T. (1998). La teoría de la dependencia un balance histórico y teórico. *DOS SANTOS, Theotonio. Los retos de la globalización, ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*, *1*, 2. Obtenido de: http://www.reggen.org.br

Foucault, M. (1985). *Vigilar y castigar*. México: EDT, Limusa.

Gumucio Dagron, A. (2010). El cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social. *Investigación & Desarrollo*, *12*(1). Obtenido de: http://rcientificas.uninorte.edu.co

Gumucio Dagron, A. (2012). Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo. *Signo y pensamiento*, *30*(58), 26-39. Obtenido de: http://revistas.javeriana.edu.co

Herrán, J, (1987). Las Cabinas de Campo: Una experiencia de Educación Popular en Radio Latacunga (Ecuador). *Pueblos Indígenas y Educación*, Enero-marzo 1987, pp 55-75. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Herrera, F. y López, L. compiladores (2013). *Ciencia, compromiso y cambio social ORLANDO FALS BORDA, Antología*. Buenos Aires: Editorial el Colectivo, Ediciones Lanzas y Letras.

James, D. (2013). La dimensión educativa en las radios comunitarias. *Tram [p] as de la Comunicación y la Cultura*. Recuperado de: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/34426/Documento_completo.pdf?sequence=1

Jara, C. (2012). Los campesinos y el cambio de la "madre" productiva. Quito, Ecuador: SENPLADES. No publicado.

Jara, C (2013 B). Estrategia Nacional para el Buen Vivir. Quito, Ecuador: SENPLADES. No publicado.

Jordan, F. (2003). Reforma Agraria en Ecuador, Seminario Internacional Resultados y perspectivas de las reformas agrarias y los movimientos indígenas y campesinos en América Latina. Simposio, La Paz, Bolivia.

Juan Pablo II. (1981). Laboren Exercius. Obtenido de: http://www.vatican.va

Juan Pablo II. (1987). Sollicitudo Rei Socialis. Obtenido de: http://www.vatican.va

Juan XXIII. (1961). Mater et Magistra. Obtenido de: http://www.vatican.va

Kaplún, M., y García, M. (1987). *El comunicador popular*. Quito, Ecuador: Ediciones CIESPAL. Obtenido de: http://www.americabolivariana.org

Kliksberg, B. (2002). *Hacia una economía con rostro humano.* Maracaibo, Venezuela: Fondo de Cultura Económica. Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU). Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Zulia (Fees).

Larrea, F. (1998). Políticas agrarias y economías campesinas en el Ecuador. Quito: Red Interamericana de Agriculturas y Democracia, inédito. Obtenido de: http://www.members.tripod.com.

Lerner, Daniel (1958). The passing of traditional society. Glencoe, Illinois, Free Press.

Lerner, Daniel and Schramm, Wilbur, Eds. (1967). Communication and change in the developing countries. Honolulu, Hawaii, East-West Center Press, University of Hawaii.

Londoño, D. (1983). *Formulación, evaluación, Madrid, Barcelona, México: Mundi Prensa. Documento preparado para la Reunión anual del Programa de Desarrollo Rural del IICA-Lima*, Lima, Perú: IICA

Martín-Barbero, Jesús (1984). Identidad, comunicación y modernidad en América Latina. Revista Contratexto *No. 4. Lima, Universidad de Lima.*

Martínez, L. (1999 B). Respuestas endógenas y alternativas de los campesinos frente al ajuste: el caso Ecuador. En V. Bretón, F. García y A. Roca (Eds.), *Los límites del desarrollo: Modelos rotos y modelos por construir en América Latina* y África (pp. 339-360). Barcelona, España: Icaria.

Martínez, L. (2002). *Economía Política de las comunidades indígenas.* Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Martínez, L. (2009). Repensando el desarrollo rural en la dimensión del territorio: una reflexión sobre los límites de PROLOCAL en el caso ecuatoriano. *En European Review of Latin American and Caribbean, Sudies 87* (Octubre, 2009), pp. 27-45.

Max-Neef, M.; Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (2010). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro.* Madrid: Biblioteca CF+S. Obtenido de: http://habitat.aq.upm.es

Midgley, J. (2014). *Desarrollo Social: Teoría y Práctica.* Madrid: Editorial Fundación General de la Universidad Politécnica de Madrid.

Obregón, R. (2009). Comunicación, desarrollo y cambio social. *Portal de la Comunicación/Institut de la Comunicació UAB*. Obtenido de: http://www.portalcomunicacio.org/uploads/pdf/49_esp.pdf

Olvera J.; Mendoza, R.; Pérez, N.; de los Ríos, I. (2011). *Modelos para el desarrollo rural con enfoque territorial en México.* Puebla, México: Centro de Postgraduados de México.

Pablo VI (1967). Populorum Progressio. Obtenido de: http://www.vatican.va

Pasquali, Antonio (1995). Comunicación ¿para cuál desarrollo? Quito, CIESPAL. 23 p. (mimeo). (Documento presentado en el Festival de Radioapasionados y Televisionarios de América Latina y el Caribe, realizado por el CIESPAL en Quito, Ecuador, el 21 de noviembre de 1995).

Pool, Ithiel de Sola (1966). Communication and development. En: Weiner, Myron, Ed. Modernization: the dynamics of growth. New York, Basic Books, Inc.

Prats, J. (2001). Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano. Marco conceptual y analítico. *Instituciones y desarrollo*, *10*, 103-48. Obtenido de: http://www.hacienda.go.cr

Proaño, L. (1989). El Pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño. *Documento de Trabajo*, *7*, 10-20.

Reyes Matta, Fernando, Comp. (1983). Comunicación alternativa y búsquedas democráticas. México, D.F.

Rogers, Everett M. (1962). Diffusion of innovations. New York, The Free Press.

Rogers, Everett M. (1976). Communication and development: The passing of the dominant paradigm. In: Rogers, E., ed. Communication and development – Critical perspectives. Beverly Hills, CA, Sage. pp. 121-148.

Rojas, C. (2000). *Cuerpos, expresión y política*. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca.

Sánchez Parga, J. (1997). *Antropo-lógicas Andinas*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala,

Schumacher, E. F. (1976). *Small is beautiful: a study of economics as if people mattered.* University of Michigan: Abacus.

Schramm, Wilbur (1963). Communication development and the development process. In: Pye, Lucien W., ed. Communications and political development. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Schramm, Wilbur (1964). Mass media and national development. Stanford, California, Stanford University Press; and Paris, Unesco.

Seers, D. (1969). The Meaning of Development. *International Development Review,* 11 (4), 1-6.

Toledo, A. (1990). La década perdida de los 80 y la urgencia de crecer en los 90. *Perú y América Latina en crisis: Como financiar el crecimiento*, 287-342.

UNDA-AL, (1982). Iglesia y nuevo orden mundial de la comunicación. Quito, UNDA-AL. (Conclusiones y recomendaciones del Seminario Latinoamericano sobre "Iglesia y Nuevo Orden Mundial de la Información y de la Comunicación" (NOMIC) celebrado en Embú,Estado de Sao Paulo, Brasil, del 8 al 12 de octubre de 1982).

UNDA AL, (1994). Congreso de la Asociación Latinoamericana de Radio Católicas UNDA AL. Quito: Ecuador. Actas inéditas.

Verplaetse, J. G. (1950). El punto cuatro del Presidente Truman. *Cuadernos de estudios africanos*, (9), 97. Obtenido de: http://www.ugr.es/~recfpro/rev132FIRINV1.pdf

CAPÍTULO II. EL ECUADOR: LA PECULIARIDAD DE SU GENTE ANDINA Y EL DESARROLLO ENDÓGENO

Índice del Capítulo II

CAPÍTULO II. EL ECUADOR: LA PECULIARIDAD DE SU GENTE ANDINA Y EL DESARROLLO ENDÓGENO 96
1. INTRODUCCIÓN 99
2. DIMENSIÓN HISTÓRICA 103
2.1. La especificidad de los Andes ecuatoriales, de sus pueblos y culturas 103
2.2. La especificidad ecológica de los Andes ecuatoriales 104
2.3. La especificidad productiva de los Andes ecuatoriales 104
2.4. La especificidad política y poblacional de los Andes ecuatoriales 105
2.5. La especificidad lingüística de los Andes ecuatoriales 106
2.6. Los impactos del imperialismo incaico en los pueblos andinos del actual Ecuador 107
2.7. Transiciones de la situación de los indígenas andinos desde el Periodo Colonial hasta la Primera República 109
2.8. El acceso a la tierra y el territorio en el siglo XX hasta la Reforma Agraria (1964) 112
3. DIMENSIÓN TERRITORIAL 115
3.1. La territorialidad 115
3.2. Territorio e identidad 118
3.3. Territorio y ruralidad 120
3.4. Territorio y desarrollo 121
3.5. Territorio y nacionalidad kichwa de la Sierra 124
3.6. Población de la nacionalidad kichwa de la Sierra 126
3.7. Pueblos indígenas kichwas de la Sierra Ecuatoriana 128
3.8. Territorialidad y nacionalidad, ideas-fuerza para el desarrollo 130
4. DIMENSIÓN CULTURAL 131
4.1. La cultura 131
4.1.1. Cultura indígena 131
4.1.2. Cosmovisión indígena 133
4.1.3. Identidad indígena 135
4.1.4. Saber indígena 137
4.2. Factores de la cultura 140
4.2.1. Factor religioso 140
4.2.2. Factor consenso comunitario 142
4.2.3. Factor visibilización de la cultura 143
4.2.4. Factor reconstrucción identitaria 144
4.2.5. Factor lengua 144
4.3. La relacionalidad y la comunicación en la cultura 145

4.3.1 Sobre la cultura andina, el desarrollo y la comunicación 145
4.3.2. La cultura como factor de cambio para el desarrollo 147
4.4. La Interculturalidad de los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana 148
4.4.1. Diálogo – Rimanakwy 148
4.4.2. Cooperación de saberes 150
4.4.3. Comunicación intercultural 151
5. DIMENSIÓN DE LA COMUNIDAD 153
5.1. La comunidad indígena kichwa de la Sierra Ecuatoriana 153
5.2. Estructura de la comunidad indígena de la Sierra Ecuatoriana 156
5.2.1. La autoridad 156
5.2.2. Las redes de parentesco 157
5.3. Las dinámicas de cambio en la comunidad 159
6. LA DIMENSIÓN ORGANIZACIONAL 160
6.1. La resistencia histórica 161
6.2. El Movimiento Indígena en la Sierra Ecuatoriana desde la década de los ochenta 162
6.3. Movimiento Indígena y construcción del conocimiento: otra epistemología 165
6.4. Transformaciones y cambios motivados por el Movimiento Indígena 169
6.5. La propuesta de desarrollo del Movimiento Indígena: Sumak Kawsay 173
7. CONCLUSIONES 180
8. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO II 184

1. INTRODUCCIÓN

El Ecuador es un país andino y equinoccial, caracterizado por su gran diversidad biofísica y cultural. Con cuatro regiones físicas bastante diferenciadas –Costa, Andes, Oriente e Insular– y con muchos compartimentos naturales más o menos cerrados (las hoyas andinas), ofrece una gran diversidad de climas y ecosistemas. La sociedad rural ecuatoriana responde en su diversidad a las regiones físicas del país.

La **experiencia** que motiva el presente trabajo no puede entenderse sin contextualizar, aunque sea someramente, la sociedad rural ecuatoriana que copa la serranía -zona andina en el Ecuador- donde habitan los pueblos indígenas de la nacionalidad kichwa.

La sociedad rural ecuatoriana del presente ya no está solamente organizada alrededor de la actividad primaria sino que manifiesta una estructura productiva relativamente diversificada y culturalmente plural. En esta nueva ruralidad aparecen focos de productores rurales minifundistas que para organismos internacionales como el Programa de Alimentos para la Paz (PL 480)[20] y la USAID fueron calificados como viables y sujetos de crédito. Sin embargo, no puede negarse que en nuestra ruralidad aún gravitan diversas formas de agricultura campesina de base familiar que todavía representan a la mayoría de la población activa (Martínez, 1999 A). La desestructuración de la ruralidad, fundamentada en la disminución numérica de la hacienda del terrateniente, se acelera por las múltiples dinámicas subyacentes que no se perciben en las formas tangibles de los cambios de la realidad. La dinámica del cambio en el mundo andino, camina junto a la dinámica de conservación; hay modos de sentir, de pensar, de observar, de hacer que se conservan en el flujo del cambio, y que condicionan los sentires, los pensares, las percepciones y los haceres de la coyuntura en cambio.

Esta ruralidad de los años 70 y 80 que cambia es y no es la misma de 25 años después; en los territorios las cosas y las relaciones no son las mismas, pero permanecen las raíces de identidad, los pueblos se identifican con el ayer y con el hoy. Jara (2012) parafraseando a Maturana dice que “cada vez que algo se transforma estructuralmente, que cambian las relaciones, emergen elementos que conservan otras relaciones” (p.12). En esa nueva ruralidad ecuatoriana se produce la acción de desarrollo que nos ocupa.

Si bien es cierto que la actual población rural de la Sierra Ecuatoriana ya no está solamente organizada alrededor de la actividad primaria, sino que manifiesta una estructura productiva relativamente diversificada no es menos cierto que los niveles de cohesión de la población indígena que la habita no viene dada por cierta homogeneidad en las formas de producción sino por la creatividad y capacidad de transformación y adaptación en torno a un proyecto común de desarrollo que busca romper con un pasado de marginalidad y exclusión, y que se proyecta en el contexto del país como un pueblo culturalmente diverso y con propuestas innovadoras para producir cambios sostenibles en la relación actividad productiva-medio natural (Martínez y Urriola, 1994). Este proceso de toma de conciencia e identidad ha llevado a que la población de numerosos territorios reivindique la denominación de “pueblo indígena”.

[20] El propósito del Programa de Alimentos para la Paz (PL 480) era promover la seguridad alimentaria de los países en desarrollo. Fue firmado por primera vez en ley por el presidente Dwight D. Eisenhower en 1954. En 1961 el presidente John F. Kennedy lo renombra "Alimentos para la Paz".

La identidad de "pueblo indígena" es el principal campo de cohesión social donde se produce un nuevo pensamiento contextual con poder de resonancia en toda la ruralidad andina. Es esta fuerza, como valor agregado a la cultura, la que construye el paradigma sostenible del Buen Vivir. El proyecto común que el Movimiento Indígena ha concretado en estrategias de lucha por el poder local, se expresa conceptualmente en el Sumak Kawsay -Buen Vivir- que Cerezo, Cucurella, y Sáenz de Viteri (2012) describen así:

> El Buen Vivir es una máxima ética, es decir, un principio ético de nivel supremo. Por la misma razón constituye un estado o situación deseable para toda la ciudadanía del país y, en consecuencia, es la meta más elevada hacia la cual se deben dirigir todas sus energías y dinámicas, tanto individuales como colectivas. Supone cuidar de toda la ciudadanía; no solo sin discrimen ninguno, sino con esa medida de equidad histórica que es la discriminación positiva. (p. 15)

Este **capítulo busca acercar la reflexión al actor central del desarrollo y hacerlo más allá de un territorio específico para conectarlo con el proceso de transformación del campesinado indígena y comprender el Buen Vivir del mundo indígena, con sus creaciones y destrucciones impulsando el *"saber-ser, el saber-hacer, el saber-aprender, el saber-convivir juntos"*** (Acosta, 2012). Se hace un acercamiento a su hábitat a lo largo de las provincias serranas. Se recoge los datos poblacionales que nos informan sobre su peso porcentual en la población ecuatoriana. Se investiga la opinión de conocidos indigenistas antropólogos sobre la cosmovisión y elementos culturales que nos ayuden a entender la actitud del Movimiento Indígena ante el desarrollo y su conceptualización en el Sumak Kawsay.

La imagen estática de una sociedad rural anclada en el pasado ha sido sustituida por la dinámica de cambio que transmiten los modos de sentir, de pensar, de observar, de hacer que condicionan la nueva ruralidad andina. Si bien hay elementos permanentes que se logra captar, no es menos cierto que el sentido de los cambios puede ser interpretado desde diversas ideológicas. Lo que se constata es que la presente ruralidad está en constante cambio, es y no es la misma, los pueblos se identifican con el ayer y con el hoy; en los territorios las cosas y las relaciones no son las mismas, y no volverán a ser las mismas aunque permanezcan raíces de identidad. Hay permanencia en la transformación, por lo que lo importante es lograr entender el sentido de los cambios (Jara, 2012).

> Esos cambios se vienen dando en el contexto del denominado desarrollo rural, una propuesta que nace en la década de los setenta en el seno del sistema constituido y que tiene como centro la nueva realidad ecuatoriana de país exportador de petróleo que se propone sustituir importaciones facilitando el desarrollo industrial, y que termina siendo un gran consumidor de mano de obra para el crecimiento urbanístico y edilicio de las dos grandes urbes del país, Guayaquil y Quito. Este capítulo analiza las propuestas planificadas en los organismos de desarrollo del norte y aquellas que surgen al calor de la contestación de las ONGD y Organizaciones Indígenas ante las evidencias del fracaso del desarrollo oficial.

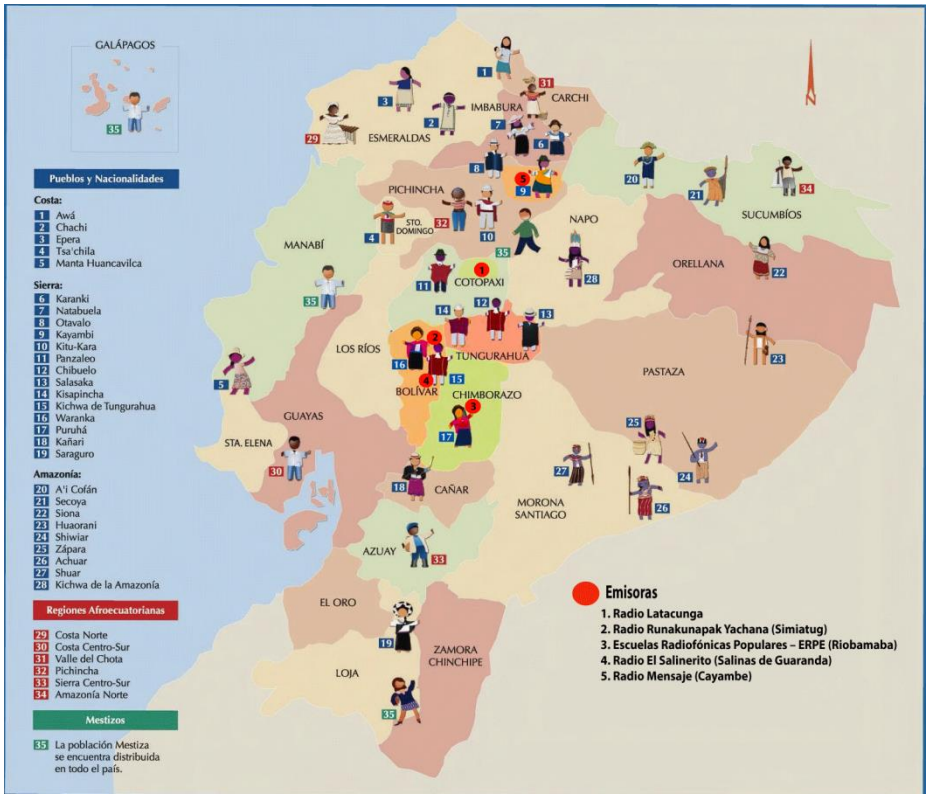
El acercamiento a la realidad de los **pueblos indígenas kichwas** de la Sierra Ecuatoriana lo hacemos desde cinco dimensiones:

1. La dimensión histórica.
2. La dimensión territorial.
3. La dimensión cultural.
4. La dimensión de la comunidad.
5. La dimensión organizacional.

Las dimensiones señaladas responden al conocimiento básico que deben tener los agentes de desarrollo, externos o locales, sobre la población y su entorno y se fundamenta en la experiencia acumulada del autor de esta investigación. El conocimiento genérico de la formación de los pueblos kichwas no explica diferencias y autonomías, es necesario investigar en el pasado más allá de la historia de los grandes acontecimientos políticos de imperios y conquistas, lo hacemos en el análisis *histórico* de la especificidad y de la transición de los pueblos andinos ecuatorianos. Contextos y escenarios son términos que la sociología ha popularizado con éxito para ubicar un acontecimiento, se considera que la antropología cultural ha desarrollado el concepto de *territorialidad* con elementos suficientes como para que la planificación para el desarrollo los asuma para ubicar el proyecto de desarrollo local con toda su riqueza y complejidad. Hoy no escapa al planificador la variable *cultural* que define al proyecto, más si este debe responder a ámbitos culturalmente diferentes y propiciar la interculturalidad. No se concibe un proceso desde arriba en función de individuos, la población que se involucra en la planificación de abajo-arriba es una *comunidad*. Se considera que todo proceso de desarrollo local debe ser endógeno y que no solo apunta a mejorar las condiciones en que vive la población sino a que la población se convierta en actor del cambio sociopolítico del país, de ahí la importancia que se da al tema de la *organización*.

La Figura II-1 muestra los pueblos indígenas ecuatorianos y su ubicación en el territorio nacional.

Figura II-1: Mapa de los pueblos indígenas ecuatorianos



Fuente: Editorial Abya Yala (2014)

Tabla II-1: Población indígena en Ecuador por provincia

Nombre de la Provincia	Población Indígena	Nombre de la Provincia	Población Indígena
Azuay	17.638	Morona Santiago	71.538
Bolívar	46.719	Napo	58.845
Cañar	34.213	Pastaza	33.399
Carchi	5.649	Pichincha	137.554
Cotopaxi	90.437	Tungurahua	62.584
Chimborazo	174.211	Zamora Chinchipe	14.219
El Oro	4.060	Galápagos	1.754
Esmeraldas	15.022	Sucumbíos	23.684
Guayas	46.241	Orellana	43.329
Imbabura	102.640	Santo Domingo	6.318
Loja	16.479	Santa Elena	4.164
Los Ríos	4.965	Zonas No Delimitadas	58
Manabí	2.456		
TOTAL 1.018.176			

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010
Elaboración: INEC

2. DIMENSIÓN HISTÓRICA

La dimensión histórica se presenta mediante el desarrollo de ocho apartados. Los cinco primeros están relacionados con la especificidad de los Andes ecuatoriales, desde distintos puntos de vista: sus pueblos y culturas, la ecología, la producción, la política y población y la lengua. Los siguientes apartados tratan de los impactos del imperialismo incaico en los pueblos andinos del actual Ecuador, las transiciones de la situación de los indígenas andinos desde el periodo precolonial hasta la primera república, y finalmente el acceso a la tierra y el territorio en el siglo XX hasta la reforma agraria de 1964.

2.1. La especificidad de los Andes ecuatoriales, de sus pueblos y culturas

El límite norte del actual Ecuador fue la frontera septentrional del Imperio Inca. La presencia inca en los Andes ecuatoriales apenas fue de cincuenta años con permanentes conflictos, inestabilidades y luchas permanentes, lo cual habla que los incas se encontraron con una realidad no solo diferente sino refractaria a una propuesta política y productiva de carácter imperial que nunca logró consolidarse. Intentemos, entonces, caracterizar esta diferencia para entender mejor las culturas andinas septentrionales y sus posibles conexiones con las de otras latitudes.

El primero en dejar constancia de que los Andes ecuatoriales albergaban sociedades distintas a la de los Andes del Sur fue el cronista Cieza de León (1518-1584)[21] en su *Chronica del Perú* (1553). Dando muestras de ser un observador muy agudo y perspicaz tomó nota de las diferencias lingüísticas pues en los andes ecuatoriales no se hablaba kichwa, la lengua oficial de los incas. De suma importancia son sus anotaciones sobre las diferencias ecológicas: en los Andes ecuatoriales no había *puna* sino *páramos,* notando allí la ausencia de grandes obras de ingeniería y canalización como las que pudo observar en el Cuzco. El testimonio de Cieza de León fue clave para orientar toda una rama de la arqueología, la etnohistoria y la antropología que se propuso dar cuenta de las diferencias ecológicas del espacio andino septentrional y desentrañar sus implicaciones en lo lingüístico, político y productivo. Revisemos esta caracterización que sirve de telón de fondo para entender mejor a las culturas indígenas andinas del Ecuador.

[21] La primera parte se titula así: Parte primera de la chronica del Peru: que tracta la demarcacion de sus prouincias, la descripcion dellas, las fundaciones de las nueuas ciudades, los ritos y costumbres de los indios / fecha por Pedro de Cieza de Leon. Impressa en Seuilla: en casa de Martin de Montesdoca, 1553. La Segunda parte de la Crónica del Perú, que trata del señorio de los incas yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación / escrita por Pedro de Cieza de León, fue publicada mucho después por Marcos Jiménez de la Espada. **Publicación original:** Madrid: Imp. de Manuel Gines Hernández, 1880.

2.2. La especificidad ecológica de los Andes ecuatoriales

La puna es una meseta, por lo general árida, muy extensa y elevada, característica de los Andes peruanos y bolivianos que se levanta por sobre los 3.000 msnm, y es un espacio privilegiado de ocupación poblacional. Los Incas, en rigor, fueron un pueblo de puna. El páramo, en cambio, no es una meseta sino un vértice montañoso por sobre los 3.000 msnm. A diferencia de los pueblos andinos del sur, los pueblos de los Andes ecuatoriales no ocupan el páramo porque se trata de un ecosistema de equilibrio muy delicado destinado a la conservación y producción de agua; en los Andes ecuatoriales se ocupan los valles interandinos, entre los 1.800 y los casi 3.000 msnm. El ecosistema de páramo andino no exige grandes obras de ingeniería para asegurar una provisión de agua permanente y regular, lo que sí es necesario en los Andes del sur.

Otra de las diferencias entre los Andes de puna y de páramo consiste en su distinta relación con otros pisos ecológicos, es decir, con las llanuras occidentales costeras y amazónicas y sus respectivas transiciones. El acceso a estos pisos ecológicos es inmediato y con cortas distancias en los Andes de páramo y más largo y dificultoso en los Andes de puna. Además debe tenerse en cuenta que el punto en el que la distancia más corta entre la Amazonía y el Océano Pacífico se encuentra en los Andes ecuatorianos y responde la distancia entre el Golfo de Guayaquil y el nacimiento del río Upano en la Reserva Shangay cerca de la ciudad oriental de Macas. Es explicable que el Golfo de Guayaquil se constituyera en un lugar de importancia estratégica y geopolítica muy grande para los pueblos de entonces.

2.3. La especificidad productiva de los Andes ecuatoriales

A partir de las características ecológicas diferenciales anotadas, cabe suponer que las prácticas productivas eran diversas en uno u otro lugar de los Andes; en el sur encontramos una producción planificada para enfrentar condiciones climatológicas críticas y asegurar la provisión de agua, esto explica la construcción de sistemas de canales de riego a gran escala o de depósitos para conservación y distribución de alimentos, por ejemplo. Los Andes ecuatoriales ofrecen condiciones menos severas y un mayor acceso a productos de pisos ecológicos diferentes, por lo tanto propenderán a sistemas productivos descentralizados pero interdependientes que no requieren de obras de ingeniería de gran escala.

Una de las características comunes de la producción andina es lo que Murra (1975) denomina el *control microvertical de los pisos ecológicos*, que consiste en el acceso permanente a los cultivos y bienes materiales y simbólicos provenientes de pisos ecológicos diferenciados de producción complementaria y en función del intercambio. Por lo tanto, la complementariedad andina es un rasgo ideológico común de las culturas que se afinca en una experiencia histórica y real del uso del espacio. Ejemplo de un bien de intercambio con una enorme capacidad de articulación simbólica entre pueblos y regiones, y dotada de un valor ritual y ceremonial muy grande, es la concha *Spondylus Princeps*, transportada por mercaderes (*mindalaes*) desde el Pacífico hacia los Andes y hacia la Amazonía y que se encuentra en entierros funerarios de toda la cadena andina. Su presencia da testimonio de las profusas conexiones de intercambio y

comunicación fluida entre sociedades andinas con otras de la costa del Pacífico o de las llanuras amazónicas[22].

2.4. La especificidad política y poblacional de los Andes ecuatoriales

Los modelos productivos señalados requieren sistemas políticos y poblacionales diferentes. En los Andes del sur la necesidad de planificar la producción y asegurarla para una población mucho más abundante y concentrada demográficamente exige una estructura imperial que demanda una organización social estratificada con cargos y funciones diferenciadas y jerarquizadas. También, requiere de la expansión constante de sus fronteras para incrementar la capacidad productiva. Esta dinámica explica en gran parte las sucesivas fases de expansión de los Incas. En los Andes ecuatoriales, en cambio, la estructura poblacional se caracteriza por cierta autonomía entre los grupos poblacionales cercanos; esta estructura se denomina *isla*, que va de un centro de mayor densidad poblacional a otros de menor densidad ocupando un piso ecológico y en relación con otras *islas* ubicadas en otros pisos ecológicos, descrito también por Murra en relación al control microvertical de los pisos ecológicos (1975). Este modelo de los Andes ecuatoriales fue capaz de convivir con la estructura imperial incaica. Salomón (2011) denominó *señoríos étnicos* a las jefaturas que articulan estas *islas* a manera de *archipiélagos* que habitan pisos ecológicos diversos pero compartiendo una frontera lingüística y cultural común y aplicó su estudio, cabalmente, para describir la situación precolonial de los indígenas andinos del norte del Ecuador, en una región a la que pertenece el pueblo sujeto de esta investigación.

Cabe imaginar que la función fundamental de un señor étnico consistía en establecer el control localizado de la circulación de bienes y productos entre archipiélagos de los diversos pisos ecológicos de su territorio, y garantizar su recirculación. La estructura de señorío étnico evoca una sociedad muy compleja capaz de articular y abisagrar grupos étnicos autónomos e igualitarios entre sí, a contravía de la metáfora piramidal que evoca la estructura social del imperio inca. La imagen del archipiélago no evoca a pueblos cuyas fronteras étnicas están confinadas a una determinada área geográfica tal como la antropología se esforzó en generalizar mediante sus clasificaciones étnicas que circunscribe una unidad a un área geográfica determinada. Es fácil suponer por qué Cieza de León no encontró en aquel entonces ciudades como el Cuzco en el espacio andino del actual Ecuador, simplemente porque la organización social y los requerimientos productivos no necesitaban de ellas. También, presenció sociedades en apariencia menos organizadas simplemente porque su modelo de gestión de jefatura y autoridad era más distribuido y menos permanente y localizado.

[22] Ver al respecto los siguientes estudios sobre el uso y difusión de la concha Spondylus Princeps y su valor simbólico desde periodos muy tempranos como el 2000 a.C.: HOCQUENGHEM, Anne Marie, ROSTWOROWSKI, Mara y CORDY-COLLINS, Alana: *Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz*. Fundación Telefónica del Perú, Lima, 1999; HOCQUENGHEM, Anne M., KAULICKE, Peter, IDROVO, Jaime y GOMIS, Dominique G.: "Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuatorianas. Una zona de transición entre el 1500 a.C. y 600 d.C.". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Núm. 22 (2), 1993.

Proponemos la imagen de sociedades andinas del Ecuador de entonces sin rupturas lingüísticas y culturales radicales sobre todo con los pueblos de la Costa, pues las conexiones geográficas permitían flujos poblaciones constantes hacia uno y otro destino estimuladas por la dinámica intrínseca del sistema de archipiélago. Las evidencias toponímicas de la Sierra norte, por ejemplo, expresan esta continuidad y pertenencia común y las recientes investigaciones arqueológicas confirman la existencia de flujos comunicacionales intensos entre la selva noroccidental de la provincia de Pichincha y el espacio altoandino de la misma provincia. En lo que respecta a Cayambe, los topónimos remiten a una pertenencia común con los pueblos del noroccidente de Pichincha conocidos como *yumbos,* de los cuales uno de sus remanentes es el actual pueblo Tsáchila, como lo demuestra el estudio arqueológico y etnohistórico de Lippi (1998).

Se debe destacar la importancia de estos señoríos para lograr la integración interregional de los Andes ecuatoriales, proceso que fue interrumpido por la conquista incaica y luego por la colonia las cuales imprimieron otras reglas del juego a esta integración y generaron otras dinámicas poblacionales y de reconstitución étnica.

2.5. La especificidad lingüística de los Andes ecuatoriales

El panorama de las lenguas indígenas de los Andes ecuatoriales, para la época precolonial, puede ser resumido según las siguientes características (Juncosa, 2013, p. 16 ss.):

a. Amplia dispersión, diversidad y discontinuidad de las lenguas en los Andes ecuatoriales debido al "sistema de archipiélago o asentamientos de una misma comunidad extensa en distintos pisos ecológicos para asegurar las necesidades alimentarias de la población" (Sichra, 2009, p. 515; citado en Juncosa 2012).

b. Presencia incipiente y muy parcial de la lengua kichwa, cuya expansión estuvo en manos de los comerciantes (*mindalaes*) y de las poblaciones trasplantadas por los incas desde Bolivia y Perú hacia Ecuador (*mitimaes*).

c. Relaciones lingüísticas intensas en la franja del noroccidente y la Sierra norte, "un espacio de relativa continuidad entre lenguas de filiación pasto y barbacoa, tal como se colige de las investigaciones de Caillavet (2000) y Lippi (2003)" (Juncosa, 2012).

d. Relaciones lingüísticas profusas entre la franja septentrional del Ecuador y la Amazonía.

e. Presencia en la zona sur del Ecuador de las siguientes lenguas: palta (Loja y Amazonía), cañari (Azuay) y purhua (Chimborazo y Tungurahua). Estas lenguas están todas extintas y su rastro pervive en la toponimia.

Hoy, la totalidad de las culturas y pueblos andinos hablan el kichwa, con un total de 730.032 hablantes (Benítez y Garcés, 2014, p.182) según datos del V Censo de Población y Vivienda. Su expansión en Ecuador, como lengua general de los indígenas andinos, se debió principalmente al imperativo estratégico de reducir la enorme diversidad de lenguas en vistas de la catequesis

y la evangelización. Por lo tanto, su expansión tuvo lugar, principalmente, como resultado de la colonia y no tanto como producto de la expansión incaica.

2.6. Los impactos del imperialismo incaico en los pueblos andinos del actual Ecuador

Cuando los españoles llegaron a Quito, Ecuador, en 1536, se encontraron con los Incas en su momento de máxima expansión y ampliación de las fronteras del Tahuantinsuyo[23] desde los Andes centrales hasta el límite norte del actual Ecuador (actual provincia de Pichincha y centro sur de la provincia de Imbabura).

En la actualidad, se prefieren las explicaciones multicausales que dan cuenta de las posibles razones de esta expansión y desarrollo[24]. Bray y Lynn (2003) elenca diversas propuestas causales sin que ninguna logre explicar la totalidad del fenómeno. La primera de ellas consiste en la capacidad de la sociedad estatal incaica de manipular la antigua práctica de reciprocidad andina, "uno de los elementos más importantes del control Inca" (Bray y Lynn 2003, p. 6). La segunda, se centra en las potencialidades energéticas y en sus estrategias de alta eficacia. La tercera, "en la introducción de formas de organización política y económica radicalmente nuevas" (ídem). La última acude a la naturaleza vertical de la topografía andina como factor que reclama la unidad política inca.

El proceso de irrupción de los Incas, un nombre que en realidad designa a la clase dirigente del imperio, había iniciado apenas desde mediados del Siglo XV y, al arribo de los españoles, su presencia no sobrepasaba entre los 30 y 50 años:

> Dado que los Incas probablemente no ocuparon esta región por más de 30 a 50 años antes de la invasión española, los rasgos de la estructura pre-existente sobrevivieron y fueron descritos por los invasores europeos. Se estima que el período efectivo de hegemonía Inca en la región de la cuenca de Quito empezó hacia 1490 y duró hasta la conquista española en 1534. (Bray y Lynn, 2003, p. 8)

Por lo tanto, el Imperio no solo no estaba consolidado en su frontera norte, sino que se hallaba en medio de las vicisitudes de una conquista violenta, lenta y trabajosa debido a que se encontraron con organizaciones sociales y económicas muy diversas cuya particularidad expusimos más arriba. Sin duda, la principal característica de estas sociedades que resistieron a los Incas consistió en el "sistema regional de pequeñas unidades políticas que se auto-definían en base a sus alianzas cambiantes y por la permeabilidad de sus fronteras" (Bray y Lynn, 2003, p. 8).

[23] Como es sabido, el *Tahuantinsuy*u designa la totalidad de los *suyus* o regiones articuladas alrededor del Cuzco. Los *suyus* fueron los siguientes: *Collasuyu* (región al sur del Cuzco, constituida principalmente por el Altiplano); Cuntisuyu (una región pequeña que corresponde a la actual Arequipa, Perú); *Antisuyu* (región al noreste del Cuzco, hacia la ceja de selva); *Chichaysuy*u (región al noroeste del Cuzco hasta la actual zona norte del Ecuador).

[24] Udo Oberem (1996: 139-144) condensa de manera muy notable las fases de expansión del imperio incaico.-

Con las lecturas de Bray y Lynn (2003), ya citadas, y el aporte de Oberem (1996) damos cuenta de algunos cambios y transformaciones producidos por la presencia incaica en las poblaciones andinas del Ecuador y que recogen los esfuerzos y estrategias de *incaización* de la Sierra norte:

a. Debilitamiento de las redes de intercambio: Bray y Lynn (2003) sugiere que el imperialismo incaico, no obstante su corta permanencia, logró debilitar las redes de relaciones económicas de largo alcance que vinculaban esta región con el centro y sur del actual Ecuador. Este debilitamiento era, al mismo tiempo, una estrategia de control y conquista.

b. Recomposición étnica y poblacional: la expansión incaica echó mano de formas de control poblacional y reasentamientos forzosos como los *mitmaqkun*a (migración forzosa de partes de una población a otra) que aseguraban las guarniciones militares y los servicios especializados. Entre ellos constaban los ex rebeldes. Oberem informa sobre "mijmas cayampis en el reino de Ancara", en el altiplano peruano (Oberem, 1996, p. 153) y *yanakun*a, poblaciones trasplantadas y poblaciones colonizadoras, respectivamente. Por lo tanto, es importante anotar que, en el momento de la conquista, vivían en el espacio ecuatoriano "indios foráneos en medio de los autóctonos" (Oberem, 1996, p. 153) en un paisaje étnico heterogéneo y dispar.

c. Reconfiguración espacial de los territorios en mitades: las sayas denominaban mitades menores (*hanan*) y mayores *(hurin*), bajas y altas. A esta clasificación dual impuesta se sobrepone la división de la población en unidades decimales, para fines de controles censales (Oberem, 1996).

d. Conflictos entre los señoríos étnicos y los curacas: los Incas llevaron a cabo, en la medida de lo posible, una política de confirmación de la autoridad de los señores étnicos pero subordinado a la autoridad designada por el Inca en la figura del *curaca* foráneo o autóctono (Oberem, 1996). Ello favoreció una estructura progresivamente jerárquica. Los españoles, luego, tuvieron que decidir alternativamente entre cuál de tales autoridades ratificar para sus fines.

e. Aculturación de los señores étnicos: se producía trasladándolos a una residencia cercana a la del Inca para controlarlos. También, se obligaba a sus hijos a educarse en el Cuzco. La aculturación lingüística a través de la propagación del quichua, como señala Oberem, no tuvo mucho éxito y la usaron como lengua de administración y comercio conservando para el uso cotidiano sus lenguas maternas (Oberem, 1996). Lo mismo dígase de la religión imperial que tenía al Sol como figura central y que se ha erigido, erróneamente, como expresión general de la religiosidad indígena andina.

Oberem sugiere que una de las razones del éxito fulminante de la conquista española fue, sin duda, la precariedad de la presencia militar incaica, simbólica y cultural en la Sierra norte de Ecuador, cuyo ejemplo demuestra que:

> El modelo simplificado y, hasta hace poco tiempo, válido, según el cual pocos españoles lograron conquistar el imperio incaico, casi sin mayor resistencia y en forma casi *milagrosa,* hoy ya no es aplicable. Sin la ayuda de etnias indias que se pusieran de su lado, esto no se hubiera podido llevar a cabo, por lo menos no en pocos años. Esta

> reacción de los subyugados demuestra que los Incas no disfrutaban de tanta adhesión, como algunos cronistas quieren hacer creer, e igualmente que el imperio se encontraba lejos de estar solidificado, encontrándose aún en una fase formativa. (Oberem, 1996, p. 165)

2.7. Transiciones de la situación de los indígenas andinos desde el Periodo Colonial hasta la Primera República

Para entender la realidad de los pueblos andinos de hoy, es necesario comprender las transformaciones del periodo colonial inicial (Siglos XV y XVI) al periodo colonial de transición (Siglos XVII y XVIII) y de este a la etapa de conformación de la República. En el pasaje de un periodo a otro se transforman las estructuras económicas y políticas con impactos determinantes para la historia de las comunidades indígenas, pero el mensaje central que dejan dichos pasajes consiste en que, a pesar de todo, los indígenas andinos supieron, en medio de los cambios, conservar el núcleo de su vida colectiva: la comunidad.

En el periodo colonial inicial es *la encomienda* el modelo que se aplica con diversos resultados según la consideración que el encomendero tuviera de los indios, pues la legislación del 1503 que amparaba la encomienda delegaba al encomendero la forma de tratar a los indios combinando el poder colonial con los poderes y la territorialidad étnica. *La encomienda* no es un sistema de repartición de tierras sino de indios (Moreno 1981); a la Corona le interesaba las minas y los obrajes y para ello necesitaba la mano de obra de los indios. En el fondo la encomienda apuntaba a la adjudicación de trabajos forzados y mecanismos de tributación que requerían una cierta territorialidad indígena y la intervención de autoridades étnicas para hacer cumplir tales obligaciones (Quintero, 1983).

La presión del español radicado en América y del criollo, sus descendientes nacidos en América, era por la tierra pues las minas y los obrajes eran controlados por la Corona; pero la tierra debía ir acompañada con indios como trabajadores propios de los nuevos terratenientes. El modelo era una réplica del *señor feudal* pero sin más ley que la voluntad del hacendado. Es en los siglos XVII y XVIII, al que hemos denominado periodo colonial de transición, donde se produce el paso del sistema de encomienda a un nuevo modelo de vida para las comunidades indígenas que termina siendo el régimen de hacienda.

Según Quintero (1983), la hacienda ancla las comunidades indígenas al poder de los hacendados y circunscribe sus fronteras a los límites tangibles de la hacienda. Este proceso, que se agudiza a lo largo del Siglo XVIII, ocurre mediante los siguientes mecanismos que transforman radicalmente las condiciones de los indígenas andinos (Quintero, 1983, pp 35-36)[25]:

[25] Ver al respecto, la caracterización de la situación indígena ecuatoriana durante la colonia de Segundo Moreno Yánez, "La sociedad indígena y su articulación a la formación socioeconómica en la Audiencia de Quito". En: Enrique Ayala Mora, Editor: *Época colonial III*. Volumen 5. Nueva Historia del Ecuador, Quito: Corporación Editora Nacional.

a. Agudización de la expropiación de las tierras a las comunidades indígenas;

b. Instauración de un mecanismo de endeudamiento permanente e imposible de saldar que ataba a los indígenas a las haciendas;

c. Inclusión de los caciques en un sistema de tributos que garantizaba mano de obra gratuita.

Al pasar de un sistema a otro, los hacendados se constituirán, poco a poco, en la nueva clase emergente de un *orden colonial racializada,* convertida luego en la alta burocracia colonial y, más tarde, en la clase que liderará la república dando de baja el régimen de autoridades étnicas como mecanismo político de mediación para acceder a mano de obra y tributos indígenas. Las haciendas responden a requisitos y respuestas heterogéneas y no todas son iguales ni suponen la misma relación con los indígenas. Por ejemplo, las haciendas de la Sierra Norte del Ecuador, la zona de nuestra investigación, poseen rasgos distintivos respecto a las del Sur de Colombia que contribuyeron a su sostenibilidad de larga data en el tiempo. De esos rasgos, rescatamos tres evidenciados por Colmenares (1992) que son relevantes para nuestra zona de estudio: base demográfica indígena mucho mayor que en otras regiones; mayor rentabilidad económica y estabilidad política debido a que, primero, el complejo hacienda-obraje es más rentable que el complejo hacienda-minería que caracterizó a las haciendas del Sur de Colombia; luego, porque el funcionamiento de la hacienda se sobrepuso a los esquemas simbólicos andinos, sin eliminarlos, esquemas de por sí muy jerárquicos y basados en formas económicas y productivas de complementariedad. La vocación jerárquica de la estructura social andina contribuyó en mucho a legitimar la figura del hacendado y convertirle en el eje de la producción y reproducción material y sociocultural de los indígenas andinos[26].

Otro de los procesos importantes que marcó la realidad indígena en la época colonial de transición, señalados por el mismo Quintero (1983:) -y que contribuyó a marcar una situación de *diversificación* antes que de *diferenciación*- consiste en la intervención del Estado en la asignación de trabajadores mediante la distribución y repartición del trabajo social. Así, tiene lugar el paso de formas comunales de trabajo de los indígenas de las encomiendas a la directa asignación estatal de trabajadores indígenas para cubrir las necesidades del servicio doméstico, los obrajes y las minas. De esa manera, pierden vigencia las autoridades autóctonas y surgen dos posibilidades diferenciadas de ser indígena: el indígena suelto, disponible para los servicios; y el indígena de las haciendas, atado a sus límites y bajo la autoridad del hacendado.

El rol de la Iglesia en relación a los indígenas andinos también puede ser rastreado de manera diferenciada según estos dos periodos: el periodo colonial temprano y el periodo colonial de transición hacia la república, durante los cuales afronta la difícil tarea de combinar su misión espiritual con sus intereses materiales (Quintero, 1983). Durante la colonia temprana, la Iglesia ejerció una autoridad muy grande para regular las relaciones entre encomenderos e indígenas encomendados a partir del marco legal de las Leyes Nuevas (1542) y las Leyes de Indias, una recopilación de cuerpos legales que se consolidó en 1680. Poco a poco, la autoridad eclesial

[26] El texto de Marc Becker y Silvia Tutillo 2009, *Historia agraria y social de Cayambe*, Quito: FLACSO-Abya Yala, ofrece una aproximación detallada a la historia de las haciendas de Cayambe y su impacto en las comunidades indígenas.

debió asumir la necesidad de constituirse ella misma en propietaria de tierras y disputar espacios a las élites terratenientes emergentes. En la Sierra norte, por ejemplo, los Jesuitas, Mercedarios y Dominicos poseían grandes haciendas. Respecto a los primeros, fue clave su expulsión por las reformas borbónicas, en 1767, hecho que hizo posible la transferencia de sus propiedades a las élites quiteñas mediante mecanismos tales como las *temporalidade*s y la *composición de tierras*, en condiciones extremadamente favorables. Las haciendas jesuitas eran famosas no solo por su extensión sino también por las innovaciones tecnológicas y la complejidad productiva, fueron las élites de Quito la que heredaron, en condiciones extremadamente favorables, las haciendas de los jesuitas.

Pese a todo, la pervivencia de los pueblos y culturas andinas se vinculan mejor con la hacienda, reapropiada por los indígenas para garantizar allí su indianidad y continuidad en el tiempo y el espacio. En efecto, la hacienda

> […] constituye una suerte de espacio étnico dentro de cuyos límites el sector indígena desarrolla modos de producir, formas de organización y sistemas de representación propios, por cuyas características no parece extraño a la definición dada por los mismos españoles: la "república de indios", subordinada a la llamada "república de españoles", pero no al margen de cierta "autonomía relativa" para su funcionamiento. Si así acontece, cabe concluir que la "marginación" o discriminación" de los indígenas, respecto a la sociedad y cultura española dominante, se compensaba con la posibilidad de conservar y recrear aspectos fundamentales de su identidad étnica. (Fuentealba 1990, p. 50)

En la tercera etapa que hemos definido como de conformación de la república se dan cambios en las relaciones de la sociedad republicana de criollos y mestizos con la sociedad indígena y que Fuentealba (1990) identifica en las siguientes redefiniciones:

a. Supresión, en 1858, de los tributos a los indígenas, y del trabajo *mitayo*. Estas imposiciones se eliminaron más por la necesidad de conservar a los indígenas en las haciendas que como reconocimiento de ciudadanía y, sobre todo, porque en la estructura económica inicial de la república el tributo tenía menos peso que en la época colonial. El diezmo, que también obligaba a la población no indígena, se suprimió en 1883 porque representaba gran parte del erario nacional.

b. Disminución del *concertaje* como forma de negociación libre individual o colectiva para que comunidades o individuos indígenas acuerden trabajar y permanecer en la hacienda, por jornadas o tareas.

c. Hacia fines del siglo XIX se intensifica la tendencia a circunscribir a los individuos y colectivos indígenas en la hacienda, a través del huasipungo, para limitar el éxodo de mano de obra a las plantaciones de la costa.

d. Los indígenas fueron exonerados del pago de las alcabalas (1854) que les dieron competitividad para el comercio y el transporte. Tal vez ello explica su omnipresencia en los mercados de pueblo y de las urbes como proveedores y arrieros de productos.

e. En lo organizativo, se reasumen formas de gobierno de la primera colonia trasplantadas desde España. Ello da lugar a los Cabildos de Indios. Se señala que su autoridad se limita a lo económico y a ser enlace o apoyo de la autoridad civil local o eclesial. Estas autoridades entran en conflicto, a veces, con las autoridades étnicas tradicionales.

f. Respecto a la propiedad de la tierra, la república abre paso a la posibilidad de propiedad individual, enajenación o redistribución privada de las propiedades comunales, aunque con limitaciones. De hecho, poco a poco, la propiedad comunal gira alrededor de la municipalidad y no de los cabildos debilitando, así, la organización comunal.

g. El último rasgo de la situación indígena en el período republicano consiste en los conflictos y sublevaciones indígenas contra el diezmo y la asignación de trabajos para las haciendas o la Iglesia.

2.8. El acceso a la tierra y el territorio en el siglo XX hasta la Reforma Agraria (1964)

La segunda fase de la República (desde comienzos del siglo XX hasta las Reformas Agrarias de 1964 y 1973) puede definirse como la sobreposición de la comunidad con otras formas colectivas, como la comuna y, más tarde, la cooperativa y la organización comunitaria. Afirmamos que se trata de sobreposición y no de un tránsito porque la comuna y la cooperativa (y luego la organización) se han convertido, con tensiones, en formas bajo las cuales subyace el sentido tradicional de comunidad. Este apartado propone, también, que ambas instancias –tierra y comunidad– van juntas y se solicitan y garantizan entre sí. La salvaguarda de la estructura comunal fue una estrategia, en el sentido de un *arreglo,* de los pueblos indígenas andinos para enfrentar, en las mejores condiciones posibles, las relaciones asimétricas con la sociedad no indígena y con el Estado y, sobre todo, para garantizar el acceso y la posesión de sus tierras.

De esa manera, la opción histórica de largo aliento a favor de sus formas de vida comunales se convirtió en el vértice que hizo posible "la representación política y defensa, la gestión social de los recursos naturales fundamentales y de otros necesarios para la reproducción, la cohesión social e ideológica que genera un sentimiento de identidad" (Chiriboga, 1985, p. 40). Entre otros aspectos, cabe añadir que esta tradición hizo posible la construcción progresiva de un conocimiento colectivo flexible y adaptable que comparece comunicativamente y es fuente de inspiración para nuevas respuestas innovadoras a situaciones cambiantes. Esta investigación se propone evidenciar cómo **la comunicación de un medio moderno, como es la radio, logra que la población afectada por el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo de Radio Mensaje se involucre en la creación de conocimientos para la incorporación de tecnologías a la producción agropecuaria.**

Veamos a continuación algunos hitos legales e intervenciones del Estado que afectaron profundamente a la *comunalidad* indígena y su relación con la tierra.

- *1937: La Ley de Organización y Régimen de las Comunas y el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas*

El crecimiento demográfico de la población indígena, en las primeras décadas del Siglo XX, y la erosión de la economía hacendataria en contraste con el auge exportador de la Costa generaron desajustes y demandas insatisfechas de acceso a la tierra por la continua subdivisión de los predios y el endurecimiento de las condiciones del trabajo agrícola. Se incrementó notablemente la migración indígena principalmente hacia la Costa y surgieron levantamientos indígenas importantes. En medio de esta crisis, el Estado responde con la Ley de Organización y Régimen de las Comunas, conocida como Ley de Comunas, y el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, ambas de 1937, que marcaron el derrotero a seguir en posteriores intervenciones del Estado: garantizar la tierra de los indígenas imponiéndoles, a cambio, como condición la modernización de la producción agrícola y su incorporación a la economía nacional.

La Ley de Comunas, en rigor, es un complemento de la Ley de División Territorial de la República y busca ordenar la toma de decisiones "de los centros poblados que no tengan categorías de parroquia y que hasta la fecha recibían distintas denominaciones (caseríos, anejos, barrios, comunidades, parcialidades)" (Barsky, 1988, p. 31). A partir de esta ley, tales unidades pasaron a denominarse *comunas.* Se debe aclarar que este cuerpo legal no pretendió ordenar las comunidades indígenas ni establecer ni regir la propiedad colectiva de la tierra. En cambio, su principal resultado consistió en sobreponer a la estructura tradicional de la autoridad comunitaria la figura colonial del cabildo con sus niveles y formas de gobierno. "El Estatuto protegió las propiedades comunales reconocidas con anterioridad a la Ley y articuló a los pueblos indígenas a una instancia del gobierno central: el Ministerio de Previsión Social" (Benítez y Garcés, 2014, p. 184).

Aún más, entre las finalidades del Estatuto consta la de "transformar a las Comunidades en Cooperativas de Producción. Una vez realizada dicha transformación, las Comunidades se regirán por el Estatuto Jurídico de las Cooperativas" (Barsky, 1988, p. 32). Fue así que algunas comunidades indígenas echaron mano tanto de la Ley como del Estatuto para dirimir sus conflictos jurídicos y de tenencia de la tierra; desde 1937, los pueblos indígenas debieron exponerse a los desafíos y riesgos de constituirse en Cooperativas para legitimar la posesión de sus tierras con la condición de incorporarse a la economía nacional y al mercado de productos (Barsky, 1988).

- *1964 y 1973: Las leyes de Reforma Agraria y la colonización de tierras baldías*

Las Reformas Agrarias (1964 y 1973), especialmente la de 1964, constituyó un hito en la historia de los pueblos indígenas del Ecuador, por sus impactos en la territorialidad de las comunidades y las reconfiguraciones económicas, políticas y espaciales que provocaron a nivel regional y nacional. Para las comunidades asentadas en las haciendas, la Reforma Agraria les otorgó acceso solo a la propiedad de los *huasipungos* (tierras de la hacienda destinadas a los asentamientos comunitarios y a la explotación de sobrevivencia de sus familias). Cabe destacar que los *huasipungo*s estaban situados en las zonas menos productivas y ecológicamente más frágiles, generalmente hacia los páramos. En pocos casos la Reforma Agraria de 1964 conllevó la transferencia de la totalidad de la propiedad de las haciendas a los indígenas organizados en

cooperativas. Desde el punto de vista del trabajo, para las comunidades asentadas en las haciendas la Ley de Reforma Agraria significó, en todos los casos, la derogatoria definitiva de las formas precarias de trabajo agrícola convirtiéndose en un factor importante de modernización de la producción y de las relaciones laborales en el campo.

Chiriboga (1985) anota los impactos socioeconómicos de la reforma agraria según la economía y el tipo de comunidades indígenas. Respecto a la economía campesina los cambios apuntan a una mayor integración a las reglas del juego de la economía nacional. Esta integración se caracteriza por: a) generalización de la relación salarial que afecta las relaciones de reciprocidad; b) monetarización de la economía con impactos en la diferenciación social y las formas de intercambio; c) acceso a instancias de capital antes en manos de los hacendados. A estos impactos añade otros dos como la creciente intervención del Estado en las comunidades y el hecho de que "pocas comunidades son las que conservan sus referencias étnicas originales". (Chiriboga, 1985, p 69), similar análisis realiza Barsky (1988). Es decir, la Ley de Reforma Agraria también significó procesos de des-indianización y de disolución étnica.

La reforma agraria, al introducir de hecho el capitalismo en el campo, trajo consigo la diferenciación progresiva entre comunidades, produciendo la siguiente tipificación: a) comunidades con capacidad de reproducción autónoma y preservación de la cohesión étnica; b) comunidades con capacidad de reproducción autónoma con debilitamiento de la cohesión étnica; c) comunidades sin capacidad de reproducción autónoma constituidas por ex huasipungueros que se vincularon al mercado de trabajo o de productos o por *libres* articulados al mercado de trabajo o de productos (Chiriboga, 1985; Barsky, 1988).

Asimismo, la Ley de Reforma Agraria introdujo una forma comunal nueva de carácter transitorio: la Organización Campesina Provisional (Art. 73) cuyas competencias son administrar las tierras entregadas por el IERAC, preparar la forma definitiva de asociación que recibirá las tierras, participar en el desarrollo rural, capacitar en técnicas productivas, promover la explotación comunitaria de las tierras y estimular el ahorro y la inversión. Cabe indicar que la organización adjudicataria definitiva es la Cooperativa, según lo estipulado en la Ley de Cooperativas. (Barsky, 1988).

Si bien la Ley de Colonización y Tierras Baldías fue promulgada en 1936, la Reforma Agraria profundizó la capacidad del Estado como ente regulador de la propiedad agraria y comunitaria; creó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), sustituido años después por el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA), como promotor y planificador de la colonización y el desarrollo regional, responsable de aplicar la Ley; La Ley amparó la creación de otros órganos regionales, como el Centro de Reconversión Económica del Austro (CREA) y el Proyecto de Desarrollo del Sur (PREDESUR), cada uno con sus respectivos planes de desarrollo productivo, generalmente en el área de producción agrícola para el mercado local[27].

Desde otro ángulo le Ley tuvo un fuerte impacto en la Amazonía por la colonización de *tierras baldías* ubicadas en las selvas amazónicas y occidentales del Ecuador que movilizó y relocalizó grandes franjas de la población serrana, constituida en gran parte por indígenas y población

[27] Osvaldo Barsky, Eugenio Díaz Bonilla, Carlos Furche y Roberto Mizrahi: Políticas agrarias, colonización y desarrollo rural en Ecuador, OEA-CEPLAES, Quito, 1982

rural empobrecida, en los territorios selváticos; la colonización funcionó como válvula de descomprensión de las crisis económicas, productivas e, incluso, ecológicas.

No se puede dejar de mencionar que la reforma agraria impactó fuertemente en el surgimiento y fortalecimiento de las organizaciones indígenas que debieron luchar duramente para hacer prevalecer sus demandas por la tierra y disputar el contenido de la Ley frente a propuestas muy conservadoras. En un primer momento de esta lucha, la vía comunitaria se entreteje y se refuerza con otras opciones aparentemente distantes como la opción sindical, impulsada desde los años treinta por el Partido Socialista, que mira a los indígenas como campesinos agremiados antes que como comunidad organizada. A lo largo del tiempo, la relación de la organización indígena –basada en la legitimidad de la representación comunitaria- con las organizaciones sindicales y clasistas se redefinirá a favor de la preferencia por las organizaciones indígenas autónomas y de carácter étnico, pero en relación y vinculación permanente con las centrales sindicales

3. DIMENSIÓN TERRITORIAL

En este apartado de dimensión territorial se abordan los conceptos de territorialidad, territorio e identidad, territorio y ruralidad, territorio y desarrollo, territorio y nacionalidad kichwa de la Sierra, pueblos indígenas kichwas de la Sierra ecuatoriana, y finalmente, territorialidad y nacionalidad, ideas-fuerza para el desarrollo.

3.1. La territorialidad

El proceso de desarrollo que investigamos tiene como protagonistas a comunidades indígenas kichwas de la Sierra Ecuatoriana; por lo tanto es en relación a ese sujeto social colectivo de pueblo kichwa que describimos los elementos teóricos necesarios para ubicar la experiencia. Dicha ubicación no se reduce a lo geográfico sino que adquiere el sentido histórico de lugar de vida, más técnicamente es lo que explicita el término *territorialidad* y la dinámica de su concepto.

Tradicionalmente, se consideró la territorialidad étnica como un espacio continuo, cerrado y circunscrito, de tal manera que un territorio coincide, o debe coincidir, en toda su extensión, con la presencia de un pueblo o nacionalidad indígena. Poco a poco, se fue superando esta idea que obligó a entender de mejor manera la compleja relación pueblo-comunidad y territorio para el pueblo kichwa del Ecuador y, en general, para todos los pueblos indígenas.

La Colonia, y después la República, hicieron que la territorialidad de los pueblos andinos fuere discontinua, según un patrón espacial fragmentado de distribución de asentamientos de población indígena y mestiza que se alternaban. Esta configuración espacial es una herencia histórica de los kichwa andinos del Ecuador que ha sido modelada por las haciendas. En efecto, con la colonia se implementó el mecanismo de los *conciertos*, o del *concertaje*, mediante el cual los hacendados y terratenientes lograban captar población indígena que aceptaba -concertaban- permanecer en la hacienda como mano de obra accesible, según reglas precarias, pero a cambio de otorgarles un espacio que, a la larga, aseguró la reproducción

cultural y material de los pueblos indígenas andinos. El concertaje sobrevino, como dice Guerrero (2000), de la necesidad del Estado de cobrar los impuestos a los indígenas, delegando a los terratenientes la tarea de recolectar los impuestos, homologados a la condición de ciudadanos por la República, y, por lo tanto, obligados a contribuir. En efecto, Guerrero proporciona el marco histórico que permite entender la institución del concertaje, establecido por Reglamento en 1831, afirmando que:

> Sin embargo, no fue unilateral la obligación económica de abonar el tributo de los gañanes, una disposición fiscal impuesta a los hacendados por el Estado. Hubo una contrapartida política. La República otorga a los dueños de fundos un reconocimiento legal de prácticas territoriales de ejercicio del poder. Al abonar el tributo de sus trabajadores indígenas, el Estado republicano adjudica a los hacendados una modalidad de gobierno y la circunscripción de un espacio y sobre el conjunto de sus habitantes indios. Una circular, por consiguiente, una cuasi ley del Ministro de lo Interior define la llamada 'condición adscritica' de los peones indígenas en los fundos. En su médula, consiste en una suerte de delegación de la soberanía republicana a un "patrón ciudadano" para el gobierno de las poblaciones agrupadas en comunidades de hacienda arraigadas en su propiedad privada. (Guerrero, 2000, p. 25)

Este esquema configura también el territorio político y de fuerzas sociales que inciden permanentemente en la lucha por el poder provincial y en la política nacional. Sin embargo, el indígena como sujeto adscrito a un *territorio-hacienda*, no cuenta en el espacio ciudadano que es derecho del blanco y exigido por el mestizo, "el sujeto indio se ubica en una 'zona de indiferencia entre interior y exterior' de la ciudadanía formal y las leyes" (Guerrero, 2000, p.33). No obstante ello, remarcamos que si los indígenas lograron resistir como tales, se debe, de todas maneras, a su permanencia en las haciendas.

Esta herencia tiene consecuencias para la política y el desarrollo. En primer lugar, la *discontinuidad territorial* plantea que antes que una política de autonomía, parece más adecuado para los pueblos indígenas andinos una política enfocada en la participación. Asimismo, plantea que las formas de gobierno local deben ser necesariamente interculturales pues se despliegan en espacios donde cohabita población diversa. Lo mismo vale para el desarrollo, el cual debe ser pensado desde la fuerza histórica de la comunidad de persistir, pero al mismo tiempo abierto a las relaciones territoriales reales y concretas. Si bien el concertaje se basó en un reconocimiento de ciudadanía indígena solo para atribuirles obligaciones, es posible pensar en un modelo de política y de desarrollo que apunte también a los derechos de los pueblos indígenas.

Después de los procesos de reforma agraria la territorialidad ha adquirido nuevas connotaciones que involucran el espacio delimitado de la unidad geosocial, el territorio-hacienda, para asegurar los procesos que garanticen la continuidad transgeneracional y el arraigo ancestral de los grupos humanos que permanecen en dichos territorios (Olvera, et al., 2011). Es en este espacio físico donde ocurren y convergen los diferentes procesos producto de una sociedad en constante evolución que día a día requiere de nuevas formas y estructuras de actuación.

La ruralidad ecuatoriana que observamos hoy muestra una constante interrelación entre los tradicionales mercados regionales de productos agrícolas de la zona, los mercados municipales urbanos, la agroindustria y la presencia de cadenas de supermercados; esta diversidad de la producción y comercialización de la actividad agropecuaria ha creado condiciones para la *multiactividad* de la mano de obra campesina.

En esta perspectiva de multiactividad de la población indígena-campesina, el territorio sería aquel espacio geográfico cuyo proceso histórico de construcción social se fundamenta hoy, principalmente, en actividades económico productivas vinculadas al uso de los recursos naturales, a través de la agricultura, la ganadería, pesca, forestería, agroturismo o los servicios ambientales (Jara, 2012). Pero en ese espacio físico el sujeto indio ya no es ajeno e indiferente a la ciudadanía formal, es ese espacio físico donde es ciudadano, el territorio se convierte en patria del indio que allí nació. Los territorios ya no son las circunscripciones de sobrevivencia en el régimen de hacienda sino espacios imaginarios de territorialidad como dice José Bengoa (2006):

> Son lugares de afectos, de nostalgias por lo que supuestamente fueron, y también de sueños y utopías. Las personas se unen de una manera especial a su territorio, es su cuna y es a la vez el espacio que le da sentido al vivir en el mundo. Vemos en los trabajos esta dimensión que brota por todas partes en América Latina. Hay una voluntad de *desarrollo* del territorio y a la vez un cuidado de que ese proceso no lo destruya su imaginario bondadoso, en la *vida buena* que les aporta a las personas. Los territorios rurales en particular tienen esa dimensión de pertenencia quizá más fuerte que otros. Allí las personas van y vienen y no son pocos los casos en que se observa un anhelo de regreso, cuando ya se ha cruzado por tierras y lugares que al final de la vida siguen apareciendo como extraños. (p.124)

La cuestión territorial adquiere el nuevo matiz de *unidad de gestión* que permite integrar a la reconocida realidad económica de multiactividad con las dimensiones políticas, sociales, culturales y ambientales; así entendida la territorialidad, lo rural ya no es la totalidad del territorio sino un fragmento específico del mismo, por lo tanto lo rural debe ser mirado desde lo rural, con sus especificidades, similitudes y complejidades y no desde lo territorial como unidad de circunscripción (Castro y Reboratti, 2008).

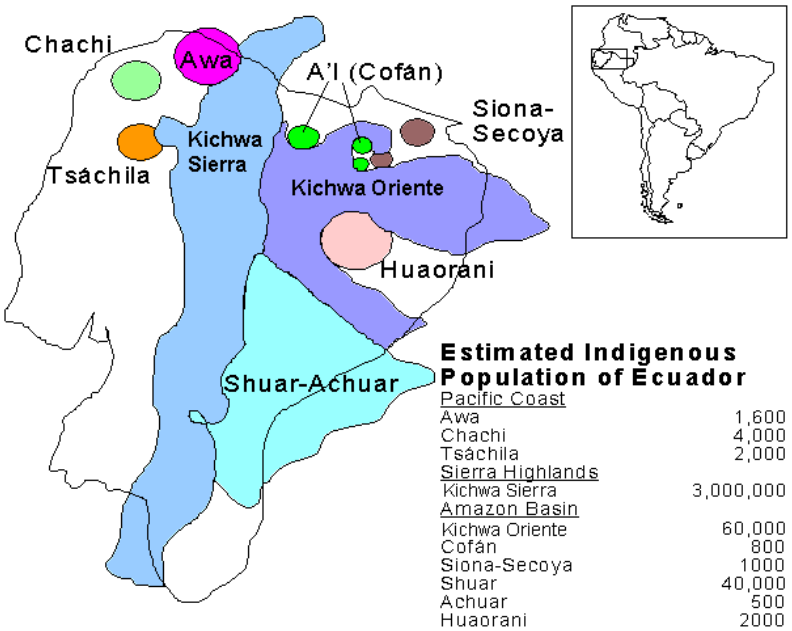
Esta comprensión de la territorialidad desde los indígenas kichwas andinos ecuatorianos, que está prevista en la Constitución vigente para la organización del Estado, no encuentra todavía formas adecuadas de aplicación por la serie de dificultades de manejo económico, de representación política, de establecimiento de los niveles de relación con la organización estatal nacional y por la superposición de territorios indígenas con poblaciones no indígenas, particularmente en la región andina (Carpio, 2006).

El proyecto de desarrollo de los pueblos kichwas de la Sierra ya no tiene como eje central el cubrir carencias y apoyar la producción agropecuaria; los dirigentes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) reclaman el pleno dominio de sus territorios como cumplimiento del mandato constitucional.

La territorialidad como unidad de gestión del desarrollo del territorio o región ratifica la visión de Friedmann (2001) cuando propone que la planificación debe ser de ***abajo-arriba***; la complejidad que esta demanda introduce en la planificación del desarrollo local **plantea la necesidad de crear nuevos paradigmas y construir conocimientos que respondan a los nuevos problemas que encuentra la población sujeto para su desarrollo humano como ciudadanos con derechos colectivos vinculados al territorio.**

El investigador Wilbur Wright (citado en Carpio (Ed.), 2006) habla de la planificación no lineal con enfoque de desarrollo de base como la única metodología que ha tenido éxito en los últimos 30 años en América Latina, pero al mismo tiempo reconoce la complejidad que concentran aquellos componentes que no pueden actuar de forma independiente: las acciones de uno afectan al resto mediante una red de conexiones, como es el caso del territorio unidad de gestión (Carpio, 2006). Resultados positivos para la población del territorio que generan, como consecuencia de su desarrollo humano y empoderamiento local, nuevos conflictos con la sociedad dominante y el Estado, producen también nuevos interrogantes y enfoques científicos acerca del desarrollo a los que el universo cronometrado de la planificación euclidiana no tiene respuesta.

Figura II-2: Territorios ocupados por etnias



Fuente: Abya Yala Editorial (2014)

3.2. Territorio e identidad

La Antropología estudia la identidad como una cualidad personal y de un grupo que hace que una persona o un colectivo sea único, que sea distinto, distinguible y a menudo distinguido en el sentido más amplio de la palabra. La identidad es una cualidad cultural que hace que a las personas y a determinados grupos humanos se les reconozcan como particulares y desde esa perspectiva puedan insertarse y enriquecer al conjunto de la sociedad.

Para un indio dejar de ser indio genérico para ser miembro de una comunidad con identidad es abrir la puerta **del desarrollo como proceso de transformación de las estructuras sociales**

inequitativas. El territorio indígena es ese espacio apropiado donde la comunidad interactúa y materializa los elementos que le dan identidad, que la hacen distinta. Como dice Hidalgo (2006) "en él, tienen sus viviendas, sus cultivos, sus caminos y plazas, sus lugares sagrados, sus recursos naturales como el agua y el bosque. Por consiguiente, su territorio no es solamente un espacio con dimensiones geométricas, sino un conjunto de elementos vinculados profundamente con el ser humano" (p.266).

En 1992, en ocasión de conmemorarse los 500 años del descubrimiento de América, los pueblos indígenas organizaron una serie de eventos, encuentros y cumbres, de carácter nacional, continental y mundial, los que dejaron una gran cantidad de documentos (memorias) en los que se sintetiza sus pensamientos, denuncias y aspiraciones. Hidalgo (2006) en sus estudios sobre cosmovisión indígena recoge el siguiente párrafo de la Declaración de Quito que tiene por título "Nuestra visión cósmica":

> Nuestra concepción de territorio se sustenta en la forma de entender el sentido de lo humano y de la naturaleza así como la interrelación de estos. Las formas organizativas, políticas, económicas, de producción, en fin, todos estos elementos que conforman nuestras culturas, están enraizados y orientados por lo comunitario; por ello la tenencia de la tierra debe ser colectiva; por ello la cultivamos en comunidad y entre ésta distribuiremos sus frutos; por ello sí creemos en la solidaridad y por ello nuestros hijos son de la comunidad […] Es este valor de lo comunitario desde el cual entendemos el sentido de lo humano y la posibilidad de todos y cada uno de lograr una vida armónica. Asimismo, este convivir fraterno lo es también con los seres, es decir con la naturaleza. (Hidalgo, 2006, p. 266)

Estamos ante una clara conciencia colectiva de identidad vinculada al territorio y un modelo de desarrollo para *lograr una vida armónica*. La territorialidad como idea fuerza de identificación se forma desde lo real como espacio físico-geográfico pero se proyecta como construcción social del paradigma de la comunidad, que al mismo tiempo que transforma su realidad y construye el Sumak Kawsay, conforma su identidad. El proceso de globalización, las nuevas exigencias de los mercados internacionales, la redefinición de roles, imponen a los territorios indígenas el reto de gestionar un camino propio para el desarrollo integral incluyente. En el nuevo orden mundial, el desarrollo territorial con identidad cultural ocupa un lugar fundamental en las políticas de los Estados y da respuesta tanto a los modelos de desarrollo endógeno autogestionados como a las nuevas oportunidades del mercado sobre el valor agregado de los productos locales y su competitividad (Soto, 2006).

Es esperanzador descubrir el entusiasmo de investigadores para pensar y hacer desarrollo local sostenible con enfoque de *abajo-arriba* donde el protagonista de la planificación es la población y los objetivos sus aspiraciones; Ranaboldo (2007) presenta sus aportes sobre Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural en la Plataforma Diversidad Biocultural y Territorios[28] y RIMIPS – Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural[29]. La intención de esta investigación es rescatar la fuerza de modelos locales que responden a la globalidad del territorio con el que se identifica la población, como es el caso de las comunidades indígenas

[28] http://www.diversidadbioculturalyterritorios.org/pg.base.php?id=74&lang=es&id_aut=1
[29] https://www.google.com.ec/?gfe_rd=cr&ei=bkrcU9vrC-fO8gfZmoCgCw&gws_rd=ssl#q=RIMIPS

de Cayambe, que redefinen el rol de Radio Mensaje como emisora religiosa, en un proceso de desarrollo-comunicación para fortalecer su identidad de *pueblo cayambi* y mejorar sus condiciones de vida.

3.3. Territorio y ruralidad

Definitivamente, la sociedad rural ecuatoriana se ha modificado en tal grado que muchos de los paradigmas utilizados para su análisis ya no responden a la realidad, especialmente a la que nos interesa de las comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana. Lo urbano y lo rural se han ampliado y creado nuevos espacios interdependientes en donde lo territorial emerge como concepto aglutinante (Martínez, 1999 A).

Lo rural ha venido explicado como sinónimo de agricultura, creando diversas separaciones con lo urbano, partiendo de intervenciones rígidamente planificadas y afirmadas en un modelo centralista de gestión sectorial. Las políticas públicas han tenido en cuenta la diversidad de costa, sierra y oriente, pero con limitado reconocimiento de la heterogeneidad y las diversas trayectorias e iniciativas locales.

La actualidad rural ecuatoriana, especialmente en la Sierra, ya no es resultado de la generalización del todo serrano menos los límites urbanos de la ciudad y sus barrios periféricos, que se asentaban en territorios baldíos, públicos o privados, colindantes con el urbanismo de la ciudad. Cada vez son más amplios y numerosos los territorios ocupados no por la extensión del urbanismo, sino por el ciudadano no campesino que cambia de destino el uso del suelo. En el imaginario de la población cada vez se marcan menos diferencias entre el campo y la ciudad; como dice Manzanal (2009), citado por Jara (2012), la ruralidad ecuatoriana atraviesa por un proceso en continua reconstrucción, a partir de un complejo de relaciones que vinculan a actores sociales diversos que hasta la Reforma Agraria eran campesinos indígenas o no, y hacendados; estos actores actuales tienen intereses y visiones de mundo que plantean usos diversos del suelo y el agua.

Cada vez son más las diferencias prácticas del territorio como hábitat de poblaciones indígenas, con la ruralidad como espacio geográfico cuyo proceso histórico de construcción social se fundamenta principalmente en actividades económico productivas vinculadas al uso de los recursos naturales a través de la actividad agropecuaria y a la presencia de la población indígena como mano de obra. La visión de territorio de los Pueblos Indígenas supera las fronteras de lo rural como lugar de producción agropecuaria para expresar la constante interrelación de su población con los mercados urbanos y la agroindustria, la contribución de mano de obra campesina para el sector de la construcción y la multiactividad de la población aunque la mayoría siga teniendo un fuerte vínculo con los recursos naturales.

Los cambios en los que tradicionalmente se ha identificado el territorio rural van paralelos con los procesos de conservación en identidad y autogestión en los que emergen nuevas relaciones. “La ruralidad que cambia siempre es y no es la misma, los pueblos se identifican con el ayer y con el hoy; en los territorios las cosas y las relaciones no son las mismas, y no volverán a ser las mismas aunque permanezcan raíces de identidad. Hay permanencia en la

transformación, por lo que lo importante es lograr entender el sentido de los cambios" (Jara, 2012, p. 6).

3.4. Territorio y desarrollo

La población indígena habita principalmente en la zona rural y está concentrada en la Sierra centro-norte del país. Sin embargo, debido a la expulsión sistemática de los indígenas del campo, principalmente por la precarización de las condiciones de vida, enmarcada en un proceso de modernización urbana, la población indígena hoy vive un proceso de desplazamiento hacia las periferias urbanas (Sánchez Parga, 2010). De ahí que dentro de las principales actividades productivas de la población indígena de la Sierra, según el Censo del 2001, se encuentran la "Agricultura, Ganadería y Actividades de Servicio", con un 28% de estas últimas (INEC, 2001). Esto, acompañado de la inequidad en la posesión de la tierra y agua, entre otros datos, determina en buena medida las condiciones socioeconómicas de pobreza y marginalidad, y definen las divisiones territoriales políticas donde viven, calificadas como de menor desarrollo relativo. Esta acepción de territorio rural es la que hace el Estado cuando, en diversos gobiernos, concibe al desarrollo rural como una estrategia dirigida a atender poblaciones empobrecidas, dispersas, inviables y vulnerables, o simplemente como una política destinada a eliminar estructuralmente a buena parte del campesinado cuando este se presenta como amenaza para el sistema sociopolítico vigente (Jara, 2012).

La propiedad comunal de la tierra además de ser la base material de su identidad asegura el mínimo de condiciones para los miembros más pobres de la comunidad, sin embargo el despojo de la tierra comunal que se inicia en la Colonia, se mantiene en los últimos años sin ningún cambio relevante (Martínez, 1998). En el año 2000, el 94,5% de la superficie agrícola del Ecuador, es de propiedad privada, el 4,9% es de propiedad comunal (Jordán, 2003). La distribución de agua es tan vital para una comunidad indígena como la propiedad de la tierra, según la Ecuarunari[30], el 64% del total de caudales del agua está en manos del 1% del sector privado**.** De acuerdo con el estudio de Whitaker (citado por Lefeber, 1998), los productores campesinos e indígenas con menos de 1ha, responsables de la mayor parte de la producción nacional de alimentos, representa 60% de todos los granjeros, pero sólo recibieron 13% de los beneficios del Estado en términos de gastos para riego. Al mismo tiempo, los grandes terratenientes representan sólo 6% de los granjeros y recibieron 41% de los beneficios de los gastos estatales en riego. El público financió todo esto: las inversiones estatales del Ecuador para riego en ese momento representaban 11,6% del total de la deuda externa. (Boelens, 2002).

En el 2005 el nivel de pobreza de la población indígena ascendía al 69,9%, mientas que a nivel nacional era de 38,3% (SIISE, 2005). Según el Censo del 2010, el 20,4% de la población indígena es analfabeta, mientras la media nacional es de tan solo 6,8%. Estos datos respaldan el criterio de abandono estructural que sufren las poblaciones indígenas ecuatorianas y justifican los planteamientos y demandas de los indígenas. En las políticas del Movimiento Indígena muchas de estas demandas se centran en el eje territorio-desarrollo.

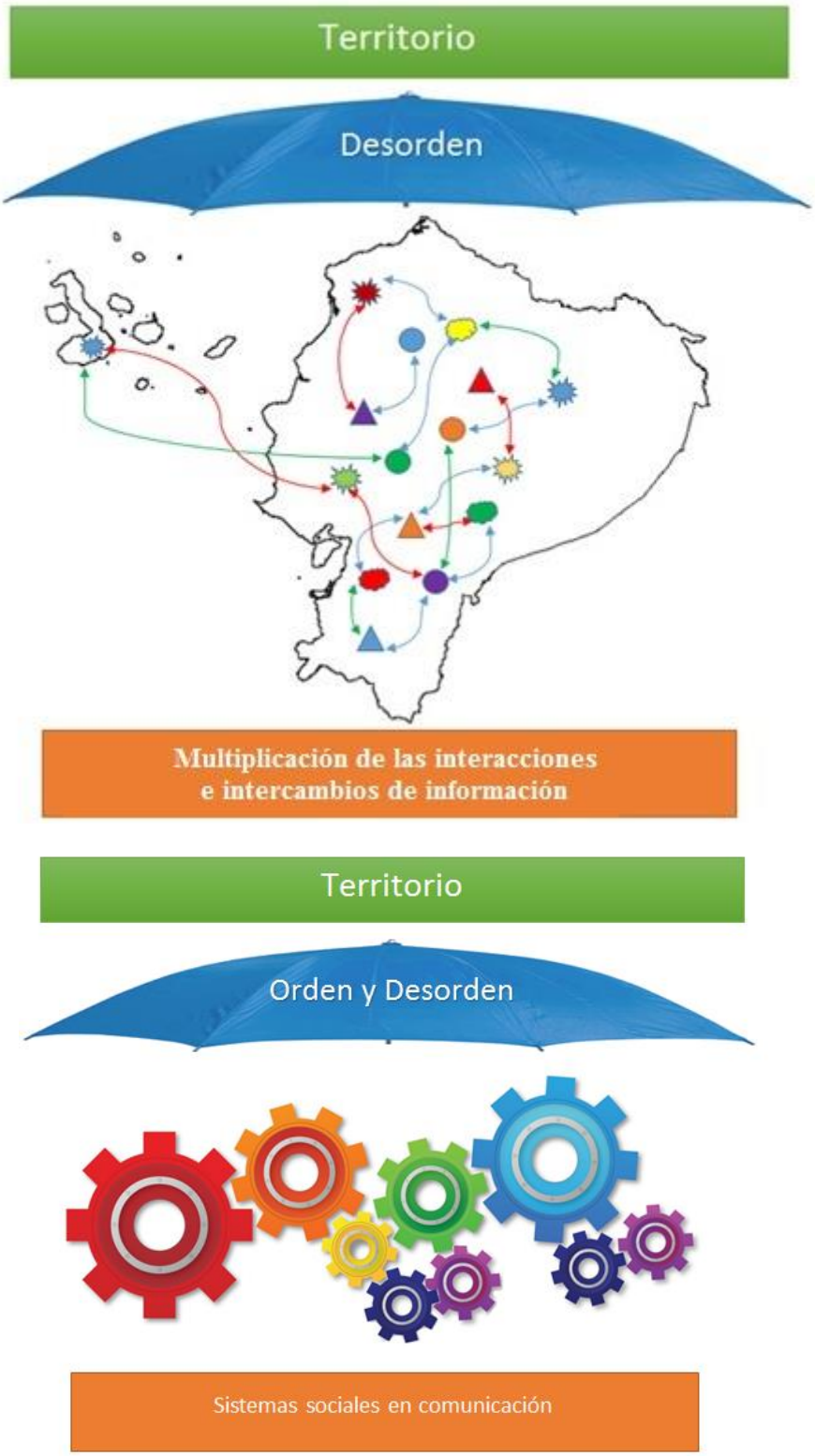
[30] Organización Indígena que asocia a todos los pueblos kichwas de la Sierra.

Cuando los investigadores del Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura (IICA) definen los territorios rurales como espacios geográficos con cohesión social, recursos naturales, instituciones y formas de organización propias, coinciden, aunque sea desde otra orilla de análisis, con la visión que de territorio y desarrollo tienen los indígenas kichwas de la Sierra Ecuatoriana (Deruyttere, 1997). Los investigadores del IICA promueven el *enfoque territorial* de desarrollo rural como consecuencia de los resultados precarios y de los avances mínimos que muestran los indicadores de desarrollo vinculados únicamente a la producción.

Una revisión general de la literatura sobre el abordaje territorial del desarrollo nos muestra que son muchos los conceptos de territorio utilizados para facilitar el análisis social, económico, cultural, político e institucional de un determinado espacio geográfico, y que también sirva de base para la formulación de políticas públicas dirigidas a resolver los problemas identificados en tales dimensiones. Se lo percibe operativamente como el espacio de articulación de actores sociales e institucionales y de planificación de acciones conjuntas entre el Estado y la sociedad (Jara, 2013 B), pero no se define la sociedad que interactúa con el Estado, dando por supuesto que es la sociedad civil global nacional; **definir la sociedad del territorio desde la multidiversidad y la interculturalidad es la novedad**. Es la multirrealidad tangible la que se constituye en factor fundamental de desarrollo territorial, posibilitando sustentar los vínculos positivos de reciprocidad y solidaridad. Este caos de interacciones constituye un sistema complejo y dinámico, con múltiples dimensiones entrelazadas, que incluyen lo ambiental, económico, político-institucional, social y cultural, enmarcadas por factores socio-económicos, relaciones sociales e identidades colectivas. La organización de un territorio y su desarrollo se sustenta en una trama de tejidos sociales que permite a la población del lugar manejar situaciones de incertidumbre, solucionar problemas comunes, construir un proyecto de futuro y lograr aspiraciones compartidas.

Las políticas públicas ecuatorianas para el desarrollo territorial se encuentran ante el desafío de dar contenido a estos conceptos e integrarlos sumando sinergias, respetado diferencias y reconociendo derechos colectivos. La figura 3 grafica el enfoque territorial desde **la multirrealidad, el caos de interacciones y la comunicación para el desarrollo**. Los territorios indígenas se conectan para encontrar complementariedad, como ya vimos en su Dimensión Histórica, **esta lógica rompe la planificación del mercado moderno**, especialmente para abastecer a las ciudades, y plantea movilizaciones de mano de obra que no necesariamente responden a la demanda del mercado laboral sino a sistemas relacionales correlativos con el intercambio de bienes y servicios; el resultado es **la multiplicación de interacciones e intercambios**, informados pero **no planificados ni comunicados**, en libre accionar, en desorden. La comunicación social pone a estos sistemas en sinergia y es capaz de crear opinión pública que asume la multidiversidad y multirrealidad tangible como enfoques del desarrollo para responder a las necesidades de la población del territorio. Con la comunicación social para el desarrollo estos sistemas sociales se ponen en comunicación creando el orden de los acuerdos y consensos y manteniendo el desorden de las particularidades territoriales.

Figura II-3: Enfoque territorial desde la comunicación para el desarrollo



Fuente: Elaboración propia.

3.5. Territorio y nacionalidad kichwa de la Sierra

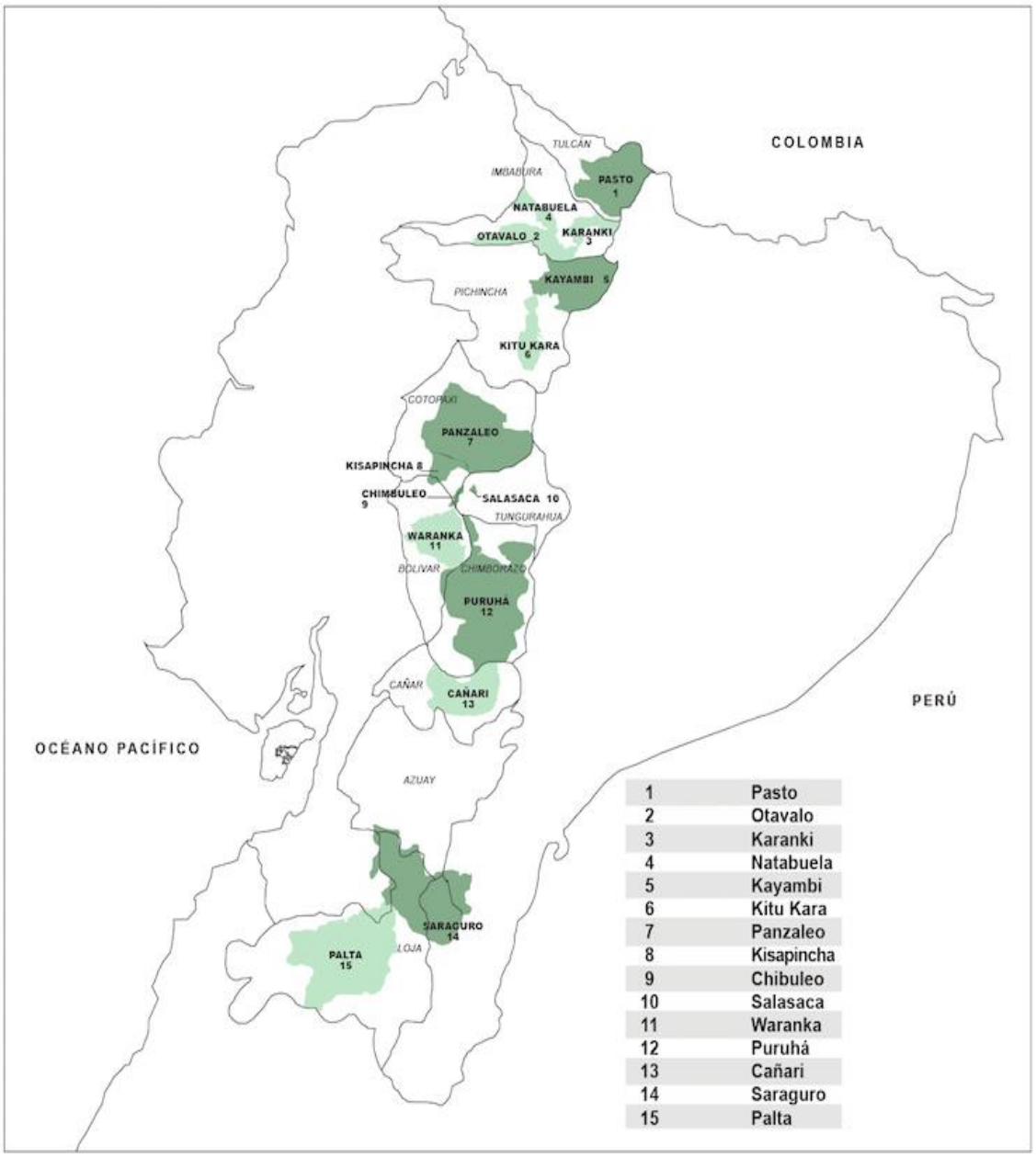
Los territorios indígenas, a los que hacemos referencia, se han convertido en nuestro tiempo, en el signo más importante del cambio de la sociedad rural ecuatoriana (Hidalgo, 2006).

En esta nueva ruralidad de la Sierra Ecuatoriana, que atraviesa por un proceso en continua reconstrucción, se produce una coyuntura de profundas relaciones que vinculan a actores sociales diversos que comparten intereses, visiones del mundo, idioma, historia y rasgos étnicos similares, y que pasan a denominarse como nacionalidad; el territorio se percibe operativamente como el espacio de articulación que posibilita el reconocimiento de la identidad común (Benítez y Garcés, 2014). La nacionalidad alude a la razón de ser como organización tradicional y a sus diferencias con otros grupos que comparten el mismo espacio geográfico.

Es necesario aclarar que en la literatura referente al tema, los autores hablan de nacionalidad como concepto, no sinónimo al de nación ni contrapuesto a ella (Benítez y Garcés, 2014). La nación es el concepto sociológico correspondiente al Estado, la nacionalidad en cambio alude a la población que vive en un determinado territorio y tiene historia y cultura en común. Al interior de una nación pueden coexistir varias nacionalidades sin afectar su esencia (Benítez y Garcés, 2014).

La población rural indígena de la Sierra Ecuatoriana vive un proceso de concientización y auto reconocimiento como nación con hondas repercusiones en las relaciones interculturales con la sociedad global del país, de ahí la importancia de identificar el espacio socio-geográfico donde la población indígena se reconoce como nacionalidad en un territorio definido aunque no totalmente auto gestionado. En definitiva, la ruralidad de la Sierra Ecuatoriana se mueve desde el ser indígena de una parte de su sociedad hacia la Nacionalidad Kichwa de la Sierra con un territorio identificado en toda la geografía de la Sierra Ecuatoriana y un campesinado identificado desde su actividad de productor agropecuario vinculado a un espacio geográfico como habitante de una división política del territorio denominada provincia, cantón, parroquia. El mapa que contiene la figura 4 ubica los territorios reconocidos como lugares de vida de los diferentes grupos indígenas autodefinidos como nacionalidad y/o pueblo.

Figura II-4: Mapa de los pueblos y nacionalidades kichwas de la Sierra



Fuente: Instituto Geográfico Militar (AÑO 2008)

Desde la República se ha venido manteniendo la existencia de territorios étnicos bajo la figura de la regionalización de la Sierra Ecuatoriana en Norte y Centro-Sur. Esta regionalización nunca ha sido incluida como territorios políticos del espacio nacional ni se han visibilizado como territorios étnicos, sino que respondían a los ejes de influencia económica y de poder político; la Sierra Norte es zona de influencia de Quito y comprende las provincias desde Chimborazo al sur y Carchi en la frontera norte; la Sierra Sur incluye las provincias de Cañar, Azuay y Loja y tiene como eje de influencia a la ciudad de Cuenca. Para Ramón (1995), esta regionalización económica y política y sus ejes de influencia se mantiene, pero desde el punto de vista de las estructuras de la población indígena, que es el asunto que aquí nos ocupa, hubo una importante transformación tras el proceso de modernización agraria y de las políticas de tierra que se implementaron con la Ley de Reforma Agraria (1964). Si bien para las comunidades

indígenas ven la posibilidad de dominio de lo que consideran su territorio cultural sin embargo siguen siendo cuantificados como zonas rurales por su calidad productiva y como área agrícola por la extensión de las UPAs. Chiriboga (1988), hace un análisis del territorio destinado a la producción agropecuaria en la Sierra y la divide en los mismos sectores de Sierra Norte y Sierra Sur pero diferenciando a su interior la diversidad en la concentración de la tierra y la tecnificación agraria, lo que termina coincidiendo con los territorios de los pueblos indígenas de la Sierra.

Territorio y Nacionalidad son conceptos de la nueva ruralidad ecuatoriana que para el Estado se siguen expresando en términos *propiedad agrícola familiar* con promedios de tierra entre 2,72 ha. y 3,49 ha (Chiriboga, 1988). Sin embargo, la referencia de esa propiedad es primero la comunidad indígena y en un segundo momento el territorio comunitario que se va identificando con la etnia indígena que lo habita, tal como muestra el estudio de Comunidades y Desarrollo en Ecuador (COMUNIDEC) realizado por Moya y Moreno en 1991, que representa el 65,70% de las comunidades indígenas de la Sierra; el total de comunidades que registra el estudio mencionado es de 1534 que nuclean a 128.489 familias, con un total de 619.992 personas; según Ramón la investigación evidencia que las comunidades indígenas "tienen un territorio comunitario al que se adscriben las diferentes familias que pertenecen a esa comunidad" (Urrutia, 1995, p. 228).

3.6. Población de la nacionalidad kichwa de la Sierra

El Instituto Nacional de Estadística, en el Censo del 2010, incluye la pregunta *¿cómo se identifica según su cultura y costumbres?* y es en torno a los datos que arrojan las respuestas que se ha elaborado la tabla 3 que muestra la población que se identifica como de la nacionalidad kichwa de la Sierra en forma genérica, o con un pueblo kichwa concreto de la Sierra Ecuatoriana.

Es evidente que estos datos estadísticos están lejos de las apreciaciones que tienen las organizaciones indígenas de la Sierra, y aún de ONGD presentes durante muchos años con proyectos de desarrollo a lo largo de las provincias serranas. En el análisis que Benítez y Garcés (2014) hacen de la información censal concluyen que el 7% de la población ecuatoriana se identifica como indígena, lo que alcanza un total de 1.018.176 habitantes indígenas y que de esta población la nacionalidad Kichwa de la Sierra es el 71,7%, es decir un total de 730.032 habitantes se identifican como indígenas en las provincias de la región Sierra. Las organizaciones indígenas hablan de una población indígena cercana a dos millones, que es el doble de aquellos que se identifican como tales en el Censo 2010. El Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), organismo oficial, que ejecutó la política del Gobierno de Gustavo Novoa (2000-2003), trabaja los datos del Censo 2001 y al informar de la población destino habla de un 20,8% de la población de la Sierra Ecuatoriana (Bretón Solo de Zaldívar, 2005); en 1999 la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) plantea al Banco Interamericano de Desarrollo (BID) una población indígena de 2.400.000, en torno al 20% de la población total, y el Censo 2001 arroja una población indígena de 830.418 apenas el 6,83%, lo que indica que una gran parte de la población no se autodefine como tal en el Censo 2010 (Guerrero, 2005).

Aproximadamente el 50% de esta población se concentra en cuatro provincias: Chimborazo, Cotopaxi, Pichincha e Imbabura. Este dato explica también la realidad de la población indígena en estas provincias que es en donde históricamente ha estado más presente la lucha por la identidad y el control del territorio y donde se han dado más movilizaciones en los años anteriores al Censo. Los datos del Censo 2010 visibilizan lo que tradicionalmente se conocen como provincias con área rural indígena, y que hasta antes de la Reforma Agraria (1964) respondían a las grandes propiedades de terratenientes particulares, del Estado y de la Iglesia, propiedades que ascendían a tiempos de la Colonia (Benítez y Garcés, 2014).

La respuesta a la pregunta ¿cómo se identifica? no indica que la población rural haya elegido en forma excluyente entre el *ser indígena* y el *ser campesino* pues para la mayoría de la población el ser indígena significa también ser campesino, y utiliza la denominación de campesino cuando percibe que el identificarse como indígena puede tener efectos negativos; es decir es una población indígena que se identifica como campesina pero que no niega su identidad indígena, pero tampoco tiene la conciencia de identificarse como tal por lo peyorativo y marginal que conlleva el término *indio.* "En definitiva, no cesaremos de seguir preguntándonos qué significa ser indígena en nuestra sociedad y en la modernidad del mundo actual; conscientes que el sentido y significado de lo que es ser indígena no depende sólo de los indígenas, sino también de todos los que no lo son" (Sánchez Parga, 2009, p. 23). Es necesario tener en cuenta esta diferencia en la identificación de la población pues al momento de planificar programas de desarrollo, y más aún de programas de comunicación para el desarrollo la incidencia de la población es fundamental cuando la planificación se realiza iniciando con la participación de los afectados, de abajo-arriba, como dice Cazorla (2006).

La fuerza social que tiene la autoidentificación como indígena no ha sido estudiada suficientemente por ser una praxis censal de los últimos años, pero manifiesta el crecimiento del empoderamiento de la población indígena en los territorios considerados históricos y que les lleva a plantearse la denominación de Pueblos Indígenas reivindicando su historia, territorio y el derecho a la diversidad.

Tabla II-2: Población de nacionalidad Kichwa de la Sierra por provincias

Nombre de la Provincia	Kichwa de la sierra	Nombre de la Provincia	Kichwa de la sierra
Azuay	5.739	Morona Santiago	873
Bolívar	23.463	Napo	53.996
Cañar	9.310	Pastaza	17.817
Carchi	289	Pichincha	34.132
Cotopaxi	24.107	Tungurahua	15.849
Chimborazo	45.236	Zamora Chinchipe	2060
El Oro	694	Galápagos	275
Esmeraldas	288	Sucumbíos	15.392
Guayas	14.191	Orellana	34.804
Imbabura	23.987	Santo Domingo	967
Loja	2.893	Santa Elena	315
Los Ríos	1.206	Zonas No Delimitadas	6
Manabí	260		
TOTAL	**328.149**		

Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010. Elaboración con datos del INEC

En este mismo censo se identifican 14 nacionalidades más: Tsa'chila, Chachi, Épera, Awá, Kichwa, Shuar, Achuar, Shiwiar, Cofán, Siona, Secoya, Zápara, Andoa y Waorani; siendo la nacionalidad Kichwa la más numerosa (Benítez y Garcés, 2014), sin embargo las diferencias del hábitat y de sus expresiones culturales, así como la propia identificación de la población aconsejan considerar la nacionalidad Kichwa de la Sierra y la nacionalidad Kichwa del Oriente.

3.7. Pueblos indígenas kichwas de la Sierra Ecuatoriana

El concepto de nacionalidad indígena tiene presencia en el contexto de la sociedad ecuatoriana a partir del regreso a la democracia en 1979. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE[31]) utiliza el término de nacionalidad para identificar a todas las etnias del país; el término se incorpora a la administración pública en el Censo 2010, como ya se ha indicado más arriba. En el levantamiento de 1990[32] las organizaciones regionales kichwas de la Sierra se identifican con su nombre originario bajo la denominación de *pueblos indígenas kichwa* manteniendo el término *nacionalidad* para hacer referencia a las etnias indígenas

[31] La CONACNIE tenía su mayor presencia organizativa en la Sierra, y en 1986 se convierte en CONAIE – Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador con la finalidad de buscar acercamientos y fuerza organizativa con la CONFENIAE que en su XIV Congreso del 2013 cambia el nombre por el de GONOAE – Gobierno de las Naciones Originarias de la Amazonía Ecuatoriana.

[32] El 4 de junio de 1990 la CONAIE convoca a las comunidades indígenas a cortar las carreteras y producir el desabastecimiento a las ciudades. Fue una respuesta de explosión social a la situación económica producida por los continuos ajustes estructurales, el rechazo a las políticas neoliberales, la corrupción política y el ambiente y programas milenaristas de la conmemoración del descubrimiento de América, los slogan referentes a los 500 años eran contundentes*: 500 años de opresión, ni una hacienda más para 1992.*

diferenciadas por la lengua, y el término *pueblos* para grupos diversos que hablan la misma lengua, este es el caso de la nacionalidad Kichwa de la Sierra.

La variedad de culturas que se encuentran en la Sierra y que en la actualidad se reconocen como pertenecientes a la nacionalidad Kichwa de la Sierra, tienen una profundidad histórica que se remonta a épocas anteriores a la expansión inca, a la conquista y a la colonización española. Estas culturas han sido recreadas y modificadas por el proceso histórico vivido a lo largo de los siglos (Benítez y Garcés, 2014).

Hoy la nacionalidad Kichwa se reconoce 15 pueblos ubicados en la zona andina: Pasto, Otavalo, Karanki, Natahuela, Kayambi, Kitu Kara, Panzaleo, Kisapincha, Chibuleo Salasaca, Waranka, Puruhá, Cañari, Saraguro, Palta; cuyos territorios históricos se ubican en la mayoría de los casos en determinados cantones de la división política de la República. La siguiente tabla muestra la relación entre pueblos indígenas de la nacionalidad kichwa de la Sierra y la ubicación de sus territorios históricos por provincia y cantones. Como ya se mencionó la diferencia entre la población que se autodefine como indígena y aquella cuyo estilo de vida es identificado por la sociedad ecuatoriana como indígena, y en especial por los organismos de desarrollo, oficiales y de las ONGs, es muy diversa; estos datos deben tenerse en cuenta en toda intervención que afecte a la población.

Tabla II-3: Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de la Sierra
Nominación de Norte a Sur del Ecuador

	PUEBLO INDIGENA	PROVINCIA	CANTON (ES)	CENSO 2010	POBL. APROX.
1	Pastos	Carchi	Tulcán, Bolívar	1.409	4.000
2	Karanki	Imbabura	Ibarra, Antonio Ante	11.590	25.500
3	Natabuela	Imbabura	Antonio Ante, Cotacachi	1.862	3.000
4	Otavalo	Imbabura	Otavalo	56.675	70.000
5	Kayambi	Pichincha	Cayambe, Pedro Moncayo	33.726	80.000
6	Kitu Kara	Pichincha	Quito, Mejía, Rumiñahui.	2.399	5.000
7	Panzaleo	Cotopaxi	Latacunga, El Pangua, Pujilí, Salcedo, Saquisilí y Sigchos.	61.026	120.000
8	Kisapincha	Tungurahua	Ambato	10.105	15.500
9	Chibuleo	Tungurahua	Ambato	5.383	12.000
10	Salasaka	Tungurahua	Pelileo.	6.445	14.000
11	Waranga-Tomabela	Bolívar Tungurahua Chimborazo	Guaranda Chimbo, Mocha	39.007	60.000
12	Puruá	Chimborazo	Riobamba, Alausí, Colta, Chambo, Guamote, Guano, Pallatanga, Penipe y Cumandá	136.141	200.000
13	Kañari	Cañar	Cañar, Azogues, Cuenca	28.645	55.000
14	Saraguro	Loja	Saraguro	17.118	30.000
15	Palta	Azuay	Cuenca	424	N/A
	Total			**402.129**	**694.000**

Elaboración: Javier Herrán y José Juncosa. Fuente: GIZ

La visibilización de varios de estos pueblos ha variado en el tiempo (Benítez y Garcés, 2014), la CONAIE y un buen número de académicos han creado las condiciones sociopolíticas y de conocimiento histórico como para suscitar interesantes procesos de auto identificación y fortalecimiento cultural.

3.8. Territorialidad y nacionalidad, ideas-fuerza para el desarrollo

Lo dicho para la Dimensión Territorial no responde solamente a una visión descriptiva de la realidad sino que se convierte en constataciones que generan actitudes propositivas de desarrollo endógeno fundamentado en la seguridad que da el ser actor histórico en un territorio y saberse distinto por cultura y autonomía de la gestión social. Haber logrado que la sociedad global acepte la existencia de territorios históricos indígenas y de que sus habitantes se autodefinan como miembros de una nacionalidad es el resultado de la lucha continua de las comunidades, centros, federaciones y confederaciones de pueblos indígenas.

Los objetivos fundamentales que se plantea la CONAIE de consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, han pasado de una propuesta de lucha reivindicativa por la tierra y por una educación propia -intercultural bilingüe-, a un planteamiento político en el escenario nacional que impulsa un proyecto propio de sociedad y un Estado Plurinacional como garantía de la unidad en la diversidad, la igualdad social y la equidad.

Más allá de la situación de pobreza en que se encuentra inmersa la población indígena, lo que moviliza a los pueblos indígenas es un cambio en la sociedad ecuatoriana, un cambio de las relaciones de poder, una democracia participativa que reconoce la diversidad, la aceptación del desarrollo local desde la población indígena y su cultura, y, consecuentemente, su incorporación en la discusión de la problemática del desarrollo nacional.

El desarrollo ha estado orientado por los programas oficiales y las ONGD a reducir los índices de pobreza con criterios económicos (Sánchez Parga, 2010), hoy los pueblos indígenas miran el desarrollo desde el cambio social y el ejercicio de los Derechos Colectivos de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador, reconocidos en la Constitución Política de la República. Tener historia que se cuenta en un territorio y saberse una comunidad cultural, son fuerzas internas de los pueblos indígenas kichwas de la Sierra para concretar el ejercicio de los Derechos Colectivos en programas de desarrollo endógeno que se proponen mejorar la calidad de vida de la población; esas fuerzas internas son las que indaga el autor en la experiencia que le ha tocado vivir de cómo el Pueblo Indígena Cayambi descubre su potencialidad creativa desde la fuerza de la palabra generadora para definir localmente lo que la Constitución de la República anuncia como el *Sumak Kawsay*.

4. DIMENSIÓN CULTURAL

En este apartado se tratan los siguientes temas: la cultura, los factores de la misma, la relacionalidad y la comunicación en la cultura y la interculturalidad de los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana.

4.1. La cultura

No es nuestro objetivo afrontar el tema cultural de los pueblos indígenas kichwas sino **proponer una mirada externa desde la práctica de la comunicación para el desarrollo** a aquellos aspectos de la cultura que resultan claves en el proceso del desarrollo local, y más cuando el sujeto y actor del proceso es culturalmente diverso, como es el caso de los pueblos indígenas.

4.1.1. Cultura indígena

Acercarse a la población sujeto del desarrollo local es más que una descripción desde la sociología y la estadística, es fundamentalmente un esfuerzo por conocer su cultura. Planificar el desarrollo como una acción de *abajo-arriba* donde el conocimiento tiene su fundamento en la acción de la población y en el *aprendizaje social* del agente técnico externo, es un ejercicio que requiere el entenderse de los actores.

La complejidad de la cultura obliga a definir aquellos aspectos que más impacto tienen en el tema del *proyecto de comunicación para el desarrollo* en el siguiente capítulo, sabiendo que la selección es una división arbitraria que da lugar a problemas ya que todos los elementos culturales están interrelacionados (Benítez y Garcés, 2014). Se tiene en cuenta esta dificultad al distinguir varios aspectos de la cultura: la cosmovisión, la identidad, la ritualidad y el mundo religioso, la lengua, el conocimiento y la innovación, entre otros. Aspectos estos determinantes en el proyecto de comunicación para el desarrollo.

Se hace referencia a los aspectos de la cultura de la población kichwa de la Sierra Ecuatoriana más directamente vinculados con la comunicación, que es objeto de la presente investigación. Como "la cultura es acumulativa y por lo tanto de índole histórica" (Benítez y Garcés, 2014, p.18) nos encontramos con formas culturales en permanente transformación que se recrean constantemente al interactuar con su medio físico y social. Por lo tanto, esta concepción nos invita a considerar a los pueblos indígenas en general, y a los pueblos andinos en particular, como pueblos transformados y en constante transformación.

Como marco referencial de cultura se propone la definición que hace Edgar Morin (citado por Jara, 2013 B, p.44) que remite a una concepción sistémica: "la cultura está constituida por el conjunto de saberes, haceres, reglas, normas, prohibiciones, estratégicas, creencias, ideas, valores, mitos, que se transmiten de generación en generación, se produce en cada individuo, controla la existencia de la sociedad y mantiene la complejidad psicológica y social ". Por lo tanto, "la cultura es el conjunto de rasgos objetivos, recibidos y asumidos que hacen posible una existencia colectiva diferenciada" (Guerrero, 2002, p.103). Vista así la cultura como la interacción de grupos humanos en la sociedad y en el medio natural que la sustenta, se espera que resulten valores compartidos y generadores de solidaridad que robustecen la identidad como lo propone Fals Borda (Herrera y López, 2013).

Según Guerrero (2002), esta primera aproximación permite diferenciar la cultura de la identidad. Si la cultura es el conjunto de rasgos que otorgan a los pueblos una diferencia *aquello que hace posible ser lo que somos*, la identidad, en cambio, es el reconocimiento discursivo de esa especificidad colectiva: "lo que somos capaces de decir qué somos" (Guerrero, 2002, p.103). Esta distinción es fundamental pues permite comprender que los cambios culturales no siempre comportan cambios en la identidad. Los rasgos culturales, o los elementos del sistema cultural, cambian y se transforman pero no por ello cambia la identidad.

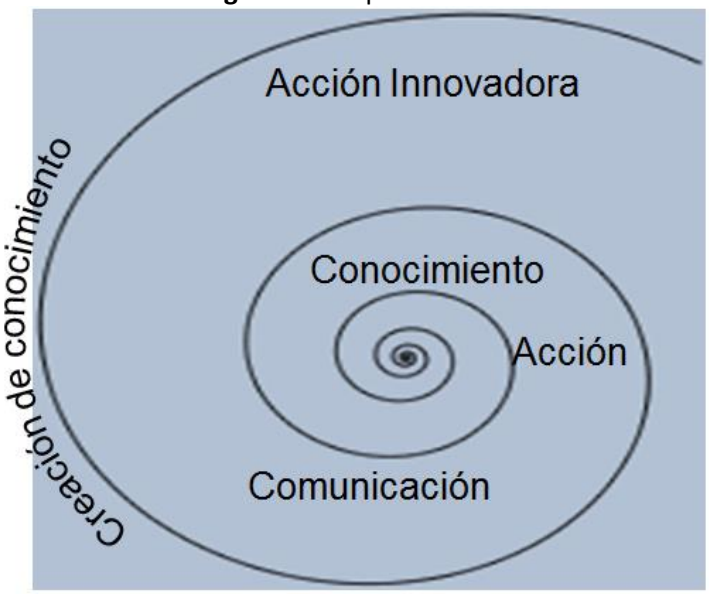
La cultura cambia, pero en una cultura no lineal como la kichwa los cambios al inicio son casi imperceptibles, su velocidad aumenta en la medida que la espiral cultural se amplía para hacer referencia a los primeros cambios y sus resultados. Esta dinámica cultural favorece la planificación como la enseña John Friedmann (2001) donde nada es permanente y todo está sujeto a un proceso de cambio, pues es la **dinámica de la comunidad** la que produce cambios de manera lenta, gradual, incluso imperceptible pero que incorpora novedades dando razones esenciales para ser incorporadas constantemente a la planificación (Cazorla, et al., 2004).

Este factor cultural del mundo andino da pie para pensar el desarrollo como un proceso no lineal, sino un proceso en espiral, gradual y no euclidiano. En la cosmovisión andina, integradora y referencial: el desarrollo está delante pero también atrás, no se puede llegar arriba si no se parte de abajo. Por ello, la planificación para el desarrollo espiral solo es posible

de abajo-arriba. Es un desarrollo que, en la medida que da la vuelta ampliando la órbita, logra distribuir beneficios equitativamente, regenerar el medio ambiente en lugar de destruirlo y potenciar a las personas en lugar de marginarlas (Olvera et al., 2011). La acción lleva así a un nuevo descubrimiento de la solidaridad en espacios vitales donde se construye día a día a través de la participación (Cazorla, et al., 2007).

Un movimiento en espiral de la acción de desarrollo facilita el conocimiento del entorno histórico, social y cultural donde se ejecutan los proyectos y favorece el bienestar de las personas que quedan envueltas con el crecimiento y amplitud de la espiral del desarrollo (Cazorla et al., 2004).

Figura II-5: Espiral Andina



Fuente: Elaboración propia.

En el discurso andino se evidencia el "razonamiento espiral" que contrasta con la lógica lineal del pensamiento euclidiano. Pero cuando el objetivo a lograrse está identificado pareciera que el camino más corto para lograrlos es la línea recta, sin embargo en el compartir el camino del desarrollo con las comunidades indígenas se logra percibir algo que no es lo mismo: el tiempo, el espacio, las relaciones, el antes y el después…, se entrelazan incorporando nuevos elementos que parecen perder de vista el objetivo. Se considera necesario investigar desde la planificación como metaciencia la forma de incorporar esta lógica andina al **proyecto local de desarrollo**, el propósito de esta investigación es hacerlo desde la comunicación radiofónica como proyecto, de forma que ese medio flexible para la creación interactiva del mensaje se amplia, socializa, recrea, incorpora novedades, en un proceso creciente y progresivo reubicando, al mismo tiempo que modificando, el objetivo desde la coyuntura presente.

4.1.2. Cosmovisión indígena

Los indígenas kichwas de la Sierra comparten una misma cosmovisión en la que la persona humana es parte integrante del entorno natural, de ahí su sentido de "relación armónica entre el universo, la tierra y el hombre *(pachamama-allpamama-runa)* y la división binaria de

oposiciones complementarias (tierra–cielo, alto–bajo, frío–caliente) que organiza sus relaciones con los hombres, la naturaleza y los poderes sobrenaturales" (Benítez y Garcés, 2014, p.187). Esta visión explica "la preponderancia de la comunidad sobre el individuo, los principios de la reciprocidad y la redistribución que priman sobre la acumulación de bienes y recursos" (Deruyttere, 2001, p.7); la comunidad y su modelo organizativo es la referencia para entender la reproducción económica, social y cultural de la población indígena kichwa.

Esta relación complementaria, armónica y holística entre todos los elementos de la Madre Tierra desarrolla hábitos y relaciones sociales ajenos al concepto de acumulación de la sociedad occidental con la que interactúan. De esta forma, el concepto de la acumulación es muchas veces ajeno a la cultura indígena, el desarrollo no tiene la lógica de un proceso linear progresivo sino de movimiento circular que amplía y perfecciona la armonía con el entorno y con la comunidad logrando bienestar, creando *buen vivir, sumak kawsay* (Deruyttere, 2001).

Otro de los aspectos centrales de la cosmovisión indígena está constituido por dos instancias interrelacionadas e inseparables: el espacio y el tiempo. En el mundo andino el término *pacha* condensa las nociones cosmológicas sobre el tiempo y el espacio. Manga Qespi (1994), desde un análisis lingüístico muy detallado, desglosa el *sentido del tiempo* en la cultura andina y resumimos sus alcances en dos ideas: 1. La noción de tiempo es inseparable de la noción de espacio; 2. El presente está unido al pasado y al futuro y ambos momentos no siempre son vistos como instancias separadas.

El mismo autor Qespi (1994), describe la vinculación espacio temporal cuando se refiere al uso de *janan* y *urin* en la crónica de Guamán Poma de Ayala: *janan* es la zona de arriba visible y remite al presente; *urin* es la zona de abajo invisible y remite al pasado. De igual manera el *janan* es el nuevo mundo en tanto espacio- tiempo reciente; y *urin*, el viejo mundo, en tanto espacio-tiempo pasado (Qespi, 1994). Por lo tanto, el término pacha va mucho más allá de la afirmación usual según la cual el tiempo andino no es lineal sino cíclico.

La misma fuente revela una noción de futuro consecuencial, que es producto de la acción humana. Respecto al pasado, el mismo autor afirma que la noción *ñawpa* conecta el pasado con el presente y también con el futuro en el mismo lugar. El pasado asume los siguientes significados:

- *Qhallaq'*: pasado remoto, no historiable, de oscuridad y desorden y desvinculado con el presente.
- *Ñawpa – ñawpa*: pasado vencido por otro pasado, superado por otra época también pasada pero más reciente.
- *Ñawpa*: puede significar el pasado reciente, o el presente que anticipa el porvenir; el presente como pasado de un futuro que vendrá. Por lo tanto, el pasado inmediato, el presente y el futuro inmediato pueden convivir en el mismo momento y el mismo espacio. (Qespi, 1994, p.176)

Estermann (1998) enriquece la noción del tiempo *runa* en el mismo sentido. El tiempo no es un *continuum* medible, un *quantum*, sino que es discontinuo, heterogéneo y cualitativo. Los tiempos no se miden, se viven ya como momentos apropiados ya como no apropiados; como

momentos favorables o amenazantes. Es cíclico en el sentido de que está constituido por transiciones de una época a otra época que se repiten una y otra vez. Así, "la historia es una repetición cíclica de un proceso orgánico correspondiente al orden cósmico y su relacionalidad" (Estermann, 1998, p.179).

En orden al desarrollo, suenan muy interesantes las siguientes observaciones de Estermann:

> "Las categorías temporales más importantes no son 'avanzado' o 'atrasado', ni 'pasado' y 'futuro', sino 'antes' (*ñawpaq*) y 'después' (*qhepe*)"
>
> "El tiempo… no es algo que 'tenemos' como una cuenta bancaria y que podemos 'gastar', 'perder' o 'invertir'. El *runa* vive **en** el tiempo, tal como vive **en** el espacio". (pp.180 y 190)

Por lo tanto, la cosmovisión andina permea aún las prácticas de producción, el desarrollo y la economía.

4.1.3. Identidad indígena

Los investigadores de la compleja realidad cultural ecuatoriana estudian qué significa ser indígena en esta sociedad, y es que la identificación "no depende sólo de los indígenas, sino también de todos los que no lo son" (Sánchez Parga, 2010, p.8). Una referencia clara del *ser indígena* es, la vida en comunidad; desde la comunidad se comprende y explica *lo indígena* en todas sus características socioeconómicas, políticas y culturales; comunidad, comuna, campesino, rural, son términos que de alguna forma hacen referencia a lo indígena, especialmente en la Sierra Ecuatoriana, por ello algunos investigadores, como Sánchez Parga (2010), opinan que "sólo su forma de comunas permite la interpretación más coherente de los distintos aspectos de las sociedades andinas" (p.27).

La comuna andina, comunidad indígena, es el territorio donde la indianidad andina se reproduce y se mantiene; lengua, costumbres y tradiciones difícilmente son practicadas y reproducidas fuera de la comunidad indígena, y cuando se produce el hecho cultural indígena fuera del territorio cambia de signo y en términos sociológicos pasa de identidad cultural indígena a manifestación folklórica de la cultura indígena.

> De hecho, el indígena, aun viviendo territorialmente fuera de su comuna (caso de los migrantes en ciudades o regiones de la costa) puede seguir perteneciendo a su comunidad de origen, manteniendo relaciones comunales y viviendo comunalmente en términos sociológicos. Pero sólo en su comunidad puede el indígena compartir una *común cultural*. (Sánchez Parga, 2010, p.27)

La comunidad aparece como el principal criterio para establecer la condición de identidad indígena; en la comunidad, las poblaciones kichwa de la Sierra Ecuatoriana tienen en la vestimenta una de las manifestaciones externas y visibles más tradicional y reconocible por el otro; a esto se añade que casi todos ellos practican la agricultura, crían ganado y elaboran artesanías, sin embargo, tienen dialectos particulares, vestidos, fiestas, santos patrones y fiestas diferentes. Todos estos elementos hacen que también las sociedades circundantes los reconozcan como grupos diferentes (Benítez y Garcés, 2014).

Desde las conmemoraciones de 1992, la identidad cultural es uno de los temas centrales del discurso indígena es la identidad cultural como un primer paso para la toma de conciencia que desemboca en la demanda de derechos culturales y en exigencias al Estado por políticas interculturales y ciudadanía diferenciada. La identidad cultural indígena rompe el marco tradicional del territorio para hacerse presente en la sociedad moderna como otro diverso que se construye tanto desde la mirada de la sociedad homologante como desde la afirmación de lo específico autodefinido como indígena, este es un momento decisivo en la formación de la moderna conciencia indígena (Sánchez Parga, 2010).

Esta nueva forma de afirmación de la identidad indígena no está libre de conflictos al interior del mismo grupo indígena, para unos es una *resistencia cultural* que según Sánchez Gamboa (citado por Sánchez Parga, 2010) es concebida "la cultura como un proceso de dominación política" (p.207), y para otros es un momento de innovación y creación de respuestas desde la cultura a las nuevas situaciones en que se ve inmersa la comunidad indígena y sus miembros: ser indio en la ciudad y ser indio más allá de ser campesino.

La cultura sufre una constante tensión entre su conservación y su pérdida o abandono y las transformaciones e innovaciones. La tensión se genera al pensar la identidad cultural como afirma Sánchez Parga (2010):

> Una realidad o cualidad cuasi genética o racial, que impediría pensarla en términos de cambio. Lo que a su vez acarrea un serio conflicto generacional intraétnico, ya que los jóvenes indígenas protagonizan transformaciones e innovaciones culturales que son percibidas como deserciones y repudios culturales por parte de la generación adulta. (p.206).

El **desarrollo con identidad,** también llamado *etnodesarrollo,* desempeña un rol protagónico en los modelos puestos en marcha, en el caso ecuatoriano, por el **Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador**[33] cuyos proyectos responden a una compleja negociación entre el Estado, el mismo Banco Mundial como financista de los proyectos, y las grandes plataformas étnicas nacionales (Bretón Solo de Zaldívar, 2005). Pero ya antes de que el Estado incorporara al desarrollo nacional esta *visión identitaria* de la población ubicada en territorios señalados en los planes nacionales de desarrollo, numerosas ONGD, con una gran *sensibilidad social* habían comenzado a aplicar diversos métodos que incorporaban en sus diseños los conceptos de etnodesarrollo e identidad de la población. La comunicación para el desarrollo, a partir de la identidad de la población indígena, fue uno de los modelos más difundidos por emisoras de corte religioso que tenían como objetivo el desarrollo humano de la población como camino de evangelización y construcción de una sociedad equitativa y

[33] El diseño del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos (PRODEPINE) está relacionado con la estrategia de desarrollo sostenible que considera la preservación de la identidad de las 12 nacionalidades y pueblos del Ecuador en las tres regiones del país, Costa, Sierra y Amazonía. El Proyecto cubre 19 de las 22 provincias del Ecuador, 108 de los 213 cantones y 434 de las 788 parroquias rurales del país. La población cubierta asciende aproximadamente a 1.440.000 incluyendo 1.346.000 indígenas y 94.000 afroecuatorianos ligados a 4.748 comunidades de base (se superó la meta original en el 57%). Los resultados del Proyecto indican una concentración de recursos en la Sierra donde reside la mayor parte de la población indígena representada por la nacionalidad Kichwa de la Sierra. (IFAD). http://www.ifad.org/evaluation/public_html/eksyst/doc/prj/region/pl/ecuador/ec_PRODEPINE_s.htm)

digna, anticipo del Reino de los Cielos. En Ecuador, la Coordinadora de Radio Popular Educativa del Ecuador (CORAPE[34]) agrupaba a siete emisoras cuya programación y acción comunicativa estaba orientada por el objetivo del desarrollo de las comunidades en su territorio de cobertura.

4.1.4. Saber indígena

Los saberes nacen condicionados por la realidad concreta donde se producen, a su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada, en nuestro caso de la sociedad rural de la Sierra Ecuatoriana¸ sus saberes nacen en relaciones de poder y de dominación que les impide ser neutrales con respecto a la realidad global del territorio. En la construcción del saber entra en juego todo un complejo entramado de relaciones que atraviesan a toda la sociedad, y en el caso de los pueblos indígenas, la cuestión requiere una atención especial porque su cosmovisión, sus nociones de sentido, sus criterios de validación, en una palabra, su *espíteme*, es diferente a aquella generada por la modernidad occidental. Esta afirmación no puede reducirse al campo cientista de los *saberes* porque según Mato (2008):

> Pensar la producción y validez de conocimiento divididas en dos mundos, uno de los cuales sería poseedor de verdades *universales* y el otro sólo de verdades *locales*, es tan antigua como el credo en la superioridad de la *civilización occidental*, que pretendidamente sería la generadora y poseedora de tal saber con apariencia de universal. (p.102)

No es extraño en el mundo del desarrollo considerar el *saber indígena* con limitaciones y apenas de valor local. Sin embargo, en los procesos de globalización es creciente la importancia de los intercambios que puedan darse entre actores sociales, o como lo define Cazorla (2004) en *aprendizaje social*, cuyas maneras de ver el mundo, producir conocimiento y actuar, se forman en muy diversos contextos y dan lugar a diferentes tipos de saber. “Por ello, la colaboración intercultural en la producción de conocimientos se hace cada día más imprescindible y más viable” (Mato, 2008, p.102).

Al considerar la cultura como una dimensión del proyecto de desarrollo endógeno, y en nuestro caso del modo de pensarlo y demandarlo de los pueblos kichwas, es necesario plantearse la cuestión del saber indígena. Los saberes ancestrales de los pueblos indígenas de la Sierra del Ecuador han sido subordinados a los patrones de la cultura occidental y a los intereses de la sociedad colonial y, después, republicana; los referentes de validación están puestos por la llamada cultura nacional y son socializados y aprendidos en el proceso de educación escolar (Dávalos, 2005). Esta carga de subordinación de saberes afecta a las posibilidades de éxito del proyecto de desarrollo endógeno para construir sociedades más justas e incluyentes, como dice Mato (2008) los pueblos indígenas necesitan “utilizar todos los saberes y talentos a su alcance para construir su presente y futuro” (p.103).

Para que el desarrollo sea tal y la población lo descubra como demanda propia y construcción participativa se debe reconocer la relevancia de sus saberes y conocimientos para definir sus

[34] Existe jurídicamente desde el 4 de enero de 1.990. http://www.corape.org.ec/QuienesSomos.html

propósitos y construir las acciones que lleven a la consecución de los mismos. Intelectuales indígenas como Chancoso (2005); Macas (2001, 2005); Macas y Lozano (2000); Maldonado (en Lalander, y Gustafsson, 2008) y Pacari (2005), plantean el desarrollo desde la cosmovisión indígena y a partir de los saberes milenarios, en diálogo con el saber científico y reconociendo la diversidad de epistemologías.

Tema central para los investigadores indígenas y de profunda repercusión en el desarrollo de los pueblos indígenas ecuatorianos es el que hace referencia a las *relaciones con la naturaleza***.** Ellos no ven a la *madre tierra* como fuente de recursos y por lo tanto no se plantean en sus proyectos de desarrollo el explotarla sino respetarla y honrarla; no piensan el desarrollo en términos de progreso y bienestar sino del Sumak Kawsay que equivaldría a algo así como buena vida con bienestar integral de todos y también de cada uno. Los intelectuales indígenas son actores importantes en la nueva formulación de paradigmas de los pueblos indígenas, ellos son *traductores culturales* de dos visiones del mundo, de sus sensibilidades y sentidos.

Sin embargo, la incorporación de conocimientos referidos a los intereses de los pueblos indígenas para cambiar su condición de marginación y mejorar la calidad de vida, no sólo tiene lugar por la relación con el conocimiento científico y tecnológico, sino también en el conocimiento cotidiano, el informal, el tácito o no explícito que portan los distintos actores sociales y por sus formas de comunicación y de tomar decisiones (Urrutia, 1995). Todo ello está siendo cada vez más reconocido como conocimiento valioso, en general para la misma producción de más conocimiento, así como para la resolución de problemas en todos los ámbitos sociales, especialmente en lo referente a la biodiversidad (Escobar, et al., 2005).

En la convivencia con la población, en las tareas de desarrollo, y desde la búsqueda conjunta para encontrar solución a sus múltiples problemas de necesidades básicas no satisfechas, se va formando un conocimiento capaz de fortalecer las relaciones horizontales y recuperar confianza en su capacidad para transformar su propia realidad (Olvera, et al., 2011). El empoderamiento de la población, alentado por la sensibilidad social de los técnicos y pastores conforman ese espacio físico, social y cultural que responde al concepto de desarrollo endógeno, como la capacidad de la comunidad indígena para asumir su futuro y definir las coordenadas de su desarrollo con su propia cultura y sus valores (Cazorla, 2006). Este ambiente externo incide en el saber indígena que incorpora valores postmodernos a la misma comunidad indígena.

El mundo rural andino ecuatoriano considera y valora, en su planificación para el desarrollo, los factores externos que inciden en la comunidad local. El riesgo en la planificación de abajo-arriba, con alta capacidad de la población afectada para la toma de decisiones, es que en situaciones de marginalidad, ésta tienda a reproducirse en la medida que se plantee únicamente las mejoras de las condiciones de vida o las denominadas necesidades sentidas.

La innovación como parte del *Sumak Kausay* es un desafío en la planificación participativa con poblaciones indígenas andinas. Es necesario encontrar la conexión con conocimientos previos que se abran a nuevas acciones para tener otros conocimientos que no niegan los anteriores sino que los hacen crecer. Esta tarea relacional apunta a la creación de valores asumidos por la opinión pública de los pueblos andinos que se incorporan al saber ancestral como medio para el cambio deseado. Se trataba de hacer presente en la comunidad los valores que fortalecieran

procesos de adquisición de competencias para la transformación de la realidad. La planificación participativa incorporó estos valores en todo el diseño de actividades y la comunicación radiofónica, afín a los intereses indígenas, los socializó en la población aportando al saber indígena y fortaleciendo sus valores de:

a. Desarrollo de la identidad cultural más allá de las tradiciones y folklor, y como capacidad de pensar y actuar de forma propia y original.

b. El Sumak Kawsay como bienestar comunitario sostenible. Las nuevas tecnologías ofrecen muchas oportunidades pero no todas son sostenibles en el tiempo y en la base de la naturaleza.

c. La interculturalidad como afirmación de la identidad y diversidad e igualdad de los ciudadanos del Ecuador.

d. El empoderamiento de la organización comunitaria como competencia para gestionar la transformación de una realidad insolidaria y excluyente, y planificar las acciones de cambio desde las bases de la organización.

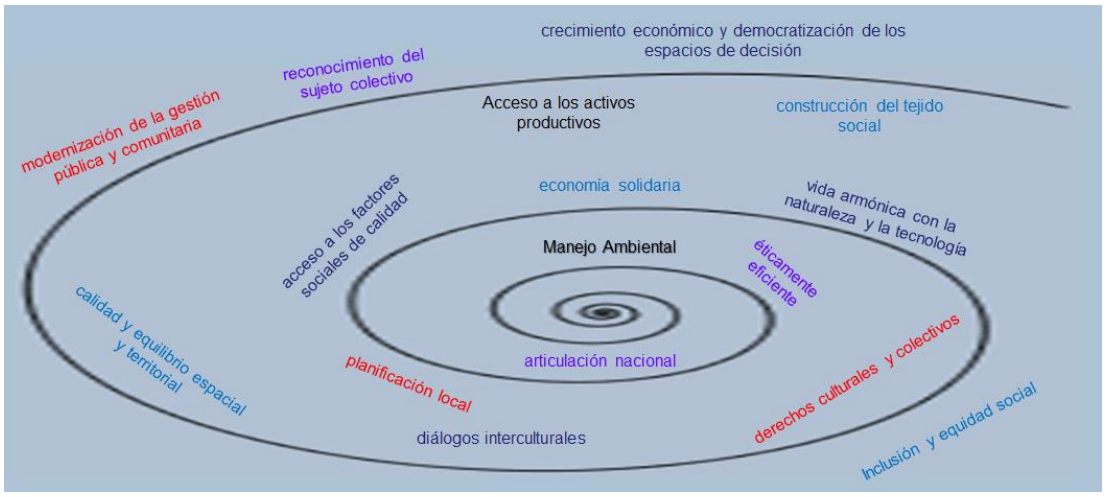
e. La globalidad como apertura al entorno nacional y del mundo, con capacidad de generar sinergias para nuevos proyectos.

f. La economía popular y solidaria como praxis que actúa en el mercado de bienes y servicios con criterios de no acumulación ni de especulación.

g. La transparencia y rendición de cuentas en todos los aspectos públicos y comunitarios que afecta a la calidad de vida de la población.

La figura II-6 muestra la espiral del Suma Kawsay – Buen Vivir, que construye el futuro con los valores del pasado y la creatividad del presente en permanente crecimiento.

Figura II-6: El Sumak Kawsay



Fuente: Elaboración propia.

4.2. Factores de la cultura

Consideramos factores de la cultura a aquellos elementos culturales presentes en la colectividad y que condicionan los comportamientos de la población y son de alta incidencia en el proceso de desarrollo local.

4.2.1. Factor religioso

Es necesario adentrarse en el mundo religioso y ritual de la comunidad indígena de la Sierra Ecuatoriana para comprender la dinámica de la vida cotidiana. El proyecto de desarrollo endógeno que asumen como propio los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana no puede concebirse sin una dimensión religiosa "ya que a través de ella es posible analizar el estatus moral que rige una sociedad, así como la cosmovisión que se guarda en torno de ella, lo que brindan una identidad única a los habitantes que en ella residen" (Camarena y Tunal, 2009).

La transversalidad de la ritualidad religiosa en la cultura es una convicción que se confirma en cada acontecimiento de la comunidad. Es más las narraciones y relatos del fenómeno religioso parecerían constituir lo más importante de la cultura. Esta transversalidad se constituye en crisol de categorías puestas a prueba de la institucionalidad religiosa, entre otras: laicidad, espacialidad, enfermedad, curación y sanación, relación con la naturaleza, desarrollo, cambio e innovación (Morán, 2005). **La religiosidad ritual está presente en la economía, la política y la comunicación pues impregna los intercambios económicos, las prácticas productivas, las formas de redistribución, el ejercicio de la autoridad, etc.**

Para las poblaciones indígenas de la Sierra Ecuatoriana es tan importante el fenómeno religioso que sin él quedaría sin comprensión su configuración, su asimilación del estatus socioeconómico impuesto por el poder, y su propia identidad quedaría desfigurada y sin *ethos* de sobrevivencia y capacidad de cambio. Del fenómeno religioso depende en gran parte la cosmovisión, "elementos que guardan en torno suyo una identidad única e irrepetible" (Camarena y Tunal, 2009, p.14). El entendimiento de la actividad religiosa en las comunidades indígenas andinas ecuatorianas acerca a la comprensión de las restricciones que la religión va a imponer en el quehacer de la vida profana y la sociedad constituida, en la que "una colectividad (la que tiene el poder) va a determinar moralmente *lo que es bueno y lo que es malo"* (p.7).

Si bien el fenómeno religioso de los pueblos andinos ecuatorianos ha respondido a una *práctica sincretista* resultante del mundo religioso andino y de la evangelización de la Colonia, no es menos cierto que, a partir de la mitad del siglo XX, las expresiones religiosas de esta población tienen nuevos comportamientos por la incidencia de diferentes confesiones religiosas de signo cristiano y por una mayor autonomía del rito indígena que comienza a manifestarse en espacios públicos sin el cobijo del rito cristiano (Guamán, 2006).

Los estudios de las expresiones religiosas plantean, en relación a las formas de cómo los pueblos y comunidades serranas del Ecuador definen su propuesta de desarrollo endógeno, dos constantes determinadas por el fenómeno religioso que son conocidas, y diría aceptadas, por la colectividad: la relación hombre/naturaleza que se da desde la comprensión de lo que significa la Pachamama para la comunidad kichwa y la justificación del poder del blanco,

conocido desde la Colonia, como consecuencia de la lectura que desde la religión se hace de los bienes de este mundo del sufrimiento y de la promesa de ser premiado con el Paraíso (Assmann, 1995).

En este marco referencial de la transversalidad religiosa, que se concreta a lo largo de la Colonia y de la posterior República en sincretismo religioso, se constata, en los primeros programas de desarrollo de los setenta, que la transformación social tenía muchas limitaciones y contradicciones en la lectura y práctica ritual que de lo religioso se venía haciendo para justificar el sistema establecido.

Otra lectura de lo religioso era necesaria en las comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana. La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, 1968, en el documento final num. 1134 consagra la expresión *opción preferencial por los pobres*. Esta clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres cambia el signo de la pastoral social que se venía realizando en las parroquias eclesiásticas. Desde entonces la opción por los pobres es una expresión que llena documentos eclesiales y de las comunidades religiosas de las iglesias cristianas: católica, evangélicas y protestantes. La descripción y estudio de casos específicos de fenómenos religiosos incluyen aportaciones concretas para comprender la sociedad y analizar los signos *liberadores* del fenómeno religioso que se describe (Morán, 2005).

Impulsadas por los aires renovadores del Concilio Vaticano II y las posteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano y del Caribe las comunidades andinas del Ecuador incorporan en diferente grado la práctica de *evangelizar-desarrollando* y *desarrollar-evangelizando.* La población indígena se identifica con opción religiosa y libera energías que crearan respuestas a los problemas de la comunidad. Se superan dilemas de sagrado-profano, religión-vida y se concretan principios religiosos en acciones de desarrollo:

- Acciones a favor del medio ambiente porque éste nos protege la vida y la vida es don de Dios.
- Innovación en la producción agropecuaria porque la mala producción no es castigo de Dios.
- Dar salud y educación a los hijos porque es compromiso de los padres en el bautismo al regalar sus hijos a Dios para que sean hijos de Dios.

Este nuevo enfoque de la religión abre paso a la necesidad de planificar, de tener en cuenta todos los factores que inciden sobre un problema para alcanzar una solución integrada del mismo (Cazorla, 2006). Es una visión que para muchos miembros de la Iglesia Católica determina un cambio en su forma de trabajar y afrontar los problemas de la pobreza y la marginalidad. El desarrollo como ciencia social pasa a formar parte de los temas de estudio y reflexión pastoral. El quehacer de Iglesia es pensado desde el filtro de evangelizar-desarrollando y desarrollar-evangelizando**.** Hablar de desarrollo humano es diagnosticar la realidad y planificar propuestas para cambiarla.

La *nueva cultura religiosa* de las comunidades andinas marca líneas de acción que no responden al análisis científico y racional de la planificación clásica y tecnócrata, pero que incide en todos los aspectos fundamentales de la vida de la comunidad; surge una nueva manera de hacer y pensar la realidad, tanto desde la población como desde el técnico no

confesional que asume la opción a favor de los marginados como **dimensión ético-social del desarrollo**, de la que habla Adolfo Cazorla; **y para el cristiano comprometido es la dimensión imprescindible de su testimonio, *es la sensibilidad social* del método Working With People** (Cazorla et al., 2013).

Esta nueva forma de hacer desarrollo rural, comunicando la sensibilidad social impregnada de religiosidad, lleva a creer en el proyecto de comunicación para el desarrollo como herramienta para cambiar la realidad, e implica una sensibilidad afectiva con el pobre como camino seguro para formular la planificación postmoderna de abajo-arriba en la que los pobres son los protagonistas. Con diferentes matices e intensidades, las poblaciones y territorios indígenas de la Sierra Ecuatoriana viven y se benefician de una visión religiosa oficial favorable al desarrollo y al cambio.

4.2.2. Factor consenso comunitario

La intencionalidad del autor al acercarse al pueblo kichwa serrano es descubrir algunas de las potencialidades y actitudes que favorecen procesos de desarrollo y cambio social. El factor comunitario y su capacidad de generar consensos es fundamental en todas las etapas del proyecto de desarrollo. No es tanto lo comunitario como forma de vida, lo que se estudiará más adelante, sino la gestión comunitaria factor cultural que está presente en la toma de decisiones, lo que se resalta por su incidencia en los resultados del desarrollo.

Xabier Albó (1977) ha podido constatar, entre quichuas de Ecuador y aymaras de Bolivia, cómo *el consenso comunitario* no es un simple acuerdo sino un proceso en el que entran todos los aspectos internos a la comunidad y aquellos que inciden en ella desde el exterior. Son varias las tesis de licenciatura realizadas por estudiantes indígenas de la Universidad Politécnica Salesiana que analizan la experiencia comunitaria como un aprendizaje colaborativo. Señalamos la de Túqueres, Beatriz, y Trávez (2012).

El consenso comunitario ante una intervención externa, caso de un proyecto de desarrollo dirigido, actúa de la misma manera que el aprendizaje social "permite generar nueva información para guiar el curso de las acciones desde las propias personas implicadas" (Olvera, et al., 2011, p.30). Este aprender haciendo y reflexionando desarrolla competencias en los miembros de la comunidad, no es una metodología que se pueda alcanzar por iniciativa del equipo sino que es acción comunitaria que participa en la definición de las acciones propuestas por agentes externos y toman decisiones de cómo se ejecutarán (Cazorla et al., 2004*).*

En el consenso comunitario de las comunidades andinas ecuatorianas, es fundamental la presencia de las mujeres pues son ellas las que analizan las propuestas desde la experiencia de la comunidad, son más sensibles a los cambios en sus prácticas, pero también es el sector de la población que desarrolla más rápidamente interés y aprendizaje, y que a su vez transmite sus conocimientos a otros miembros de la comunidad (Hernández y Calcagno, 2003). Los proyectos de salud, educación y agua tienen a las mujeres como actores sociales que interactúan con técnicos y promotores sociales (Garcés, 2006).

El proceso de consenso comunitario genera aprendizaje social que, como dice Cazorla et al. (2013) proviene de la experiencia de cambiar la realidad. Para ello la población del proyecto

participa activamente en la planificación, con sus propios comportamientos, actitudes y valores ético-sociales, es así como el conocimiento adquirido y experimentado se integra en las nuevas acciones que se planifican y se comunica a la colectividad. El consenso comunitario es factor cultural en el proceso de aprendizaje social y está presente en la toma de decisiones que tienen relación con las propuestas externas y la participación de instituciones públicas o privadas en los territorios y comunidades.

4.2.3. Factor visibilización de la cultura

La visibilización en el espacio público de la condición étnica, cultural y política de las comunidades indígenas ha sido resultado de proyectos de desarrollo y de iniciativas institucionales. La Iglesia Católica ha sido una de las instituciones que más esfuerzos ha hecho en el ámbito público para reconocer y visibilizar la cultura indígena en los espacios litúrgicos y formativos y en la utilización de medios alternativos para la comunicación.

Durante muchos años de la vida republicana ecuatoriana se han creado numerosas prácticas sociales y políticas para que **lo indígena** y sus manifestaciones culturales no tengan espacio en lo público.

> Si algo confirmaron históricamente las prácticas de comunicación popular es que no se puede pensar la realidad y nombrarla con autonomía cuando a uno se le despoja de la palabra propia como ocurrió con los pueblos originarios, o cuando alguien es acallado en la esfera pública. (…) No se puede colectivizar, poner en común necesidades y deseos para producir ideas acerca del modo en que se quiere vivir, cuando los espacios necesarios para esa puesta en común –las escuelas, las organizaciones políticas, los parlamentos, los medios de comunicación- están férreamente controlados por unos pocos. (Mata, 2011, pp. 24-25)

Las dos últimas constituciones políticas abren la vida social y política a **lo indígena** como derechos de los pueblos ancestrales. Las organizaciones populares campesinas e indígenas de la Sierra han desarrollado, en los últimos años, gran número de eventos culturales y festivos en los que lo indígena es valorado colectivamente. Vestimenta, música, danza son manifestaciones culturales indígenas hoy día presentes en el espacio público donde se celebran efemérides cívicas y reivindicaciones sociales. Crece en la población mestiza la utilización de estos símbolos culturales especialmente en la moda étnica que ha logrado un fructífero diálogo con lo indígena, en lo referente a la vestimenta y lo nuevo que demanda una juventud sin prejuicios y que quiere salir de la uniformidad impuesta por las grandes cadenas. Tejidos y modelos inspirados en la vestimenta indígena generan imagen e identidad propia.

Las áreas de Cayambe y Zumbahua y varias otras están orientadas al reconocimiento de su propia identidad y cultura, así como a la defensa de sus prácticas a través de la conquista o reconquista de la palabra; con la finalidad de conseguir legitimidad en los espacios públicos, se articulan mediante prácticas de visibilización en las emisoras afines a la causa indígena. El ejercicio de estas prácticas se logra a través de la presencia que llevan adelante los dirigentes de las organizaciones populares en los medios de comunicación.

4.2.4. Factor reconstrucción identitaria

Uno de los temas más recurrentes en torno a los cuales gira el discurso indígena es la cultura, la identidad cultural y la interculturalidad. De hecho, el referente cultural opera como un dispositivo fundamental tanto de la identidad indígena cuanto del mismo proceso de desarrollo, puede hacerse una lectura pesimista de la cultura de la población del área de desarrollo negándole la fuerza para cambiar la situación o pensarla en términos del mismo cambio, lo que a su vez acarrea un serio conflicto con el sistema constituido (Sánchez Parga, 2010).

Una visión positiva de la cultura como factor de cambio se fundamenta en las investigaciones de la antropología y está presente en la permanente reconstrucción de una identidad que cambia pues la cultura es dinámica, está en permanente transformación; la cultura que ha sido transmitida como producto histórico no se mantiene estática, sino que se la crea y recrea constantemente; los elementos que conforman una cultura están interrelacionados entre sí (Benítez y Garcés, 2014).

El contexto cultural de las comunidades indígenas kichwas tiene muchos rasgos socioculturales que resultan de adquisiciones generadas por los contactos y la transmisión de conocimientos provenientes de fuentes externas (Marzal, 1998), pero también incluye la creatividad, el cambio y la transformación como elementos connaturales y continuos que no constituyen una excepción sino la regla en la que pujan elementos nuevos y viejos que demandan la capacidad de visibilizar los cambios y tomar decisiones flexibles y dinámicas para dejar lo propio y asumir lo nuevo, con la única condición de garantizar la propia existencia colectiva (Nakata, 2014). Es en el contexto cultural favorable al cambio y con dinamismo creativo y abierto a la novedad, donde se da, según Deruyttere (2001), el enlace entre cultura y desarrollo y se explica la cosmovisión como el punto de partida del etnodesarrollo.

Como se verá en el capítulo 3, el proyecto de comunicación para el desarrollo encuentra en la cultura kichwa condiciones favorables. La cultura no es un obstáculo para el desarrollo, como lo afirmaba la opinión prevaleciente durante muchos años, sino más bien el capital inicial para el progreso social y económico sostenible, porque se asienta en los valores, las aspiraciones y el potencial de las comunidades del territorio (Deruyttere, 2001). En este contexto cultural se supera la visión de desarrollo impuesto desde arriba y desde afuera; de esta manera, el desarrollo y la identidad cultural no son realidades excluyentes entre sí pues “son parte del mismo círculo virtuoso de desarrollo sostenible y adecuado desde el punto de vista sociocultural” (Deruyttere, 2001, p. 8).

4.2.5. Factor lengua

“El lenguaje no solo sirve para la comunicación explícita de la cultura sino que, por su estructura misma, refleja y enseña las formas de categorizar de esa cultura y le provee de un vocabulario específico” (Benítez y Garcés, 2014, p.20), lo dicho nos pone en alerta en el significado del lenguaje más allá de lo idiomático. En el caso de la población kichwa de los Andes Ecuatorianos la afirmación tiene una connotación especial por la cantidad de términos y expresiones que el kichwa de la Sierra ha incorporado exitosamente del español, y al revés también.

El kichwa adquiere estatus oficial en la Constitución del 2008. En ella el Estado se define como intercultural y plurinacional, e introduce distinciones sobre la pluralidad lingüística. Además, otorga mayor acceso a los medios de comunicación para colectividades indígenas; en el art. 16 se compromete con una "comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa, y participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos"; y en el art. 57, numeral 21, reconoce y garantiza el derecho a la creación de medios de comunicación en los idiomas de los pueblos y nacionalidades indígenas. Esto no significa que se utilice más el idioma kichwa en los territorios indígenas de la Sierra sino que el idioma adquiere un estatus de oficialidad con el que se logra que la comunicación social en los territorios indígenas sea bilingüe y, lo indígena y sus intereses, tengan como actores a los mismos indígenas. La comunicación para el desarrollo junta identidad cultural y propuesta innovadora en la medida que la lengua es el vehículo para hacer presente en el territorio estas dos realidades.

4.3. La relacionalidad y la comunicación en la cultura

No es extraño encontrar proyectos de desarrollo para territorios andinos diseñados desde la lógica lineal de la acción como respuesta a un problema y con la afirmación de resultados esperados, proyectos que no miran en otras direcciones ni registran las conexiones que rompen ni si se relacionan con las causas del problema que desea resolver. Aquí hacemos referencia a la **capacidad andina para innovar relacionando.**

4.3.1 Sobre la cultura andina, el desarrollo y la comunicación

El intento de hacer referencia a un marco cultural andino tiene el riesgo de construir una lectura estática y fija de la vida ordinaria de la comunidad indígena que actúa con flexibilidad en medio de prácticas contemporáneas poco andinas y muy occidentales. A pesar de ese riesgo, señalamos que en medio de las actitudes y comportamientos de la población indígena subyacen lógicas y principios que la literatura antropológica y las mismas comunidades andinas reivindican como suyas y desde las cuales resignifican y se apropian de nuevas realidades, tales como el desarrollo y la comunicación.

Desde el mundo académico, los primeros aportes para sistematizar la lógica andina provienen de Zuidema (1989) y en Ecuador, tal esfuerzo ha sido emprendido primero por el antropólogo Burgos (1995) y contemporáneamente, por Sánchez Parga (1997). En el tema de nuestra investigación es el aporte de Estermann (1998), quien nos habla de una **lógica andina relacional** que se aleja de la lógica lineal euclidiana y que se acerca a Friedmann (2001). Es la relación primordial la que constituye cada cosa, cada realidad (Estermnan, 1998). Esta concepción relacional de la realidad abre a la acción de desarrollo en todas las direcciones, pues una acción tiene relación con todas las demás y un determinado conocimiento generado al actuar se relaciona con todo el resto de conocimientos. Las cosas, los hechos, las acciones son concretas en la medida en que están interrelacionadas. Cada realidad tiene *correspondencia* con otra realidad y posee un complemento específico "que hace pleno o completo al elemento correspondiente" (Estermann, 1998. p. 78). La correspondencia obliga a la *reciprocidad,* a cada acto corresponde como contribución *complementaria* un acto recíproco (Estermann, 1998).

Otros autores, algunos de ellos indígenas andinos ecuatorianos, como Tatzo y Rodríguez (2010) y Lajo (2006) ratifican a su manera tales principios, especialmente el de *relacionalidad* y *complementariedad.* Lajo, por ejemplo, refiere tres principios de la sabiduría andina expresados en la arquitectura y los diseños geométricos que tienen relación con: la dualidad complementaria, la paritaria entre las partes de la realidad, y la *vincularidad* de las mismas (Lajo, 2006).

No obstante, estos principios deben ser matizados y relativizados, precisamente por ser realidades abstractas pero es posible rastrear su presencia en diversas experiencias de desarrollo y proyectos económicos donde se aplican prácticas de producción y redistribución paritaria y complementaria de diverso tipo (Weismantel, 1994). El principio de relacionalidad que se expresa en las relaciones de complementariedad y reciprocidad hunde sus raíces, también, en la experiencia histórica de producción andina basada en la explotación complementaria de pisos ecológicos verticales, los cuales solo en su conjunto, y mediante la provisión de bienes mutuamente complementarios, garantizan en su totalidad la reproducción material, social y simbólica de los pueblos andinos (Tapia, 2011). La relacionalidad se extiende por todos los Andes como base de la organización socio-política a partir del *ayllu* y sus relaciones para asegurarse los productos de los diversos pisos ecológicos (Albó y Suvelza, 2006). Más evidente y con mayor fuerza se constata la relacionalidad de género en las comunidades andinas, caso especial es el de las mujeres aymaras estudiado por Bernardini (2002).

Uno de los aportes que evidencia la presencia de los rasgos andinos en escenarios contemporáneos de desarrollo es el de Ferraro (2004 y 2012) que analiza el programa de microcrédito de la Casa Campesina Cayambe. Una de las tesis de su libro aboga a favor de la *relacionalidad y la vincularidad* en la economía pues la deuda financiera contraída pareciera garantizar la presencia de vínculo y la relación entre diversos actores y, por lo tanto, debería mantenerse siempre vigente. La extinción de la deuda amenazaría el vínculo, de allí la propensión de la economía comunitaria andina a establecer relaciones de deuda continua y permanente, a lo que de alguna forma responde el mencionado programa (Ferraro, 2004).

No obstante, el mismo estudio de Ferraro (2004) aporta datos que matizan y discuten hasta qué punto son paritarias las relaciones de intercambio ya que muestra el carácter jerárquico de las relaciones de producción y la presencia de la autoridad deja entrever la importancia que la comunidad andina atribuye a la autoridad jerárquicamente ejercida para moderar y canalizar los proyectos de desarrollo, de tal manera que la complementariedad paritaria no significa para nada ausencia de autoridad.

Las implicaciones de los principios de la lógica andina en el ámbito del desarrollo son determinantes y fortalecen lo que ya se viene diciendo sobre el modelo de desarrollo construido de abajo-arriba con planificación no euclidiana y permanente aprendizaje social de los actores. La comunicación para el desarrollo encuentra su ubicación lógica como *espacio conector* de la vincularidad y su carácter relacional, y se constituye en instancia que hace posible visibilizar los vínculos y relaciones de los pobladores. Este marco cultural ratifica la opción de la comunicación radial como estrategia para el desarrollo porque refuerza la

vincularidad y relacionalidad que atraviesa la comunidad andina, de tal manera que la comunicación radial se entreteje en el sistema relacional de la comunidad indígena andina.

A la temporalidad lineal propia de la visión euclidiana de la planificación del proyecto moderno, la cultura andina propone otra temporalidad de tipo espiral. El flujo creativo *conocimiento/acción* se completa, en esta cultura, con lo relacional que lo hace palabra-comunicación-conocimiento, es la comunicación para el desarrollo. Más adelante se ofrece lo que se ha podido comprender de esta relacionalidad en el trabajo con las comunidades indígenas de Cayambe.

4.3.2. La cultura como factor de cambio para el desarrollo

En diferentes aspectos de la cultura andina se encuentra un capital social inicial para el progreso social y económico sostenible, sin embargo la imposición de modelos de desarrollo de arriba hacia abajo y desde fuera hacia dentro sigue siendo práctica en políticas públicas, por ello encontrar en la cultura del pueblo kichwa elementos que pueden ser considerados como factor favorable al cambio, es facilitar el trabajo de quienes contrastan conocimientos a través del *aprendizaje social.*

Este círculo virtuoso de cultura y desarrollo sólo puede lograrse si los expertos en materia de desarrollo llegan a comprender la cultura local, facilitan oportunidades genuinas de participación, y promueven la toma de decisiones y el empoderamiento de la población a ser beneficiada, no sólo en la ejecución de los proyectos, sino también en su identificación y diseño (Deruyttere, 2001).

Prieto rechaza la posición de quienes consideran que la innovación no puede ocurrir en la propia cultura indígena; en el pasado, la cultura blanco mestiza occidental era extremadamente hostil a la cultura indígena (Prieto, 2004). De todos modos una apropiada cultura permite que las innovaciones ocurran rápido y mejor. Cuando se usa el término *cultura innovadora* kichwa se hace referencia a todo el entorno interno que apoya el desarrollo de la población indígena. Una cultura innovadora incluye todo lo que se encuentre dentro del ambiente interno de una comunidad que favorece el cambio. El éxito en el desarrollo requiere de apoyo, de cultura innovadora que busca la excelencia y se esfuerza continuamente por mejorar la vida en la comunidad **(**Oden, 1997**).**

El mundo andino ecuatoriano está abierto al conocimiento que se manifiesta en las innovaciones asumidas de las tendencias del mercado y de las ofertas de la competencia, además los procesos de autonomía y responsabilidad de las comunidades crean condiciones de empoderamiento donde la comunicación abierta es norma. En este ambiente interno es más probable que florezcan innovaciones, como dice Oden (1997). Para el proyecto de comunicación para el desarrollo, la cultura es condición como punto de partida y de llegada del desarrollo; parte de un proceso de diagnóstico y planificación participativa que asume los saberes indígenas (Dávalos, 2002) e integra procesos importantes de capacitación de las comunidades llevados adelante con sensibilidad social y conocimiento de etno-ingeniería.

El cambio y la capacidad de innovación son dinámicas de la cultura de las comunidades andinas consideradas en la investigación, por lo tanto la pregunta clave no es tanto si la innovación

pueda ocurrir o no, sino de qué manera se asegura que las innovaciones ocurran más rápido y mejor (Oden, 1997). Esto tiene una importancia extrema respecto a la comunicación para el desarrollo pues incluye los medios como estrategias para acompañar y hacer posible las innovaciones: la difusión radiofónica fue la elegida por numerosas poblaciones indígenas de la Sierra Ecuatoriana.

4.4. La Interculturalidad de los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana

El término interculturalidad está presente en todo análisis de la complejidad social y del caos de la globalidad, y a partir de la explicación que se haga de la interculturalidad será posible construir paradigmas consensuados o no. En una sociedad multiétnica y pluricultural como la ecuatoriana hablar de desarrollo territorial es tener que pensar el desarrollo desde las culturas y lograr el proyecto compartido por el camino de la comunicación intercultural. La iniciativa de construir una sociedad intercultural nace entre los investigadores de las ciencias sociales, asumen la demanda los pueblos indígenas y los políticos responden al reto incorporando el término en la legislación. En esta investigación se presenta lo que para los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana significa el desarrollo con visión de interculturalidad.

4.4.1. Diálogo – Rimanakwy

El discurso sobre la interculturalidad es la otra visión de la cultura global en donde se produce el recíproco reconocimiento de la diversidad y de identidades distintas. Para Sánchez Parga (2010) es la dirigencia indígena quien tiene una más clara e insistente articulación del concepto de interculturalidad.

> Dentro del discurso indígena quien más ha elaborado conceptualmente la metáfora del "diálogo cultural" ha sido Luis Macas[35], y ello por dos razones: en primer lugar, porque retoma el diálogo en su acepción y uso quichuas, *rimanakwy*, con un significado muy realista y performante, en el sentido de que tal diálogo no sólo hace lo que dice o enuncia, sino que con ello compromete a los interlocutores; y en segundo lugar, porque para Macas el diálogo responde a una práctica política, generadora de consensos, acuerdos y decisiones comunes, al ser el diálogo una forma de participar y compartir. (p.209)

Esto implica una sociedad que se construye sobre el reconocimiento de todas las diferencias a su interior. En la ruralidad ecuatoriana lo indígena y lo mestizo se reconocen en sus diferencias y crean un vínculo que tiene efectos de interculturalidad en ambas sociedades; esto facilita que el proyecto de desarrollo de un territorio en la Sierra Ecuatoriana no sea extraño para ninguno de los grupos pero sí reconozcan diferencias (Dávalos, 2002).

Ya Deruyttere (2001) daba cuenta de una nueva forma de enfocar el desarrollo en las áreas de América Latina con mayoría de población indígena, cuando en su informe al BID con motivo de

[35] Luis Macas, indígena kichwa del Pueblo Saraguro, presidente de la CONAIE en 1990 y 2004. Fue el primer diputado indígena elegido por el Movimiento Pachakutik en la contienda electoral de 1996. En agosto de 2006 se postuló como candidato a la Presidencia de la República de El Ecuador.

la "Consulta Comunitaria, Desarrollo Sostenible y el Banco Interamericano de Desarrollo: un Marco Conceptual", dice:

> Por otro lado, donde pensamos que realmente se está logrando progreso en la implementación de modelos interculturales es en la generación de una nueva generación de proyectos de desarrollo comunitario integral, que parten de un proceso de diagnóstico y planificación participativa, que conllevan procesos importantes de capacitación y fortalecimiento institucional de las comunidades y organizaciones indígenas así como procesos de sensibilización de organismos públicos, que integran componentes productivos, de etnoingeniería, de educación intercultural bilingüe y de salud intercultural, y que se apoyan en mecanismos de concertación y resolución de conflictos. (p.13)

En el mismo sentido de consensuar, en el diálogo *(rimanakwy),* amplios procesos de pluriculturalidad se debe entender la propuesta recogida en la Constitución del 2008 sobre el *Sumak Kawsay*. El CODENPE (2011) define el desarrollo desde el *Sumak Kawsay* o Buen Vivir como "una práctica cotidiana que está presente en las comunidades, pueblos y nacionalidades" (p.22), y añade:

- Es un régimen basado en el equilibrio como garantía del bienestar integral del runa (persona), del ayllu (familla), la llakta (comunidad), el marka (pueblo), la mamallakta (país) y la Pachamama (naturaleza), mundo.
- El Buen Vivir es vivir en comunidad y alude a un pensamiento eminentemente colectivo.
- En el Buen Vivir, el trabajo es felicidad y la oportunidad para que cada uno cumpla con sus obligaciones.
- El Buen Vivir llama a profundas transformaciones de la sociedad para garantizar a todos los mínimos indispensables, lo suficiente, para que las comunidades, pueblos, nacionalidades y la población en general puedan llevar una vida digna. (pp.23-24)

El régimen del Buen Vivir significa una conciencia muy clara sobre los valores de las culturas ecuatorianas que constituyen la base de la interculturalidad nacional. Los fundamentos del Buen Vivir evidencian que la cultura andina se moviliza a partir de una **economía de lo intangible**, es decir, desde **valores no medibles**, pero colectivamente asumidos y compartidos a diferencia del primado cuantitativo que señala el paradigma desarrollista (Jara, 2013 B). **Los principios del *rimanakwy* son también principios que definen el marco conceptual de WWP** (Cazorla et al., 2013) y que Sastre (2014) los expresa así:

> incluyen el **enfoque centrado en las personas**, respetando sus derechos, tradiciones e identidad cultural; el objetivo de **garantizar el bienestar social y el desarrollo sostenible** y los **enfoques ascendentes que promueven el desarrollo de capacidades locales** para el desarrollo de su territorio, desde una perspectiva de **desarrollo endógeno e integrado**. (p. 45)

4.4.2. Cooperación de saberes

La colaboración intercultural entre las diversas formas de saber ha de ser parte imprescindible de los caminos a transitar. En los últimos años se ha avanzado y cada vez es más evidente que construir sociedades incluyentes requiere **reconocer los saberes del otro**. El desarrollo es incluyente e incorpora a toda la población del territorio formada por indígenas y mestizos; estudiar y comprender estas sociedades como un conjunto exige saber de los otros con los que se convive y de sus saberes y conocimientos (Mato, 2008). Se trata de comprender y justipreciar las peculiaridades que indígenas y mestizos aportan desde sus epistemologías y categorías de reflexión y análisis para resolver la cuestión del desarrollo como un camino hacia una mejor calidad de vida y de sostenibilidad del entorno natural. La interculturalidad es la nueva situación en que se ubican las culturas para "colaborar en la producción de conocimiento y, en consecuencia, del mundo en que hacemos nuestras vidas" (Mato, 2008, p.109).

Los intelectuales indígenas que formaron en 2004 la Universidad Intercultural Amawtay Wasi partieron de la necesidad "del reconocimiento de la coexistencia de diversas racionalidades, cada una de ellas fuertemente articulada a diversas culturas, a experiencias colectivas diversas de la realidad, a presupuestos o mitos fundamentales sobre los cuales se sostienen" (Mato, 2008, p. 113). Para ellos, estas distintas racionalidades, resultan complementarias y dan respuestas reflexivas y prácticas a preguntas claves, en términos de aprendizaje compartido.

Se ha hecho referencia a la incidencia del factor religioso en la actitud que la población indígena serrana del Ecuador tiene ante el desarrollo, y de la diversidad de lecturas e interpretaciones que sobre el tema se enseñan en las distintas iglesias cristianas. El nuevo contexto del despertar de las culturas y del encuentro de las mismas en la plaza pública de la sociedad global, está presionando a centralizar el mensaje cristiano no como proposición sino como narración. "Las narrativas son compartidas y reconstruidas en nuevos entornos" (Gibbs, 2014, p.99); **se trata de encontrar el Evangelio en distintas formas de experiencias humanas, de buscar la verdad integrada en las narrativas de las comunidades locales**. Esta aproximación suma saberes y experiencias de vida, como dice Gibbs es "un cambio desde un entendimiento esencialista de la cultura hacia las nociones de interculturalidad" (Gibbs, 2014, p.93). En los pueblos andinos ecuatorianos va logrando aceptación la *teología contextual* de la interculturalidad para ver la población local desde lo interrelacionado e interdependiente, apuntando a establecer un diálogo más allá de las fronteras culturales, un diálogo basado en el compañerismo y la reciprocidad. Lo indígena y lo mestizo encuentran en el factor religioso un ámbito más para sumar visiones de la vida y compartir saberes que responden a las preguntas esenciales de la vida.

Se puede afirmar que en los pueblos indígenas kichwas se dan elementos de la cultura que abren las puertas al *saber innovar* en el contexto actual de la interculturalidad "para explorar el conocimiento que se tiene de los saberes indígenas, por una parte, y de los saberes del patrimonio cultural occidental, por otra" (Rapimán, 2007, p.226). Se dan las condiciones para que el *conocimiento intercultural,* construido desde la explicitación de los saberes de cada cultura, coexista en el territorio y considere la perspectiva de saberes y conocimientos indígenas y occidentales. Pensar el desarrollo en los Andes Ecuatorianos con una clara

concepción de abajo-arriba es pensarlo desde la interculturalidad y la cooperación de saberes; esta afirmación deja abierta la investigación a preguntas como las que se plantea Rapimán (2007) desde la Educación Intercultural:

> ¿Cómo resolver este dilema de la jerarquía o la dicotomía de las culturas y de los saberes? ¿Cuáles son los elementos de intercambios interculturales entre los saberes y conocimientos indígenas y los saberes en educación con fines de la construcción de saberes profesionales? ¿Cuál es la naturaleza de la relación intercultural? (p. 236)

Se reconoce que aquello que se entiende como conocimiento objetivo está asociado muy estrechamente a la forma occidental de saber, a una forma especial de saber occidental que forma parte del conocimiento deductivo. Por lo tanto, se es consciente de que lo que conoce sobre el asunto investigado no responde a una construcción intercultural. No obstante ello, el autor considera que las angustias de Rapimán como profesor de una escuela rural bilingüe encuentran respuesta no en la forma de aprender y construir conocimiento sino en los modos de comunicarse. La investigación en el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo de Radio Mensaje, en las comunidades indígenas, lleva a ser interculturales, solo así se puede hablar de desarrollo local endógeno.

4.4.3. Comunicación intercultural

Las experiencias específicas de colaboración intercultural en actividades de desarrollo crean problemas de no fácil solución. Las visiones de la realidad, las sensibilidades y sentidos culturales requieren de una *traducción cultural* cuya construcción y socialización son metas de la *comunicación intercultural* (Mato, 2008). A lo largo de la exposición sobre la cultura de la población kichwa de la Sierra Ecuatoriana, la comunicación social, y en concreto la comunicación radiofónica, ha ido apareciendo como medio para lograr el cambio social y el desarrollo humano, esta nueva tarea de *traductor cultural* es eje conductor de las experiencias que se han mencionado y que ofrecen resultados exitosos.

La comunicación es espacio interactivo de construcción de saberes y conocimiento en la población destino. La práctica comunicativa intercultural rompe el dilema de jerarquía y dicotomía de las culturas y de los saberes, su objetivo es sumar saberes para resolver problemas y para ello no hay prioridad o valoración en el intercambio intercultural (Rapimán, 2007). Los pueblos kichwas atribuyen a los medios de comunicación identificados con sus propuestas de desarrollo la capacidad de construir conocimientos para el mejoramiento de su calidad de vida, el fortalecimiento de su identidad y la defensa de sus intereses.

En la comunicación intercultural se concentra la propuesta de cambio sociocultural de los pueblos indígenas que la valoran por la capacidad de crear competencias para saber actuar en contextos interétnicos y multiculturales con el fin de concebir la acción de desarrollo en función del *Sumak Kawsay* de la población del territorio que "está formada por grupos indígenas y no indígenas que tienen particularidades culturales propias y que se identifican entre sí de acuerdo a su forma de pensar, vivir, sentir, ver y evaluar la naturaleza de saberes y conocimientos" (Rapimán, 2007, p.225). El medio de comunicación tiene la capacidad de incidir sobre prejuicios heredados de la ideología racialista vigente en la sociedad nacional. La coexistencia de dos estilos de pensamientos sigue estando presente en la interacción que

ofrece la comunicación intercultural a los miembros de la cultura indígena y la cultura occidental. La comunicación intercultural en los territorios de los pueblos kichwas es una innovación que propone otra filosofía sobre los valores y fundamenta su mensaje en las relaciones de interdependencia entre valores plurales y entre los individuos que los llevan, como dice Patriciu (citado por Rapimán, 2007); el resultado es relaciones humanas respetuosas y creación de opinión pública favorable a los cambios que favorecen a todos.

En Ecuador estos procesos de reconocimiento del otro y diálogo cultural han sido favorecidos por la comunicación intercultural de emisoras vinculadas a la Iglesia Católica y al Movimiento Indígena. Hacemos mención de algunas que responden a lo descrito y que serán la base de lo que se desarrollará en los capítulos IV y V.

- **Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador** (ERPE) es una fundación no gubernamental, cuyo objetivo es que la población indígena y mestiza de la zona rural y urbana sean los actores de su propio desarrollo. La población destino corresponde a la Sierra Centro, en las provincias de Chimborazo, Bolívar y Tungurahua. ERPE nace en 1962, años después logra pasar de utilizar al kichwa sólo como medio de traducción a ser idioma de comunicación que expresa la cosmovisión del indígena (Borja, 1982). En 1985 la comunidad se hace cargo de la emisora que intensifica el esfuerzo por lograr un equilibrio en la programación más acorde con su visión intercultural, la radio se convierte en un instrumento de fortalecimiento identitario y organizacional (Chuji, 2007).

- **Radio Mensaje** fue creada por la Conferencia Episcopal Ecuatoriana en 1967 como Escuelas Radiofónicas de Pichincha para atender las necesidades de alfabetización de las comunidades indígenas de los cantones Pedro Moncayo y Cayambe. Cuando la alfabetización de las comunidades ya no fue una demanda, la radio pasó a ser una emisora religiosa que promocionaba la devoción a Mama Nati, imagen de la Natividad que se venera en la iglesia parroquial de Tabacundo. En 1990 asume la dirección de Radio Mensaje la fundación Casa Campesina Cayambe (CCC) y se constituye en pieza central del **Proyecto de Comunicación para el Desarrollo** de la fundación CCC donde el proceso de *comunicación que informa acciones de desarrollo, comunicación que incorpora participación, construcción del conocimiento, comunicación que socializa y organiza, comunidad que se empodera* van definiendo el proceso, no lineal, de desarrollo territorial endógeno de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo.

- **Radio Latacunga** poco a poco, desde 1981, va gestando un modelo de comunicación que asume los intereses de las comunidades, ayuda a descubrir las cosas que se pueden mejorar con las propias capacidades de los moradores, comparte experiencias, se habla de cambio, proyectos, organización… En poco tiempo las organizaciones indígenas de Cotopaxi descubren el poder de la radio para gestionar y movilizar a las comunidades a favor de proyectos de desarrollo local y como medio de fortaleza cultural y autoestima colectiva. El modelo de radio para el desarrollo logra mantener la dinámica participativa y la creatividad innovadora en la población rural.

- **Radio Runakunapak Yachana**, es un hecho, promueve una acción, algo que se construye porque es necesario para lograr mover la población para lograr cambios, mejorar la vida, conseguir educación y salud. José María Allauca, en 1985 cuenta realidades desde el

dolor y la marginalidad, pero habla desde lo desconocido y la esperanza: "La radio es la voz de esta Organización, voz de los que no tuvieron voz hace siglos, quien sabe desde cuando comenzaron a vivir gente en este pueblo Shimi Attuccunapac. (…) A veces nos asustamos nosotros mismos, creemos que nos lanzamos al vacío haciendo todas estas cosas" (Entrevista in situ, 2014).

- **Radio Inti Pacha**, en la parroquia Cancahua del cantón Cayambe, aparece en 1995 como producto de la experiencia vivida durante las primeras grandes movilizaciones indígenas de los noventa. Esta emisora está vinculada a la dirigencia indígena de la CONAIE que había logrado representación política en el Congreso Nacional. Inti Pacha, se plantea como un espacio que busca generar articulaciones interculturales con las organizaciones mestizas de obreros y empleados.

La comunicación indígena puede comprenderse como "la acumulación y manifestación vivencial de las relaciones entre colectividades de seres humanos, y de los mismos con su entorno natural y cósmico. Constituye ese puente que permite el acercamiento al otro, para encontrarse, para descubrirse y para construir reciprocidad" (Chuji, 2007, p.3). En este crecimiento del reconocimiento y valoración cultural de lo indígena desde lo mestizo y viceversa, el proyecto de comunicación para el desarrollo responde a la visión de la población local indígena y a aquella que se considera parte de la sociedad global envolvente.

5. DIMENSIÓN DE LA COMUNIDAD

En este apartado de dimensión de la comunidad se abordan los temas de la comunidad indígena kichwa de la Sierra Ecuatoriana y de la estructura de dicha comunidad.

5.1. La comunidad indígena kichwa de la Sierra Ecuatoriana

La comunidad indígena es vista como una fuente de propuestas alternativas al modelo de sociedad vigente basado en la ganancia y en el predominio del mercado como eje regulador de la misma, modelo que ha dado el salto para controlar las relaciones políticas, sociales y culturales de los pueblos.

Las comunidades andinas ecuatorianas siguen siendo vistas desde la lógica del modelo establecido y se describen sus problemas como carencias y amenazas a su sobrevivencia. No se desconoce la identificación de estas situaciones que para Martínez (2002) se concentran en el desarrollo del capitalismo en el campo que utiliza las mejores tierras y la mano de obra de las comunidades sin interesarle la carencia de tierra, el fraccionamiento excesivo del predio familiar, la presión demográfica y el aumento de la pobreza.

El fracaso del Estado para incluir a las comunidades indígenas bajo las leyes de la producción y el crecimiento económico, con las que se pensaron los Proyectos de Desarrollo Integral (DRI) de los años 80, deja abierta la creatividad a la búsqueda de esos modelos de desarrollo que se fundamentan en los valores históricos de la comunidad indígena.

No faltan estudiosos para quienes la comunidad indígena es vista en perspectiva romántica queriendo encontrar en ella respuestas a los problemas de la sociedad global, o aquellos para quienes la comunidad indígena andina reúne todas las condiciones como para ser el ideal en donde se cumplen las enseñanzas de la academia oficial del marxismo latinoamericano de los intelectuales progresistas (Martínez, 2002).

Se pretende con esta investigación acercarse, desde los cambios y roles de la comunidad en el contexto actual, a las características centrales que aseguran su actoría y protagonismo en proyectos de desarrollo que como el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo se generan en el seno de la comunidad indígena como instancia de organización socio política y en la que la población participa en la toma de decisiones. "No existe un modelo andino de comunidad; en la práctica lo que se observa es una multiplicidad de modelos cambiantes (Martínez, 2002, p. 135), modelos que responden al proceso social a lo largo del tiempo de la comunidad indígena y que cambian, según las coyunturas, para mantener su identidad.

Martínez siguiendo el estudio sobre comunidades indígenas de Perú, realizado por Mossbruker (en Martínez, 2002), asigna a la comunidad andina ecuatoriana cuatro características básicas:

a) La posesión de algún recurso comunal.

b) Se encuentra conformada por grupos de familias que actúan interactivamente para enfrentar situaciones y necesidades concretas.

c) La presencia de relaciones de cooperación e interacción entre las familias.

d) Las relaciones de parentesco confirman el tejido social y facilitan la fluidez de las relaciones de cooperación e interacción. (p. 22)

Esta interesante propuesta de Martínez, que parte de la teorización sobre experiencias concretas de campo, puede ser enriquecida con otras visiones como la de Chiriboga y la de Guerrero. Chiriboga atribuye a la comunidad roles de "legitimización de valores, modos y practicas indígenas, representación política y defensa; gestión social de los recursos naturales fundamentales y de otros necesarios para la reproducción; y, cohesión social e ideológica que genera un sentido de identidad" (Chiriboga, 1984, p. 24 citado en Martínez, 2002, p. 21). Guerrero (1984) define la comunidad "enfatizando no en las dinámicas de ocupación del espacio sino en las relaciones sociales de producción, reproducción y parentesco" (citado en Martínez, 2002, p. 22).

Esto define que la comunidad no preexiste a sus miembros sino que adquiere características determinadas de acuerdo a las necesidades de sus miembros en situaciones concretas. El investigador que participa en las actividades de desarrollo endógeno en territorios indígenas encuentra una comunidad viva, en la que las iniciativas e intereses individuales, familiares, de los grupos de parentesco y de la comunidad entran en juego para definir los consensos (Urrutia, 1995). En esta misma línea Sánchez-Parga (2010) dice:

> La comuna o comunidad más que una forma de organización social responde a un modelo social o sociativo de sociedad, la sociedad comunal, que a diferencia de la

> sociedad societal representa una ampliación de la sociedad familiar y del parentesco; de ahí que la comuna corresponda al *ayllu* andino. (p.21)

Y Barsky (1984) define la comunidad por

> …su carácter étnico, por la propiedad colectiva de las tierras y una particular forma de organización social, basada en densas estructuras de parentesco, que proporcionan la reciprocidad y la complementariedad del uso de la fuerza de trabajo colectiva. (p. 31)

Torres investiga la emigración exitosa de los otavaleños y concluye que "la comunidad puede moverse en dos niveles: uno que hace referencia al lugar de habitación, el lugar de residencia, al lugar donde se llevan a cabo las prácticas cuotidianas de subsistencia, y de *las celebraciones vitales.* Pero la comunidad es también un espacio sin referencia territorial, donde se recrea de manera vital, el propio concepto de comunidad, el espacio donde se amplía las relaciones de parentesco" (Torres, 2004, p. 12). Este aporte es importante para proyectos de comunicación para el desarrollo pues éste puede seguir con las nuevas tecnologías a los miembros de la comunidad en ese nuevo espacio no territorial. Torres recuerda que ese nuevo espacio de organización social y económica, que crea la emigración de los grupos indígenas, está siempre asociado a una forma de ocupación territorial (Torres, 2004), lo que coincide con la necesidad de la identificación del proyecto con la población de un territorio indígena concreto.

Es necesario anotar aquí la diferencia entre comunidad y comuna, conceptos distintos pero que con frecuencia son utilizados indistintamente. La comuna es una figura jurídica creada por el Estado para regularizar el dominio de territorios utilizados por una comunidad; la comunidad lleva a la constitución de la comuna y no al contrario. La comuna hace referencia a la "comunidad económica compleja, titular de dominio de los medios de producción (Iturralde, 1980, citado en Martínez, 2002, p. 20). Aunque el uso de los dos términos es con frecuencia indistinto se debe reconocer que "el proceso de legalización de las comunidades, de su reconocimiento jurídico proporcionó una dinámica y conciencia organizativas muy importantes para el futuro desarrollo del movimiento indígena" (Sánchez Parga, 2010, p. 24). Lo indígena andino se explica y comprende desde las características de la comunidad indígena. Comunidad o comuna andina es la matriz de reproducción de la cultura indígena de la Sierra Ecuatoriana y donde se practica y comparte la cultura común.

> Nada extraño por ello que la comuna y la comunidad se constituyan en uno de los contenidos fundamentales del discurso indígena, que constantemente se remite a dicha institución de la comuna/comunidad para desde ella no sólo interpretar sus actuaciones actuales, sino también buscar el sentido y la fuerza de sus proyectos futuros. (Sánchez Parga, 2010, p.29)

Martínez (2002) considera que "la organización comunitaria andina se ha convertido en una instancia de cohesión social y política hacia fuera de la comunidad, mientras hacia dentro se ha debilitado enormemente, debido al desplazamiento del rol de los líderes tradicionales por una nueva dirigencia volcada hacia una praxis de tipo moderno" (p. 105). Lo que Martínez considera debilitamiento es resultado de los cambios internos que la comunidad experimenta ante la intensa vinculación a la sociedad nacional. La diversidad de respuestas dadas por las comunidades andinas ecuatorianas a las propuestas de inclusión al modelo de desarrollo

occidental, hablan de que no hay un modelo de comunidad andina sino multiplicidad de modelos que confirman la flexibilidad y creatividad cultural para dar respuestas diversas en coyunturas similares. No tener en cuenta esta realidad lleva a homogenizar el proyecto de desarrollo y pensarlo de arriba-abajo como generalización de lo que se considera de interés común a partir de diagnósticos generalizados y sin participación de la población.

5.2. Estructura de la comunidad indígena de la Sierra Ecuatoriana

La comunidad indígena no tiene una estructura definida pero sí elementos en torno a los que se estructura y define su identidad. Resaltamos aquellos que consideramos como hábitos que tienen incidencia en las fases de un proyecto de desarrollo cuando este responde a la dinámica de abajo-arriba.

5.2.1. La autoridad

La existencia de la autoridad reconocida por todos los miembros de la comunidad asegura la organización de la misma y otorgará a la comunidad mayor poder y relevancia para lograr las metas acordadas colectivamente. Los miembros de la comunidad que tienen autoridad la ejercen por un tiempo específico durante el cual deben conseguir las metas acordadas, mantener el equilibrio entre los intereses familiares e individuales por un parte y los intereses comunitarios, por otra (Urrutia, 1995). En los últimos años las funciones de la autoridad comunitaria han tenido reconocimiento oficial, por ella pasan todas las propuestas del Estado.

Los espacios formales de poder y gobierno no pueden prescindir de la formalidad de las reuniones colectivas; pero antes de las reuniones comunitarias se produce en la comunidad un flujo de comunicación donde confluyen acuerdos asumidos; en la construcción de esta pirámide de comunicación es fuerte la presencia y participación de la mujer a través del influjo que tienen en sus esposos para comunicar la opinión de su familia con la de otros jefes de familia (Urrutia, 1995). Además, los programas de promoción de la mujer, que iglesias, ONGs y Voluntariado han extendido por todas las comunidades indígenas de la Sierra, han motivado la creación de instituciones como clubes de madres que han dinamizado la estructura comunicacional de la comunidad. El papel preponderante en el manejo de esta información lo tiene la dirigencia de la comunidad, “los líderes-dirigentes son, en otras palabras, generadores de consenso, sea cual fuere la relación líderes-comunidad, las investigaciones empíricas puntualizan que en las comunidades campesinas la adopción de acuerdos se busca por consenso antes que por votación” (Urrutia, 1995, p. 48). En resumen, el tratamiento consensual de la propuesta es fundamental; si esto no sucede, la propuesta no prospera en la comunidad.

Si bien el *sistema de cargos* no interfiere en la organización de la moderna directiva comunitaria o comunal, no puede ignorarse su carácter de autoridad en la comunidad. En la Sierra Ecuatoriana el sistema de cargos tiene mayor aplicación en el ámbito religioso y la dinámica de la fiesta. No es homogéneo el número ni la especificidad de cargos en los diversos territorios y pueblos kichwas de la Sierra, pero sí sus características de rotación, aceptación voluntaria, y gratuidad. En todas las comunidades indígenas el haber pasado un cargo da prestigio y cierta autoridad. Para Korsbaek “esta institución tiene la función económica de

nivelar la riqueza (y la pobreza) en la comunidad…, y define los canales legítimos de comunicación entre la comunidad y las autoridades eclesiásticas" (Korsbaek, 2009, p. 377).

Las comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana siguen teniendo la autonomía suficiente para nombrar sus propias autoridades mediante el mecanismo de asambleas comunitarias (Kowii, en Bernal, 2000), lo que les permite ciertos niveles de autonomía y autogobierno para negociar las propuestas de desarrollo, ya vengan del Estado o de organizaciones de la sociedad civil.

5.2.2. Las redes de parentesco

Es necesario destacar que frente a las amenazas de desestructuración actuales que tiene la comunidad indígena por presiones culturales, económicas y políticas de la sociedad global, se ha fortalecido su rol de *concha protectora* (Martínez, 2002, p.10), aglutinando la población en torno a las redes familiares y su lógica productiva, aun cuando sus miembros se encuentren insertos en diversas formas productivas y algunos miembros residan fuera del territorio de la comunidad; es la unidad doméstica la que mueve y articula la lógica de los comuneros. Son las redes de parentesco las que consolidan la estructuración social de las comunidades indígenas.

Estas redes familiares muestran la comunidad indígena como una institución donde interactúan un conjunto de intereses que se relacionan con el poder de la directiva comunitaria en la toma de decisiones para ajustar expectativas familiares y comunales (Urrutia, 1995). La propuesta de desarrollo debe asumir esta diferenciación y al mismo tiempo *equilibrio* para aplicar estrategias en una sociedad de acceso diferenciado a los recursos. Esta praxis social de cohesión se ve amenazada por la creciente diferenciación entre los miembros de la comunidad indígena que inciden en el liderazgo por niveles de educación formal, éxito en la migración, y afiliaciones políticas y religiosas.

El poder real comunitario se da a nivel de la estructura de parentesco, son los núcleos familiares más importantes o *aillu* (familia ampliada) que responden al antiguo *aillu andino* o parcialidades que logró superar las estructuras de encomiendas, reasentamientos y haciendas para tomar "una nueva forma legal bajo la figura de comunidades campesinas" (Sánchez-Parga, 2010, p. 23). Según Ramón (1995) son los espacios de *reciprocidad, complementariedad y redistribución de bienes, servicios y conocimientos*, y las relaciones que en ellos se gestionan, las "que cohesionan al grupo, convirtiéndolo en un organismo natural del consenso básico de la comunidad y de su representación política" (p. 249). Barsky (1984) considera que una comunidad andina es tal por esta estructura que se concreta en "su carácter étnico, por la propiedad colectiva de las tierras y una particular forma de organización social, basada en densas estructuras de parentesco, que proporcionan la reciprocidad y la complementaridad del uso de la fuerza de trabajo colectiva" (p. 31). Contrastante y contundente es el texto del dirigente indígena Macas (2010) cuando lanza su comunicado de dignidad al Pueblo Kichwa:

> El crecimiento y el libre mercado han generado la competitividad, vivimos en una locura, todo es competitividad. En nuestras universidades enseñan esta forma de vida, si no es competitivo, no puede entrar al sistema, simplemente se queda. Esto se contrapone al concepto de complementariedad que existe en nosotros los pueblos

> originarios, un concepto y práctica que son milenarios. Es una sociedad de competidores, una sociedad de perdedores, de violencia y miseria. (p. 16)

La reciprocidad como mecanismo de fortalecer relaciones se expresa entre otras prácticas sociales en el *ranti ranti*, actividad de apoyo mutuo que se constituye en obligación moral, aquí hay participación interfamiliar y está referida a la prestación de servicios. Priostazgos y compadrazgos son responsabilidades sociales que, a cambio de prestigio social, redistribuyen bienes reduciendo la acumulación en determinadas familias. En la cultura indígena no se concibe la acumulación como incentivo social, y cuando esta se produce de manera desmedida en determinadas familias, las comunidades buscan formas de ritualizar el excedente acumulado para su redistribución, el mecanismo más común de redistribución es la fiesta religiosa (Flores, en Carpio, 2006). Tomamos el texto de Macas (2010) sobre el Sumak Kawsay y su confrontación con el sistema imperante de acumulación y privatización que destruyen los valores comunitarios:

> El sistema comunitario se sustenta en los principios del *randi-randi*: la concepción y práctica de la vida en reciprocidad, la redistribución, principios que se manejan y están vigentes en nuestras comunidades. El sistema occidental establece como su modelo dominante y universal el capitalismo, cuya esencia es la acumulación. Su base es la apropiación de los medios de producción, la privatización de la Madre Naturaleza. Incluso los conceptos los debemos ir revisando, nos han enseñado a decir recursos. Nos dicen recursos humanos, recursos naturales, porque todo tiene que ver con la mercantilización de las cosas, la mercantilización del ser humano, en ese sentido ellos han puesto los nombres perfectos.
>
> Se considera el sistema económico, político, de la vida, único, válido y global, ese es el sistema occidental. El concepto de crecimiento económico es la base del desarrollo social, es el símbolo de progreso sin alternativas. El desarrollo y el crecimiento económico con el control del mercado, expresión de lo individual y el egoísmo. El modelo procura desarmar las nociones de planificación social y formaciones sociales o colectivas para la ampliación de las fronteras de explotación. A más crecimiento, más acumulación del capital. Así es como se mueve el mundo actual. (pp. 15 y 16)

Las redes de parentesco no se fundamentan en recursos materiales comunes sino en participar y compartir símbolos y ritos en los que se distribuyen importantes recursos producidos por las familias de la red parietal. La propiedad comunal de tierras no redunda en una colectivización de la producción sino en una comunidad de bienes, según Macas (2010), donde se da la apropiación familiar de unos productos y la distribución comunitaria de otros; Macas no la describe pero sí dice lo que no es, en su crítica al sistema de propiedad privada que la ley introduce en la comunidad indígena con la titularización de parcelas y la desprotección de las tierras comunales de los páramos. Sánchez Parga (2010) encuentra en sus investigaciones que la ruptura de los espacios de *reciprocidad, complementariedad y redistribución de bienes, servicios y conocimientos*, que cohesionan el grupo "ocurre porque dicha modernización de la economía de mercado destruye también los vínculos y las relaciones propios de la sociedad comunal, a la que impide una producción de recursos comunes" (Sánchez Parga, 2010, p. 31).

La comunidad indígena se construye principalmente sobre estos dos ejes**: la red de relaciones familiares** y sobre la base de la reciprocidad, el intercambio y la **redistribución**, esto no supone que la comunidad asuma la *igualación* como práctica social, por el contrario la comunidad indígena es una sociedad atravesada por conflictos, diferencias y desigualdades en donde la fiesta puede ser considerada "empresa comunitaria de distribución – es un igualador que funciona regulando las relaciones sociales" (Torres, 2004, p. 9).

En el espacio territorial del proyecto de desarrollo endógeno, es un conjunto de familias, generalmente emparentadas por consanguinidad y padrinazgo, las que controlan el interior de la comunidad y su representatividad con el mundo externo y crean consensos para la toma de decisiones. Lo dicho no plantea divergencias entre el poder formal de la directiva y el poder real configurado por la afinidad de los núcleos familiares, por el contrario los autores encuentran una correspondencia muy sostenida que explica la cohesión social de la comunidad.

5.3. Las dinámicas de cambio en la comunidad

Los cambios comienzan a dinamizar la comunidad indígena desde el momento que se liberaron de la servidumbre en la hacienda y se les abrió un nuevo horizonte con la Reforma Agraria de 1964. Además, pocos años después, dos cambios impactaron simultáneamente en la comunidad: el crecimiento demográfico y la migración (Ramón 1995). Con estos cambios la comunidad adquiere **la dinámica de transformación que convive en su interior con la dinámica de conservación**; el crecimiento demográfico y la migración cambian relaciones y presionan para que surjan elementos tanto de conservación como de transformación y que condicionan "los sentires, los pensares, las percepciones y los haceres del presente en el cambio… Hay permanencia en la transformación, por lo que lo importante es lograr entender el sentido de los cambios" (Jara, 2012, p. 6).

Unda y Muñoz (2011) hablan de "formas y prácticas *mixturizadas* desde matrices rurales y urbanas" (p. 3). La dinámica del cambio en la comunidad indígena no es direccional sino en múltiples direcciones interseccionadas por lo rural y lo urbano, lo indígena y lo mestizo, lo campesino y lo citadino, el mercado y la reciprocidad, la acumulación y la redistribución… Para los autores citados, el proceso de transformaciones de la comunidad indígena puede observarse y analizarse en clave comparativa tanto en lo producido en la comunidad en las últimas décadas (*mirada diacrónica*) como en las intersecciones que se dan ente lo rural y lo urbano (*mirada sincrónica*) (Unda y Muñoz, 2011). Tales cambios constituyen el marco referencial para ampliar la comunidad más allá del espacio territorial, al *espacio social*. "Muchas veces consideramos como integrantes de la comunidad exclusivamente a quienes residen en ella, y no prestamos suficiente atención a la prolongación de las redes familiares en el ámbito urbano o en otros ámbitos rurales a donde han ido una porción de comuneros" (Urrutia, 1995, p. 46).

Con frecuencia se parte de una visión estática de la cultura indígena andina que lleva a considerar a las comunidades de la Sierra Ecuatoriana como opuestas a todo cambio, cuando la realidad muestra una sociedad indígena andina con una nueva autovaloración que incorpora cambios ocurridos en la postmodernidad que inciden directamente en su cosmovisión. Esta

dinámica de cambio recrea prácticas tradicionales en contextos de la sociedad nacional y del mundo urbano. Mencionamos los cambios más evidentes: la práctica de la reciprocidad y sus formas de gestión en la barrios urbano-populares, especialmente en los mercados al minorista de las grandes ciudades; la respuesta a la carencia de tierra y al fin de la Reforma Agraria con el mercado de tierras impulsado por la Ley de Desarrollo Agropecuario (1994), mediante la incorporación de novedosas tecnología y la producción diversificada de productos naturales para determinados nichos de mercados urbanos; incorporación de valores culturales a la introducción del capital en el campo mediante la creación de innovadores sistemas de ahorro y crédito que vinculan la *comunidad social indígena* presente en el campo y en la ciudad. Estos y otros son los desafíos que la dinámica de cambio e innovación de la comunidad indígena andina presenta al proyecto de desarrollo endógeno, al que se ha llamado *desarrollo con identidad.*

Es en la dinámica del cambio y la innovación donde el proyecto regional de desarrollo para todas las comunidades del territorio debe dar respuestas diferenciadas para cada comunidad pues:

> La cohesión interna de una comunidad es sociológicamente de tal índole, que además de su relativa autonomía y autarquía la hace completamente diferente de cualquier otra comunidad. Esto ha conducido a los investigadores a considerar cada comuna como un logaritmo sociológico, único e irrepetible. Los elementos comunes entre comunidades no impiden las estrategias más diferentes propias de cada una de ellas. De hecho, es muy frecuente encontrar en el curso de las investigaciones comunidades que presentan las mismas estructuras socioeconómicas y políticas, y que ante los mismos problemas adoptan soluciones muy diferentes o que frente a problemas diferentes responden con soluciones análogas. (Sánchez Parga, 2010, p. 37)

Pero es el **Proyecto de Comunicación para el Desarrollo** el instrumento que puede conseguir que las comunidades compartan soluciones, incorporen tecnologías comunes y logren reducir costos operativos y de producción, sin que eso signifique que deban responder a un centro de decisiones sino que es el consenso logrado por la comunicación. Las dinámicas de cambio no son evidentes en la comunidad, pues son vividas antes que entendidas, y se constatan comportamientos que son leídos por el agente de desarrollo como resistencia a nuevas propuestas.

6. LA DIMENSIÓN ORGANIZACIONAL

En este apartado, que aborda la dimensión organizacional, se realiza un recorrido cronológico por las grandes etapas de organización indígena. Dicho recorrido comienza con una fase de resistencia histórica, seguida de la descripción del movimiento indígena en la Sierra Ecuatoriana desde la década de los ochenta. A continuación se trata el tema del Movimiento Indígena y la construcción del conocimiento mediante otra epistemología. En un apartado posterior se abordan las transformaciones y cambios motivados por el Movimiento Indígena y finalmente la propuesta de desarrollo del Movimiento Indígena, el Sumak Kawsay.

6.1. La resistencia histórica

Los pueblos indígenas kichwas de la Sierra siempre han mantenido resistencia a la explotación y marginalidad a la que eran sometidos. La historia da cuenta de múltiples levantamientos espontáneos que aglutinaban parcialidades vecinas para reclamar ante el endurecimiento de las condiciones de vida o el mandato de nuevas imposiciones. Pero no es sino hasta los años veinte que se tiene un registro de significativos intentos de organizaciones indígenas con carácter nacional[36]. En 1944, aprovechando de las condiciones creadas por la revolución progresista del 28 de Mayo, se creó la Federación Ecuatoriana de Indios, siendo su primera Secretaria General la histórica dirigente indígena Dolores Cacuango (Carlosama, 2000). La Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) tiene su reconocimiento jurídico en el 1945 (FEI, 1945).

Es así que hacer una lectura de la historia de las comunidades indígenas implica una mirada de la historia de resistencia ante la colonialidad; el análisis debe hacérselo dentro de un recorrido por las formas de organización y el surgimiento y desarrollo del *Movimiento Indígena.* Es en 1931 que se da un primer intento masivo de un Congreso de Indígenas que no pudo efectuarse ya que fue impedido por el Estado a través del ejército. A mediados del siglo XX ya se registran organizaciones locales de estructura moderna "que comienzan a tener incidencia en las decisiones políticas del país aunque bajo la tutela de los partidos tradicionales" (Larrea 1998, p.12), posteriormente se da un estrecho relacionamiento entre corrientes político-ideológicas socialistas y el surgimiento de un movimiento indígena.

A lo largo de todo el siglo XX, se desarrollaron fuertes conexiones entre organizaciones políticas de izquierda y la lucha social de los indígenas. En los años 1920, como lo ha mostrado el prominente historiador Marc Becker (2008), militantes socialistas y comunistas acompañaron demandas laborales, juicios y conflictos en Cayambe, al norte de Quito, e incorporaron a varios dirigentes indígenas en las estructuras organizativas sindicales. Andrés Guerrero (2010), otro destacado historiador, también ha documentado la presencia de abogados socialistas en Otavalo en las primeras décadas del siglo XX. Es bien conocido que una porción importante de estas redes de relaciones y de vínculos culminaron en la formación de la primera organización indígena con pretensiones de alcance nacional: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944. Esta relación se fortaleció durante la década de los años 1960 y 1970 en el contexto de la lucha por la Reforma Agraria (Lalander, R., y Ospina Peralta, 2012).

La FEI, organización que surgiría del mismo proceso de los nexos de la izquierda con la organización campesina, nace con más rasgos de organización obrera y de clase del Partido Comunista que de organización étnica. Si bien la FEI constituyó la base indígena del Partido Comunista del Ecuador no se puede desconocer el propio aporte de la organización indígena plasmado en la consolidación de esta organización. La mayor movilización indígena se dio en el proceso de la Reforma Agraria de los años sesenta y fue el Partido Comunista la fuerza política

[36] En la agitación y movilización de los años 20 están presentes organizaciones indígenas con carácter nacional, trabajadores de la empresa eléctrica y ferraviarios. El presidente Tamayo pidió la intervención de la Fuerzas Armadas, quienes dieron muerte a un número indeterminado de manifestantes, fue un 15 de noviembre de 1922 (Carlosama, 2000).

quien dirigió las acciones de la FEI, especialmente en las haciendas del Estado y de la Iglesia Católica.

Esta historia de resistencia y reclamos coyunturales, o de responder como fuerza de choque a los intereses de los partidos políticos Conservador, Liberal y Comunista, cambia de signo con los procesos de modernización que inicia el Estado con la Ley de Reforma Agria de 1973. La *cuestión indígena* pasa a formar parte de las políticas de Estado que institucionaliza instancias gubernamentales para su ejecución, ya sea "como parte de los nuevos mecanismos de cooptación y control político del Estado" (Ramírez, 2009, p. 76) o como parte de una estrategia indígena corporativa para acceder a los recursos públicos y privados que llegan al campo bajo el signo de desarrollo rural. Lo cierto es que el acercamiento de las comunidades indígenas a las propuestas modernizadoras como políticas de Estado "alteró la dinámica organizativa indígena y afectó las relaciones internas" (Ramírez, 2009, p. 76).

Aquí queremos dejar constancia de cómo el Movimiento Indígena ha asumido el rol de referente para la negociación de las propuestas de desarrollo construidas desde el Estado e interlocutor más o menos positivo ante aquellas que surgen desde la sociedad civil y la cooperación. Este cambio del Estado en su relación con la cuestión indígena no produce cambios significativos en las comunidades en cuya situación resulta innegable la exclusión, la marginación y la pobreza que sufren: el 80% de los habitantes rurales viven en la pobreza, y aun cuando los campesinos producen el 75% de los artículos básicos, sólo cuentan con un 35% de la tierra productiva (Lanjouw, 1995).

6.2. El Movimiento Indígena en la Sierra Ecuatoriana desde la década de los ochenta

El gobierno democrático de Jaime Roldós muestra sensibilidad a la situación de los indígenas y crea instancias estatales que como el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) y la Secretaría de Desarrollo Rural Integral (SEDRI), ponen en la mesa de las políticas de Estado el desarrollo rural. Los jóvenes profesionales del Banco Central del Ecuador que asumieron el FODERUMA regresaban de estudios de postgrado de las universidades europeas que ya habían hecho cátedra sobre la organización y participación popular; por lo tanto, el desarrollo rural pasaba por la magia de la organización y la participación. A esta nueva visión se suman las pastorales de numerosas diócesis católicas de la Sierra y las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) que irrumpieron con fuerza en el agro ecuatoriano. El resultado fue un gran número de organizaciones denominadas de segundo grado por reunir en su seno comunidades que pertenecían a una determinada parroquia y hasta cantón. Pero en este contexto confluyen también otros factores que explican la fuerza con que surge el Movimiento Indígena como dice Barrera (2001):

> En la expresión material del Movimiento Indígena confluyen un conjunto de factores que obedecen a procesos de diversa extensión histórica; especialmente relevantes son: el vacío de poder rural y el peso del ethos comunitario; la configuración de una forma organizativa que, al tiempo que está asentada en una amplia base de organizaciones locales, va convergiendo en formas de agregación y representación mayores; la disponibilidad de una nueva camada de cuadros y dirigentes indígenas.

> […] el peso demográfico de los mestizos en los pequeños pueblos cedía frente a una nueva matriz demográfica, en la que el grueso de la población de varias localidades serranas iba siendo abrumadoramente indígena. (p. 132)

La distribución de la población rural en la Sierra en 1990 ratifica el cambio de signo poblacional del área rural ecuatoriana, donde los pueblos comienzan a dejar de ser predominante mestizos para ser ocupados por los indígenas de las comunidades de la parroquia y producirse un evidente equilibrio con tendencia en varias provincias a indianizarse el campo.

Tabla II-4: Distribución de la población rural en la Sierra
Censo de Población y Vivienda del 2010

	Total	POBLACIÓN RURAL				
Provincia	**Población provincia**	**Población Mestiza**	**Población Indígena**	**% PM**	**%PI**	**TOTAL (%)**
Azuay	710.766	301.517	13.685	42,42	1,93	44,35
Bolívar	183.742	82.042	44.230	44,65	24,07	68,72
Cañar	224.433	93.729	29.540	41,76	13,16	54,92
Carchi	164.162	68.212	4.005	41,55	2,44	43,99
Cotopaxi	407.713	191.369	83.390	46,94	20,45	67,39
Chimborazo	458.560	106.846	159.818	23,30	34,85	58,15
Imbabura	397.199	90.066	85.321	22,68	21,48	44,16
Loja	450.342	178.598	14.058	39,66	3,12	42,78
Pichincha	2.578.229	663.524	66.838	25,74	2,59	28,33
Tungurahua	502.921	231.331	57.702	46,00	11,47	57,47
Totales	6.078.067	2’007.234	558.587	33,02	9.19	42,21
Total Ecuador	**14.483.499**	**10.397.012**	**1.018.119**	**71,79**	**7,03**	**100**

Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos – INEC - Ecuador; Censo de población y vivienda 2010. Elaboración propia

Tampoco los indicadores económicos son favorables a la propuesta de acercamiento y cooptación que se proponía el Gobierno para responder a sus políticas de modernización y de consolidación de la democracia. El balance de los primeros años de la década de los ochenta demuestra pobres resultados en términos de crecimiento económico y, en cambio, una altísima vulnerabilidad de la economía internacional; son los años del regreso a la democracia y de las ofertas de cambio, sin embargo era evidente el desencanto generalizado y cada vez más radicalizado en la población indígena.

Tabla II-5: Principales indicadores de la economía ecuatoriana 1979-1984
Retorno a la democracia
(Datos en sucres)

	1979	**1980**	**1981**	**1982**	**1983**	**1984**
Crecimiento del PIB (%)	5.3	4.9	3.9	1.2	-2.8	4.2
Exportaciones (millones)	2173	2506	2541	2156	2223	2620
Precios petróleo (USD)	23.0	35.2	34.4	32.5	27.6	25.9
Inflación anual (%)	8.9	14.0	17.2	24.4	55.5	24.1
Tasa de interés activa	12.0	12.0	12.0	15.5	19.0	23.0
Tipo de cambio promedio	28.0	28.0	31.0	50.0	85.0	99.0

Fuente: Elaboración propia con datos del Banco Central, tomado de Barrera (2011).

El regreso a la democracia coincide con un marcado deterioro de las condiciones de vida de las comunidades indígenas, pero el contexto político es percibido por los dirigentes como una oportunidad para presionar desde los proyectos del FODERUMA y la SEDRI por mayores recursos y servicios. La propuesta desarrollista no había logrado su objetivo pero había despertado la capacidad de movilización del pueblo indígena.

En la década de los años ochenta, el Movimiento Indígena del Ecuador, marca un nuevo hito en su historia al primar en los discursos de sus asambleas el planteamiento de autogestionarse, de diseñar y conducir su propio destino. A raíz de estas decisiones las organizaciones que respondían a territorios provinciales y cantonales cambian sus denominaciones, superando el tradicional cobijar su identidad bajo la denominación genérica de organizaciones campesinas y adoptan con fuerza y presencia pública y política el concepto de indígenas. En esta década es notoria la presencia de intelectuales indios y no indios que participan en la experiencia de alfabetización en kichwa diseñada por la Pontificia Universidad Católica en la zona de Tigua en la parroquia Zumbahua de la provincia de Cotopaxi. (Kowii en Bernal et al., 2000).

Los conceptos de: cultura, identidad, sistemas de gobiernos propios, territorio, homogeneidad, diversidad, nacionalidad, pluriculturalidad, interculturalidad, plurinacionalidad, etc. son discutidos en las organizaciones indígenas, en algunas universidades y centros de cultura y en los grupos de pastoral indígena de la Iglesia Católica. La opción por lo indígena gira en torno a estos temas que ponen en el centro el protagonismo y representatividad de la organización indígena.

En estas circunstancias y ante la presencia de numerosas agencias de desarrollo en la Sierra Ecuatoriana, Hidalgo (2006) dice que:

> Resulta difícil definir el carácter del Movimiento Indígena porque aparece al mismo tiempo como: *a)* un movimiento de afirmación de la identidad étnico–cultural, tanto de las distintas nacionalidades y etnias, cuanto del movimiento en su conjunto; *b)* un movimiento social de lucha por la tierra y otras demandas económicas y sociales; y *c)* un movimiento de derechos civiles y políticos y por la participación en la dirección de la sociedad y el poder. (p. 269)

Pero es el Levantamiento Indígena del año 1990 el que pone al Movimiento Indígena en el centro de la política nacional durante toda la década siguiente. Logra un protagonismo de primera línea, provocando consecuentemente cambios sustanciales en la valoración de las fuerzas sociales existentes en el país y en el tratamiento de la política nacional. A todas luces los 90's constituyen un punto no solo de auge sino el mayor logro de hegemonía a nivel de organización social, por parte del Movimiento Indígena ya que en este momento de la historia confluyen elementos que generaron la capacidad de movilización, la voz y el carácter del Movimiento Indígena como sujeto político. Estos son no solo su contexto sociohistórico y la dinámica que gestaron como movimiento sino sus recursos como actor colectivo, las redes sociales, y los líderes que se formaron políticamente.

El Levantamiento Indígena de 1990 es para el Movimiento Indígena abrir nuevos caminos más allá de los reclamos de tipo sindical, es el encontrarse a sí mismos como pueblos indígenas con experiencia de vida y estructuras sociales que superaron 500 años de negación y explotación. La identidad se convertía así en un recurso estratégico de cohesión y fuerza para el Movimiento Indígena.

La movilización colectiva del periodo descrito, colocó con inusitada fuerza un conjunto de elementos simbólico expresivos: "desde la recuperación del "ethos" comunal basado en la reciprocidad y solidaridad, hasta la ritualidad en medio de las protestas, pasando por una cierta reivindicación del idioma" (Barrera, 2011, p. 145).

El Movimiento Indígena impacta en la sociedad ecuatoriana como la reserva moral del país al que proponía un estilo de sociedad del *ama shua, ama llulla, ama killa* (no robes, no mientas, no seas vago). La juventud ciudadana estudiantil y los barrios populares de Quito encuentran en el poncho y en las prácticas comunitarias y sus asambleas de consenso formas para apropiarse de los espacios públicos y revalorizar el *ñukanchik* (nosotros) en su búsqueda de identidad.

Se puede decir entonces que el Movimiento Indígena supo jugar bien las piezas que tenía a su favor en un contexto claramente neoliberal que lo rodeaba y contra el que tuvo que enfrentarse al momento de exponer sus demandas propias y ser un posible articulador de la lucha y la organización social. Así el primer levantamiento nacional significó la presencia de un nuevo actor político en el proyecto país y personaje principal para las propuestas de desarrollo rural.

6.3. Movimiento Indígena y construcción del conocimiento: otra epistemología

Con mayor descaro que en otros tiempos de la historia, hoy se habla de *economía del conocimiento* y en verdad así es ahora y antes, pues es ese conocimiento el que explica y justifica el colonialismo y el sometimiento de culturas y su consecuente desvalorización. En otros tiempos se hablaba de organización nacional y conocimientos religiosos, hoy el binomio se presenta como economía y ciencia, pero en los dos momentos históricos es el poder al que se alimenta y sustenta.

> Desde el tiempo de la Colonia hasta los momentos actuales en América Latina, el conocimiento ha sido campo de lucha y de tensión porque dentro de él están en juego las diferentes representaciones y versiones de la verdad y de la realidad, los saberes que construyen estas verdades y la validez de cada una como también las intersecciones con asuntos de poder. (Walsh et al., 2002, p. 1)

Con demasiada frecuencia y aplicando con facilidad la lógica occidental se ha puesto el objetivo del desarrollo de los pueblos indígenas en indicadores de pobreza como carencia de bienes y consumo. Hoy la presencia indígena en el contexto socio-político ecuatoriano no pide -desde situaciones de pobreza- asignación de espacios ni favores, por el contrario presentan una clara estrategia política que se fundamenta en su diferencia cultural para demandar el reconocimiento pluricultural de la sociedad ecuatoriana cuestionando no solo los indicadores de desarrollo que se les aplica sino también la forma unívoca de la ciencia y el conocimiento oficial que fortalece el poder y justifica la colonización de sociedades y saberes de los pueblos indígenas. Esa diferencia cultural abre el camino a la diferencia epistemológica que busca revertir pasadas injusticias, desigualdades y discriminaciones para construir sociedades diversas que den respuestas distintas para problemas comunes.

Para el Movimiento Indígena el desarrollo rural toma *rostro histórico* y se convierte en objetivo que busca articular lo "deshumanizado *cultural y epistémicamente* por la colonización" (Walsh et al., 2002, p. 183), con la reorganización de una *conciencia nacional* descolonizada, reivindicativa y creativa. Ese proyecto político de una conciencia nacional de la que nace la sociedad plural responde a

> […] una lógica y unos fundamentos enraizados en un sistema de pensamiento cultural producido no a nivel individual sino a nivel colectivo. Esta lógica proviene de una base científica acumulada en torno a la tierra, el medio ambiente y a las relaciones del ser humano con la naturaleza, y en una condición y experiencia histórico-cultural que incluye tanto la organización comunitaria y el ejercicio de la autoridad como también la colonialidad de poder, la opresión, la resistencia y la lucha continua. (Walsh et al., 2002, p. 186)

Entender de esta manera el conocimiento es lo que Mignolo, que es citado por Walsh, denomina *diferencia epistémica,* fundamento para generar la producción de nuevos conocimientos y modelos de análisis que conciben la cuestión indígena como tema político y económico vinculado al modelo de desarrollo del país (Walsh, 2003). En el centro del debate del desarrollo ecuatoriano están los pueblos indígenas, y la visión que el Movimiento Indígena tiene sobre el tema se centra en la valoración de la epistemología indígena y de sus pueblos como creadores de conocimiento (Walsh et al., 2002). La relación cultura-identidad-política plantea nuevos escenarios para entender el desarrollo desde el *episteme indígena* por ello el Movimiento Indígena cuestiona las *razones* de los documentos que dicen quiénes son ellos y qué deben hacer para superar la pobreza, es más, los indicadores oficiales ya les han ubicado como pobres y con carencias (Macas, 2010).

El Movimiento Indígena denuncia el conocimiento colonizador y lo explica en palabras de Foucault, (citado en Dávalos, 2002):

> […] la construcción del saber, desde su formulación epistémica, hasta su instrumentalización técnica, está transida por las complejidades de su tiempo histórico; releva de complejas relaciones de poder; se circunscribe dentro de luchas políticas y hace referencia a formas de dominio, legitimación y justificación teórica. (p. 89)

Este cuestionamiento no puede pasar desapercibido para la planificación para el desarrollo pues cuestiona de entrada las bases epistémicas de su forma de construir ciencia social y proponer paradigmas de vida. Dávalos (2002) cita a Foucault al plantearse la relación saberes ancestrales y acción política contemporánea para rescatar la fuerza de la forma del conocimiento andino que busca el equilibrio en el mundo de la acción política, y no el poder como sería el caso del conocimiento colonizador:

> ¿Hasta qué punto la acción política de un movimiento social puede reconstruir los ámbitos de saber y de conocimiento de una sociedad? ¿De qué maneras los saberes constituidos pueden también convertirse en campos de disputa en la acción política de un movimiento social? ¿Puede el conocimiento jugar un rol estratégico en la lucha política de un movimiento social? (p. 89)

Lo cierto es que el Movimiento Indígena ha sentado las bases para plantear al país la funcionalidad del conocimiento académico y la necesidad de permear e interconectar el conocimiento mestizo y el conocimiento indígena desde la cultura, la identidad y la política. Desde el levantamiento de 1990, en el desarrollo del país está presente el discurso sobre el conocimiento local, cultural y ancestral; se habla de desarrollo humano y de los "vínculos con el espacio/tiempo y la naturaleza, el conocimiento colectivo basado en la participación comunitaria, el consenso y lo lazos que establece entre sus miembros" (Walsh et al., 2002, p. 4).

Para el Movimiento Indígena Ecuatoriano el conocimiento que se le ha impuesto y el que se aplica para planificar el desarrollo se convierte en un producto en sí mismo sin conexión con el saber ancestral, lejano a la integración que la población vive con el territorio, es la utilización del saber destinada a justificar la explotación de su trabajo y la expoliación de sus territorios. *El episteme indígena* reclama reconocimiento y convoca a la insurrección contra una verdad direccionada desde el poder, el cuestionamiento indígena reconoce la complejidad de la formulación epistemológica para responder a la diversidad cultural de una sociedad pluriétnica, y busca el diálogo y encuentro con el *otro*. Desde la orilla indígena el interculturalismo no supone incompatibilidad con lo moderno. Por el contrario, implica una visión teleológica de prácticas culturales que se concreta en políticas y estrategias de desarrollo. Para los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana, *la conciencia nacional* se construye en el reconocimiento del *otro*, sin la violencia epistémica ejercida en el pasado y sí como sujeto empírico que se asume, es en la conciencia nacional donde interactúan diferentes modos de conocer que revierten en diversas formas de producir y relacionarse con la naturaleza y el territorio.

La sensibilidad de la sociedad para temas ambientales está favoreciendo este encuentro de conocimientos especialmente en el aporte de la mujer indígena en torno a los conocimientos locales basados en complejas y diversas nociones de naturaleza, articuladas con su tradición

histórica, étnica, social y cultural (Escobar, et al., 2005). La relación ser humano-naturaleza y la forma que la sociedad mestiza tiene de conocerla, encuentra en el saber indígena y en su mitología un campo de diálogo y encuentro con el otro a partir de elementos culturales comunes en los que la naturaleza es un ente vivo y con ella se establecen relaciones de reciprocidad.

Desde la crisis económica se mira con esperanza a la sociedad indígena como reserva de *modelos humanos* donde no existe el *homo económicus.* El Movimiento Indígena proclama contra el neoliberalismo su modelo basado en una epistemología de la economía sin el *homo económicus,* un modelo de sociedad que se abstiene conscientemente de la acumulación (Macas, 2010). De lo que se trata es de apostar a enriquecer el debate en el encuentro de diversas racionalidades económicas para la construcción de conciencia nacional (Dávalos, 2002).

La ruptura del mundo lineal euclidiano para dar paso a la postmodernidad caótica, global e interconectada encuentra en la epistemología andina, vinculada al tiempo/espacio como un *continuum,* una concepción enriquecedora que da sentido a la cultura de redes donde la vida no se mide en un antes y un después sino como una continuidad en permanente crecimiento de creación y recreación. Para Estermann (1998) el tiempo *runa* tiene el mismo sentido, no es un *quantum* medible sino que es discontinuo, heterogéneo y cualitativo; los tiempos no se miden, se viven ya como momentos apropiados ya como no apropiados, como momentos favorables o amenazantes. El desarrollo es mejorar las condiciones de vida actuales pero también es recrear el Sumak Kawsay y ayudar a crear lo nuevo que esconde la Pachamama. Recrear y crear conocimiento indígena era la Misión de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas que funcionó entre el 2000 y 2011; en su corto recorrido dejó clara su voluntad de diálogo para asumir al *otro* como productor de conocimiento.

La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad.

> Más bien representa la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen y negocien ambos conocimientos, el indígena y el occidentalizado (y sus bases teóricas como experienciales), considerando siempre fundamentales la colonialidad de poder y la diferencia colonial a la que han estado sometidos. Al parecer, la construcción de estos nuevos marcos epistemológicos permitirá una (re)negociación, (re)estructuración e (in)disciplinamiento de las estructuras de ordenamiento y clasificación de las mismas. (Walsh et al, 2002, pp. 6-7)

Son alentadores los aportes a la construcción del saber que en los últimos años llegan a la Academia desde investigadores originarios de los pueblos indígenas andinos, vinculados a las organizaciones indígenas y formados con otras lógicas pero que han salido airosos en ese complejo juego de entramadas relaciones con la modernidad occidental porque "su cosmovisión, sus nociones de sentido, sus criterios de validación, en una palabra *su espíteme,* es diferente" (Dávalos, 2002, p. 89).

El Movimiento Indígena plantea un desarrollo rural que respeta sus conocimientos ancestrales, sus prácticas culturales, sus formas de relacionarse con la naturaleza. El pensamiento indígena se presenta como válido para comprender la situación histórica, social y política de los pueblos indígenas. Es un modelo de desarrollo que debe responder a la interculturalidad de la población de los territorios, pero interculturalidad no únicamente como respeto al otro sino como creación de conocimiento y espacios de saber dónde se relativizan los contenidos universalizantes y se universaliza el conocimiento. Su propuesta de *conciencia nacional* es lugar para pensar nuevos marcos epistemológicos que deberían ser de todos para transformar la sociedad ecuatoriana.

6.4. Transformaciones y cambios motivados por el Movimiento Indígena

La Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) fue la presencia institucional del Movimiento Indígena en el levantamiento general de 1990, que a más de reclamos coyunturales y de denuncias a las políticas de gobierno tenía la fuerza de decir *aquí estamos presentes después de 500 años.* El levantamiento creó expectativas de algo nuevo en la sociedad urbana blanco-mestiza, y esperanza en los estratos sociales suburbanos de raíces indígenas.

En la década siguiente al levantamiento de 1990, la política ecuatoriana registra cambios importantes:

Desde 1990 hasta el 2002, el protagonismo político del movimiento indígena se caracterizó por la democratización de los poderes locales, el reconocimiento de los derechos colectivos, la institucionalización de la cuestión indígena en el sistema político, entre otros (Ramírez, 2009, p. 90).

Pero también en los niveles políticos de gobierno el Movimiento Indígena fue protagónico en esta década de final de siglo:

> La creación del movimiento político Pachakutik para la participación electoral de 1996; la destitución del presidente Abdalá Bucaram en 1997; la Asamblea Constituyente de 1998; la destitución del presidente Jamil Mahuad en el año 2000, y el reciente triunfo electoral en alianza con el Coronel Lucio Gutiérrez. (Dávalos, 2002, p. 44)

El acercamiento del Movimiento Indígena al aparato del Estado logró tener una presencia dentro del mismo Estado para promover el acceso a recursos para las comunidades cuyo propósito consistía en construir e implementar una visión y un enfoque del desarrollo, concebido y coordinado por estas comunidades y denominado *desarrollo con identidad.* Así nace el Consejo Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (CONPLADEIN) que respondía al Banco Mundial, y su posteriores sustitutos del Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) y la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriana (CODAE). Para Valsh et al. (2002) esta presencia de dirigentes indígenas en la dirección del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE) respondió a la voluntad del Movimiento para hacer políticas indígenas desde el

Estado estando en contra del mismo Estado, por eso dice que "al menos al principio parecía factible una filtración adentro-afuera-en contra" (Valsh, et al., 2002 p. 193).

La presencia de dirigentes indígenas en organismos del Gobierno, especialmente en el control del PRODEPINE, desarrolló su capacidad de servicio y permitió priorizar las acciones que respondían a su modelo de desarrollo, pero también creó clientelismo al interior de las organizaciones y acomodó a dirigentes-burócratas que comenzaron a ceder ante los criterios del Gobierno. En este tiempo las organizaciones indígenas apoyaron a sus bases con PRODEPINE en "19 de las 22 provincias del Ecuador, 108 de los 213 cantones y 434 de las 788 parroquias rurales del país" (PRODEPINE, 2004); y apoyaron sus objetivos de: "*(1)* Fortalecimiento institucional de las organizaciones indígenas y afroecuatorianas de segundo y tercer nivel. *(2)* Apoyo a la regularización de los derechos sobre la tierra y el agua. (3) Fortalecimiento institucional del CODENPE y CODAE" (PRODEPINE, 2004).

En la experiencia que analizamos *la organización* apuntaba al fortalecimiento interno de las comunidades del territorio: juntar fuerzas, evitar clientelismo, respetar la autoridad con identidad, capacidad de representatividad y negociación. El Comité Intercomunal de Crédito de la Casa Campesina Cayambe era el mejor modelo para asegurar el funcionamiento de un proyecto de desarrollo con clave comunicacional. Después su capacidad organizativa dio vida al Movimiento Indígena en la zona de Cayambe y Pedro Moncayo.

El desarrollo del Movimiento Indígena nos deja ver que a pesar de las tendencias, estrategias y diferencias a su interior, sin embargo se puede apreciar que han logrado consolidar una voz en la escena política del país, y que como movimiento social tienen una actoría fuerte en la correlación de fuerzas manteniendo la resistencia indígena y la reivindicación profunda.

Como resultado y suma del aprendizaje y experiencia del Movimiento Indígena, la sociedad ecuatoriana ha asumido nuevos planteamientos que proponen cambios y transformaciones en el Plan Nacional de Desarrollo. Sin duda alguna la de mayor incidencia en la vida nacional por su repercusión política y por las acciones de reacción que se generan desde el sistema establecido es lo referente a la demanda del *estado plurinacional*. No como el resultado de suma de parcialidades, sino como proyecto a construirse con la participación, representación política, económica y social, en una integración basada en el respeto a la identidad para caminar hacia la constitución de los pueblos indígenas en sujetos políticos (Dávalos, 2002).

Este planteamiento tiene una incidencia directa en los territorios indígenas y en su actitud ante el desarrollo, actitud que cambia de una posición pasiva y de reclamo por bienes y servicios a una marcada por "la participación directa en la elaboración y ejecución de proyectos y programas a favor de indígenas y campesinos, el derecho a una educación intercultural, el derecho a la administración de justicia por las autoridades indígenas y el reconocimiento de los derechos culturales" (Llásag, 2012, p. 118).

Pero el Movimiento Indígena al precisar el tipo de estado que quiere, lo que hace es denunciar el Estado al que vienen resistiendo desde su constitución colonial.

Por ello no olvidamos la gran lección de más de 500 años de opresión y saqueo.

> Es nuestra obligación liquidar al colonialismo interno y al imperialismo para construir un Estado plurinacional, pluricultural y multiterritorial, con las raíces de una democracia comunitaria que enfrente la solución de los problemas fundamentales de nuestra sociedad, implementando un modelo económico soberano acorde con las tareas que se propone. (Cruz, en Carpio, (Ed.), 2006, p. 339)

Simultáneamente, los indígenas de la Sierra Ecuatoriana se proponen y demandan cambios que crean otra sensibilidad en las oficinas públicas de planificación del desarrollo nacional, y especialmente en los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD). El Movimiento Indígena produce un cambio en la categoría de desarrollo del pensamiento occidental que se fundamenta en el crecimiento económico, el consumidor y el mercado, a una forma de desarrollo fundamentado en los derechos colectivos, como lo expresa Flores:

> Esta idea del desarrollo sostiene una concepción lineal de la vida en la que existe un estado anterior (inicial) y otro posterior (final), que son respectivamente el subdesarrollo y el desarrollo. Se trata de los caminos por donde deben transitar las personas y los países para la consecución de su bienestar. Así, los conceptos de riqueza y pobreza son determinados por la acumulación y/o la carencia de bienes materiales. En suma, se trata de una concepción concentrada en el individuo, en la unidad como medida y referente de todo lo existente. De ahí la tendencia a la universalización-globalización de una forma única de pensamiento. El mundo indígena andino está regido por el par complementario, que es la visión de dualidad, para la comprensión y la existencia armónica de las sociedades. (Flores, en Carpio, (Ed), 2006, p.358-359)

A este cambio fundamental en la visión del desarrollo nacional se añaden transformaciones que significan tanto el reconocimiento del derecho individual como el de los pueblos y nacionalidades, lo que es un salto cualitativo en las reivindicaciones del Movimiento Indígena, y que necesitan la presión de las organizaciones locales para que se incorporen a la práctica administrativa de la gestión del desarrollo de los pueblos indígenas:

> 1. Mantener, desarrollar y fortalecer su *identidad y tradiciones* en lo espiritual, cultural, lingüístico, social, político y económico.
>
> 2. Conservar la propiedad imprescriptible de las tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles, salvo la facultad del Estado para declarar su utilidad pública. Estas tierras estarán exentas del pago del impuesto predial.
>
> 3. Mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley.
>
> 4. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
>
> 5. Ser consultados sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen.

6. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural.

7. Conservar y desarrollar sus formas tradicionales de convivencia y organización social, de generación y ejercicio de la autoridad.

8. No ser desplazados, como pueblos, de sus tierras.

9. Valorar la propiedad intelectual colectiva de sus conocimientos ancestrales y su uso y desarrollo conforme a la ley.

10. Mantener, desarrollar y administrar su patrimonio cultural e histórico.

11. Acceder a una educación de calidad. Contar con el sistema de educación intercultural bilingüe.

12. Reconocer sus sistemas, conocimientos y prácticas de medicina tradicional, incluido el derecho a la protección de los lugares rituales y sagrados, plantas, animales, minerales y ecosistemas de interés vital desde el punto de vista de aquella.

13. Formular prioridades en planes y proyectos para el desarrollo y mejoramiento de sus condiciones económicas y sociales; y, a un adecuado financiamiento del Estado. (Flores, en Carpio, compilador, 2006, p.357)

En torno a la organización indígena, como colaboradores y simpatizantes, comienzan a girar grupos no indígenas, algunos como las pastorales indígenas de algunas diócesis católicas y ONGD que sirvieron de base para su formación orgánica inicial, y otros como sindicatos, movimientos políticos y la misma academia que fueron creando nexos y simpatías. En palabras de Barrera (2001) “se había logrado construir una gran estructura de movilización” (p. 202).

Pero esta capacidad de convocatoria no había logrado crear nuevos caminos de representación. Si en los años ochenta no era extraño escuchar a dirigentes locales promocionar la necesidad de organizarse, pues esta era la consigna de las agencias de desarrollo tanto estales como privadas, para conseguir algún proyecto puntual o alguna obra de infraestructura, después del levantamiento del 1990 son los dirigentes de las organizaciones de segundo grado los representantes e interlocutores que seguían un libreto de intermediación al estilo de la democracia política (Bretón, 2005). Lo que sí es un logro del Movimiento Indígena es haber desplazado a los intermediarios de diversa índole (culturales, políticos, caciques locales, autoridades religiosas…); la relación directa de los indígenas con el Estado pasa a ser una constante (Guerrero, 2000 A).

Donde las comunidades sintieron la incidencia del pensamiento indígena presente en la planificación del desarrollo local fue en los gobiernos locales, especialmente cantonales y parroquiales. El Movimiento Indígena logró imprimir un sello particular en los territorios donde las autoridades civiles por elección eran indígenas dirigentes del sector; se generaron órganos de poder local como las *Asambleas Ciudadanas o Parlamentos Cantonales* que permitieron una participación más directa de la población en la toma de decisiones y cuyo objeto fue generar el Plan Participativo de Desarrollo Local (Ramírez, 2009). La captación de los gobiernos locales coincide con la propuesta teórica de que el desarrollo debe tener el rostro de lo local.

La participación política de la organización indígena local busca dar sostenibilidad al proceso de desarrollo mediante la gobernabilidad y la participación comunitaria, crea estabilidad y asegura procesos de desarrollo de largo aliento.

Los cambios y transformaciones, realizados o pendientes, impulsados por el Movimiento Indígena, han cambiado el escenario del desarrollo rural en la Sierra Ecuatoriana. Por un lado la organización indígena irrumpe en un escenario copado por agencias, ONGD y programas de cooperación, y logra "una combinación ideológica y programática que articulaba las dimensiones étnico culturales con aquellas clasistas y ciudadanas" (Barrera, 2001, p. 257), ampliando su capacidad de juego político hacia los sectores populares urbanos serranos; por otro, salta de la demanda de obras y pedidos puntuales a la exigencia de la inclusión de los indios en la transformación del propio Estado, lo que incluye el desplazamiento de lo específicamente étnico hacia el enfrentamiento global a la reforma neoliberal. El desarrollo de los territorios indígenas ya no puede planificarse únicamente desde la producción y los servicios sino que debe configurase también en el campo social, ético, cultural, religioso, y pasar de acción pasiva y planificada a núcleo impredecible que aglutina, activa y desencadena la protesta social.

6.5. La propuesta de desarrollo del Movimiento Indígena: Sumak Kawsay

El Movimiento Indígena actúa en la política ecuatoriana con una interpretación propia del mundo en que vive y que lo entiende desde su experiencia de pueblos andinos y desde su paradigma del mundo que debe ser, en esta coyuntura encuentra contextos políticos nacionales que utilizan las mismas palabras para referirse a los mismos hechos pero cuya epistemología se fundamenta en visiones distintas del mismo mundo, y por supuesto con diversos horizontes para las acciones que se quieren construir. Como dice Fraser, citado por Manosalvas (2014) "ciertas expresiones o términos funcionan como centros donde el significado de la experiencia social se negocia y se controvierte" (p. 102).

El Sumak Kawsay es un signo representativo del Movimiento Indígena y de la Constitución Política del Ecuador. Gobierno y Movimiento Indígena buscan dar contenido a una realidad social y política que se propone romper con un pasado y presente del modelo de desarrollo neoliberal. Como signo político de una visión distinta de desarrollo nacional, y representativo de algo por construir termina siendo "lo menos preciso, al punto de devenir un *significante vacío* no porque carezca de significado alguno, sino debido a su naturaleza aglutinante y móvil" (Manosalvas, 2014, p. 102).

El *estado plurinacional* del Sumak Kawsay del Movimiento Indígena enfrenta al *estado nacional*, concentrador y gestor único del Plan de Desarrollo Nacional. El proyecto político del mundo indio cuestiona la hegemonía del estado-nación y plantea otras formas de concebir la naturaleza y otro desarrollo no acumulativo. La academia entra como testigo del debate y analista del mismo llegando a la conclusión que

> […] podemos afirmar que la manera en que cada actor entiende el *sumak kawsay* depende de la corriente de pensamiento a la que pertenezca: socialista y estatista,

> indigenista y "pachamamista" o ecologista y post-desarrollista. Y dicha adscripción coloca a cada uno de ellos en un marco cultural de referencia diferente, ya sea la cosmovisión andina, el modernismo o el post-modernismo. Corriente y marco que determinan el posicionamiento de cada autor respecto de los seis debates abiertos sobre el *sumak kawsay* (su significado, su traducción, su origen, su referente cultural, su relación con el desarrollo y sobre su dirección de destino). (Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, 2014, p. 35)

El momento de la elaboración de la Constitución del 2008 refleja un debate en el que, a partir del marco epistemológico al que pertenecen sus actores y en el que se sitúa cada uno, se aprecia el esfuerzo por comprender y aporta para lograr un texto sobre el Sumak Kawsay que puede ser leído como el significante del cambio del modelo de desarrollo y que recoge el Plan Nacional del Buen Vivir (PNBV) del 2009 que anuncia *el cambio de paradigma* en el paso *del desarrollo al buen vivir.* El buen vivir se define como:

> […] la satisfacción de las necesidades, la consecución de una calidad de vida y muerte digna, el amar y ser amado, y el florecimiento saludable de todos y todas, en paz y armonía con la naturaleza y la prolongación indefinida de las culturas humanas.
>
> Se señala además que el buen vivir presupone […] que las libertades, oportunidades, capacidades y potencialidades reales de los individuos se amplíen y florezcan de modo que permitan lograr simultáneamente aquello que la sociedad, los territorios, las diversas identidades colectivas y cada uno […] valora como objetivo de vida deseable […]. El buen vivir requeriría "reconstruir lo público […] a fin de que prospere la posibilidad de reciprocidad y mutuo reconocimiento, y con ello posibilitar la autorrealización y la construcción de un porvenir social compartido. (Manosalvas, 2014, p. 108)

Nuestro interés va más allá de constatar la voluntad común de denunciar el denominado modelo del desarrollo neoliberal, para entender y exponer la propuesta de desarrollo del Movimiento Indígena; para ello hay que ir al *Proyecto político de la* CONAIE, de 1994 que presenta su nuevo modelo de desarrollo económico como:

> Economía comunitaria ecológica planificada [...] cuyo interés primordial será alcanzar el desarrollo integral de las nacionalidades; mejorar el nivel de ingresos de los trabajadores manuales e intelectuales; emprender la diversificación de la producción de manera planificada; garantizar el sistema alimentario a toda la población; utilizar racional y óptimamente los recursos económicos, incorporar tecnología apropiada a los sectores productivos, respetando y desarrollando las propias; y lograr en el plano internacional la aplicación del Nuevo orden internacional, basado en el intercambio equilibrado y justo de bienes y servicios entre todas las naciones y estados soberanos. (p. 30,31)

El Sumak Kawsay adquiere personería de praxis política con los elementos sustantivos que la CONAIE desarrolla en el Plan de Acción Política: humanismo integral, comunitarismo, democracia plurinacional comunitaria, plurinacionalismo, unidad en la diversidad, autodeterminación, soberanía, independencia y solidaridad internacional (CONAIE, 1994).

Otro es el sentido de Sumak Kawsay usado y generalizado por la nueva política del Estado Ecuatoriano; puede coincidir en conceptos y hasta en estrategias para conseguirlo, pero lo cierto es que suena distinto en boca de los dirigentes históricos del Movimiento Indígena que en la de los políticos e ideólogos del Socialismo del Siglo XXI. Es amplia la literatura sobre el Sumak Kawsay, toda con una posición anti neocapitalismo y con visiones muy similares sobre postdesarrollismo, ecología, globalidad, nueva propuesta de sociedad. Sin embargo, con todas las ambigüedades y generalidades de los textos que difunden la visión andina del Sumak Kawsay y aún del mismo texto constitucional de la República del Ecuador, son claras las diferencias con la visión occidental de desarrollo como camino único e igual a seguir para todas las naciones que quieran ofrecer bienestar a sus ciudadanos.

El Movimiento Indígena propone el Buen Vivir o Sumak Kawsay como alternativa al paradigma de desarrollo occidental y lo hace desde los saberes y prácticas de las comunidades andinas, y es desde este proceso en construcción donde el *antes y el después* se complementan y equilibran como base de la identidad nacional y de la pluriculturalidad. Los pueblos indígenas plantean: *a)* "una nueva relación estado-sociedad en armonía con la Pacha Mama, *b)* relaciones de poder compartido, en consenso, con visión plural, basadas en el respeto al otro" (Phélan y Guillén, 2012, p. 18), y *c)* "la refundación del Estado, esto es, la transformación de las estructuras estatales en sus distintos ámbitos: político, jurídico, social, económico y cultural. Es decir, el Buen Vivir propone un cambio civilizatorio" (Pérez y Cardoso, 2014 p.56).

En la Constitución del Ecuador del 2008 está presente el aporte del Movimiento Indígena y su demanda de un modelo de desarrollo que responda a su cosmovisión y su estilo de vida, lo que se tradujo como Sumak Kawsay, aunque en el quíchua ecuatoriano el uso tradicional en la conversación ordinaria corresponda a Alli Kawsay, Buen Vivir. Así el Art. 275 reza:

> El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del sumak kawsay. (Constitución Política del Ecuador 2008)

Y la cosmovisión indígena andina está recogida en el Art. 71:

> La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. […]. (Constitución Política del Ecuador 2008)

El aporte del Movimiento Indígena, especialmente representado por las organizaciones de la Sierra Ecuatoriana, con la propuesta del Sumak Kawsay recupera el comunitarismo andino y el estilo de vida que depende de la Pachamama y de sus ciclos y *autonomía,* cuestiona el poder del hombre para manipular la naturaleza, e impulsa la armonía como equilibrio y consenso de intereses y necesidades individuales y comunitarias. Estos elementos cuestionan "el tradicional concepto de desarrollo y sus múltiples sinónimos, introduciendo una visión diferente, mucho más rica en contenidos y, por cierto, más compleja" (Acosta, 2012, p. 20).

El discurso de las organizaciones indígenas, comunitarias e intercomunitarias, no es una propuesta totalmente elaborada, ni pretende excluir otros grupos ni ser un planteamiento

indiscutible, sí quiere ser "en términos amplios un proyecto colectivo a futuro" (Acosta, 2012, p. 59). Esta amplitud en la compresión del Sumak Kawsay como propuesta de desarrollo no es para los pueblos indígenas tema de debate, lo que sí se produce en los académicos que estudian la temática y que "se han separado entre diversas visiones: los unos promulgan al Buen Vivir como una *alternativa al desarrollo* y los otros manifiestan la presencia de una nueva teoría del desarrollo" (Cortez, en Acosta 2010, p. 68).

El Sumak Kawsay como proyecto político ha abierto las puertas a prácticas innovadoras que incorporan elementos culturales unas, y otras son respuestas reactivas al desarrollo sin límite y acumulativo. Las comunidades locales incursionan en modelos de ciudadanías comunitarias que al mismo tiempo que son reconocidas por el Estado, lo cuestionan creando herramientas para la construcción de otro Estado Plurinacional y otro desarrollo para salir del camino conocido del desarrollo sin límites.

Si el modelo económico del neoliberalismo ha provocado reacciones contrarias, no es menos cierto que en esas reacciones hay mucho de creatividad y construcción de nuevas formas de relaciones económicas que no implican acumulación en un extremo y empobrecimiento en otro con un desbalance permanente en el centro a favor de la punta donde se produce la acumulación y el crecimiento desmedido de las diferencias. Los principios del Buen Vivir, "entre los que destacamos la solidaridad y sustentabilidad, a más de la reciprocidad, la complementariedad, la responsabilidad, la integralidad (todos los seres vivos somos necesarios en el planeta), la suficiencia (y de alguna manera también la eficiencia), la diversidad cultural y la identidad, las equidades, y por cierto, la democracia" (Acosta, 2012, p. 162), están presentes en acciones económicas creadas en las organizaciones indígenas, como: cajas comunales, fondos de microcrédito, tiendas comunitarias, centros de acopio, intercambio de productos, ferias de la organización; actividades éstas que ofrecen un nuevo contexto en los territorios indígenas de la Sierra Ecuatoriana. Con estas nuevas formas de financiación crecen diversas experiencias de producción que incorporan prácticas de defensa de la naturaleza y conservación de su capacidad productiva para futuras generaciones, como dice Acosta (2012):

> Simultáneamente, esta economía solidaria debe ser sustentable. Es decir debe asegurar desde el inicio y en todo momento procesos económicos respetuosos de los ciclos ecológicos, que puedan mantenerse en el tiempo, sin ayuda externa y sin que se produzca la escasez de los recursos existentes. Para lograr este objetivo doble: solidaridad y sustentabilidad, será preciso transitar por sendas que permitan ir dejando atrás las lógicas de devastación social y ambiental dominantes en la actualidad. (p. 163)
>
> Esta economía solidaria y sustentable debe, entonces, permitir la satisfacción de las necesidades actuales sin comprometer las posibilidades de las generaciones futuras en condiciones que aseguren relaciones cada vez más armoniosas de los seres humanos consigo mismo, de los seres humanos con sus congéneres y de los seres humanos con la Naturaleza. (p. 165)

Además, el Movimiento Indígena practica la ruta al Sumak Kawsay desde la estrategia del *autocentramiento* donde las dimensiones locales son el centro de la fuerza de la organización y de su gestión política, con capacidad para vincular patrones de consumo cultural y producción

local, circunscribiendo el mercado a cubrir necesidades y no a crear necesidades en búsqueda de utilidad. La organización indígena está como poder democrático en numerosos GAD donde lo indígena es espacio de poder real tanto político, como económico y cultural; es el contrapoder que responde al paradigma del Estado Plurinacional. Esta propuesta del Buen Vivir tiene un proceso de transición del modelo del crecimiento económico sin límites al *biodesarrollo* del Sumak Kawsay; en ese proceso el Movimiento Indígena exige: frenar la descomposición de las comunidades indígenas, incorporar los elementos del Sumak Kawsay en la formulación de proyectos, identificar las necesidades y la posibilidad de satisfacerlas con formas cercanas a la cultura y al medio ambiente, impulsar la distribución del ingreso y la riqueza, recuperar patrones tecnológicos locales e incentivar la innovación. Este modelo de desarrollo sustentable "se basa en tres directrices básicas: ser ecológicamente armónico, económicamente eficiente y socialmente justo" (Larrea, 2010, p.19).

Teorizando la propuesta de desarrollo del Movimiento Indígena se la pudiera armar en torno a cuatro grandes ejes, como propone Houtart (2010): *1)* La utilización duradera de los recursos naturales. *2)* Priorizar el valor de uso por encima del valor de cambio. *3)* Generalización de la democracia. *4)* La multiculturalidad.

Los pueblos indígena andinos ecuatorianos aportan al debate de la planificación del desarrollo desde su epistemología y cosmovisión y desde ahí nos plantean el Sumak Kawsay. El Movimiento Indígena no es un invitado más en la discusión sobre el modelo de desarrollo que plantea la crisis de la postmodernidad, "de hecho la idea de desarrollo es inexistente en la cosmovisión de estos pueblos, pues el futuro está atrás, es aquello que no miramos, ni conocemos; mientras al pasado lo tenemos al frente, lo vemos, lo conocemos, nos constituye y con él caminamos (Larrea, 2010, p. 20). Esta cosmovisión andina tiene una racionalidad propia que se caracteriza por la *relacionalidad* (Estermann, 1998), y como dice Manosalvas (2014) "la entidad básica del pensamiento andino no es la sustancia (el ser) sino la relación; así el principio rector de la lógica andina es la relacionalidad. La realidad es de carácter múltiple y su aprehensión se concreta solo a través de la interrelación" (p. 113), ésta se norma por la correspondencia, la complementariedad y la reciprocidad que son comportamientos con la sociedad y con la naturaleza. El Sumak Kawsay adquiere su fuerza comunitarista desde la relacionalidad, este es tal vez uno de los aportes más característicos al mundo de la planificación del desarrollo pues mira no a la consecución de objetivos como metas sino a la integración de diversos, relación de correspondientes y a la unión de recíprocos; el Buen Vivir se mide desde la colectividad.

La relacionalidad y reciprocidad se hacen presentes en lo cotidiano de diferentes formas, y éstas se multiplican en los distintos territorios. Mencionamos a continuación las comunes en toda la Sierra Ecuatoriana:

- *Minka* (minga): Es una institución de ayuda reciproca en el ámbito comunitario. La minka es también un potente ritual cultural y ceremonial de convocatoria y cohesión de las comunidades, así como espacio de intercambio de normas socioculturales.

- *Ranti-ranti:* Se sustenta en el principio de dar y recibir sin determinar un rango de tiempo, acción y espacio, relacionado con ciertos valores de la comunidad en referencia a la ética, la cultural y el contenido histórico.

- *Makimañachina:* Es un pedido de ayuda, un acuerdo entre individuos para realizar un trabajo particular de cualquier índole, en el que no interviene la remuneración salarial alguna.

- *Makipurarina:* Significa juntar las manos para hacer un trabajo que beneficie a varios, uniéndose entre los mismos o iguales. Sirve para aunar esfuerzos y consolidar los lazos comunitarios.

- *Uyanza:* Es una institución de ayuda social y reconocimiento a las familias que dieron su fuerza laboral en préstamo.

- *Chukchina, chalana o challina:* Se entiende por recoger los sobrantes de las cosechas. Este es un derecho de todas las personas que fueron parte del proceso productivo. Así no se desperdicia nada.

- *Uniguilla:* Es una actividad destinada al intercambio para complementar lo alimentario, utilitario, permite mejorar la dieta alimenticia con productos de otras zonas.

- *Waki:* Otorgación de tierras cultivables al partir, a otra comunidad o familia que trabaja en el terreno. Involucra la repartición de los productos cultivados entre ambas comunidades o familias.

- *Makikuna:* Es un apoyo que involucra a toda la comunidad, familia ampliada, amigos, vecinos. Es una especie de apoyo moral en el momento que más requiere una familia. (Acosta,2012, p. 187-191)

La propuesta del Sumak Kawsay se presenta como una construcción paciente, no improvisada, ni con tintes milenaristas e irresponsables. Los pueblos indígenas de la Sierra reconocen que su propuesta de desarrollo no termina en reivindicaciones frente al modelo económico neoliberal sino que se convierte en educación en los valores del Sumak Kawsay. Priorizan la sostenibilidad cultural de las nuevas generaciones que deberán crear nuevas formas de reciprocidad y democracia para responder a los nuevos contextos que viven las poblaciones indígenas ya sean en la ruralidad o en la ciudad, y que puedan ser recreadas desde otras cosmovisiones. Si bien las ambigüedades y complejidades dejan más preguntas que respuestas, lo cierto es que para los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana el término *desarrollo* no es una categoría que determina el bienestar conforme a las reglas del neoliberalismo**. La propuesta del Movimiento Indígena apunta más al "ser" que al "tener":**

> El Buen Vivir es una máxima ética, es decir, un principio ético de nivel supremo. Por la misma razón constituye un estado o situación deseable para toda la ciudadanía del país y, en consecuencia, es la meta más elevada hacia la cual se deben dirigir todas sus energías y dinámicas, tanto individuales como colectivas. […]Este cuidado especial debe extenderse también a la Naturaleza o entorno medio ambiental, que es la matriz

> sin la cual sería imposible la vida humana y, por consiguiente, el Buen Vivir. (Jara, 2012, p. 9)

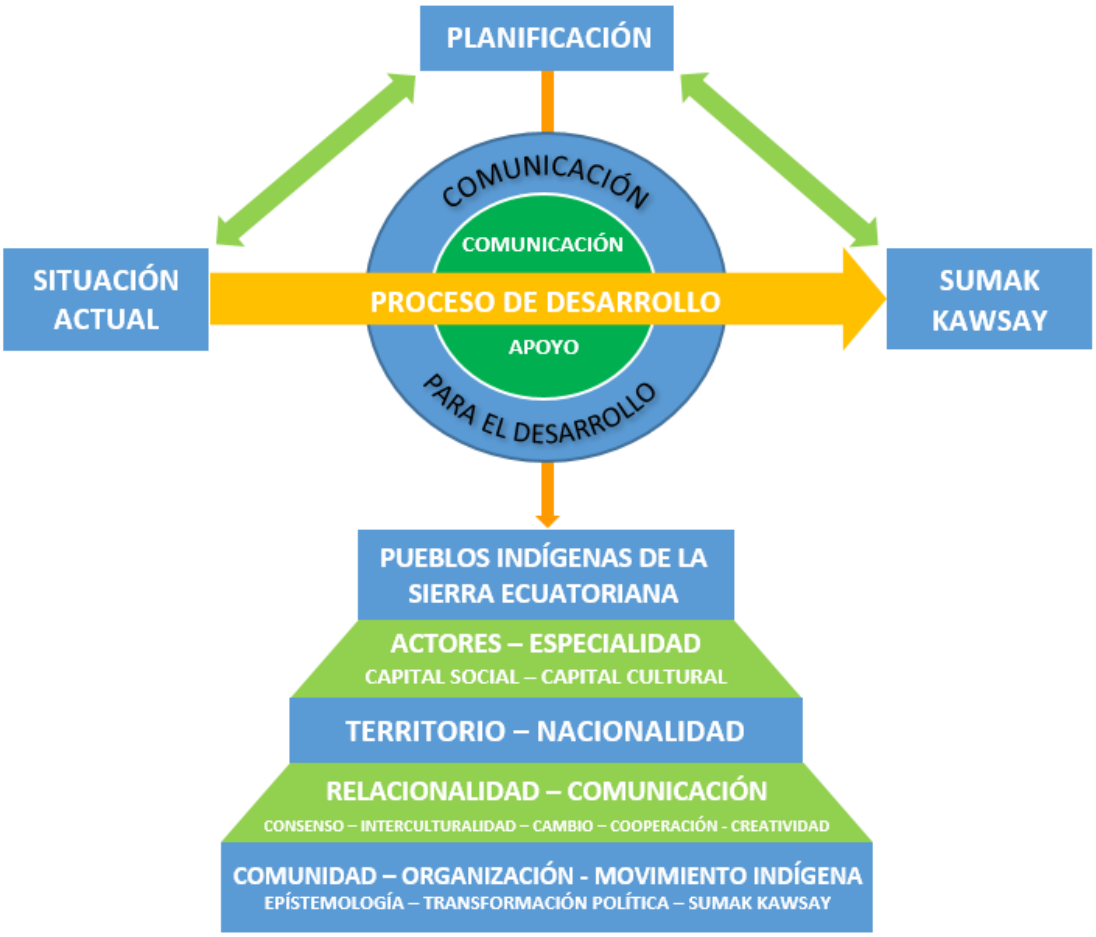
La integralidad transformadora del Sumak Kawsay presenta planteamientos concretos en ámbitos de generación de medios de vida, equidad, sostenibilidad y empoderamiento; establece imperativos para la reproducción social con equilibrio material e inmaterial y sus requisitos para la transformación económica, social, ambiental, cultural y política, son identificables y diferenciables de los indicadores del desarrollo capitalista (Álvarez, 2011).

Ahora parece impensable sostener un proyecto político o un imaginario social, y más un proyecto de desarrollo endógeno sin tener en cuenta la agenda de los pueblos indígenas y sus organizaciones. La inexistencia de materializaciones del imaginario colectivo torna más compleja la tarea, pero la dirección está dada y los consensos se suman. No obstante los aportes del texto constitucional y de académicos indígenas y no indígenas, el camino por recorrer es largo y condicionado al régimen político de Estado vigente y la posibilidad de transitar hacia el Estado Plurinacional.

7. CONCLUSIONES

Este capítulo II ha presentado a los Pueblo Indígenas de la Sierra Ecuatoriana como los actores no solo del proceso de desarrollo sino de la misma conceptualización del desarrollo como Sumak Kawsay. Los temas tratados en este capítulo muestran los valores y capacidades de las comunidades indígenas de la Sierra Ecuatoriana para la autogestión de su desarrollo y dejan constancia y denuncia de la lectura negativa que se ha venido haciendo de su cosmovisión para justificar la marginalidad provocada y sostenida por el poder colonial y la imposición cultural y política de la República. A lo largo del capítulo se ha ido anotando peculiaridades de las gentes indígenas de la Sierra Ecuatoriana, peculiaridades que encuentran respuesta conceptual y metodológica en el WWP para hacer del desarrollo un proceso comunicacional y participativo que mejora sus condiciones de vida y logra mayores espacios de autonomía y libertad. La figura II-7 muestra los componentes del capital humano que los Pueblos Indígenas de la Sierra Ecuatoriana aportan al proceso de desarrollo.

Figura II-7: Peculiaridad de los Pueblos Indígenas de la Sierra Ecuatoriana para el Desarrollo Endógeno



Fuente: Elaboración propia.

Es evidente que el análisis que se hace en esta investigación pretende mostrar una visión favorable a los Pueblos Indígenas, y no se pretende mostrar una posición independiente ante la realidad que viven las comunidades andinas, pero eso es parte de la intencionalidad de esta investigación: *estimular la opción por el desarrollo de la población indígena kichwa y dar elementos objetivos que aseguran el éxito*. Se considera que esta posición no quita objetividad ni condiciona las afirmaciones y planteamientos que se hacen. Se acepta que haya visiones distintas que consideran que el futuro de los Pueblos Indígenas está en asumir el modelo occidental de la sociedad nacional como un todo homogéneo en lo público, social y político, y diverso en el ámbito de lo familiar y privado.

Se han mostrado las corrientes ideológicas que siguen afirmando que el futuro de los pueblos está como actores exitosos de un mercado global con un modelo único de desarrollo fundamentado en resultados económicos aunque no sea necesario hacerlos presentes explícitamente, pues su mayor aporte al análisis es obligar a pensar lo que de bueno, positivo y de capacidad para cambiar la realidad tienen los Pueblos Indígenas. Por otro lado, se reconocen que si se proponen otro modelo de desarrollo es porque el modelo vigente impuesto por el capitalismo imperante, y estudiado por investigadores y analistas afines al orden constituido después de la Segunda Guerra Mundial, ya ha sido aplicado por casi medio siglo y no ha cambiado sustancialmente la realidad de los Pueblos Indígenas.

No es coincidencia que la casi totalidad de autores que se citan sean latinoamericanos y la gran mayoría comprometidos con la causa de los pueblos de América; se reconoce que no se ha abierto el análisis a la búsqueda de otras alternativas favorables a los pueblos indígenas, se cuenta con aquellos que son validados por las organizaciones e intelectuales indígenas pues creemos que son los representantes de sus pueblos quienes tienen derecho a decir si se sienten interpretados y reconocidos como ellos mismos se ven.

Las conclusiones que se recogen son las más significativas que surgen al calor de la lectura del texto. Por supuesto que están enfocadas desde la experiencia del **Proyecto de Comunicación para el Desarrollo de Radio Mensaje** que se ha propuesto sistematizar. Son conclusiones que responden a lo *andino común* de todos los Pueblos Kichwas de la Sierra Ecuatoriana, pero que no limitan otras que hablen de la diversidad y respondan a características específicas de un determinado territorio y pueblo.

Lo expuesto en este segundo capítulo permite concluir con las siguientes aseveraciones:

- La población kichwa de la Sierra Ecuatoriana participa de *lo andino* como elemento homogeneizador sin perder la especificidad de lo que diferencia e identifica. El legado de estas diferencias es clave para entender a los pueblos actuales de los Andes ecuatorianos que se remontan al modelo descrito como *isla y archipiélago* y que explican la ocupación y gestión de territorios y los sistemas de relacionalista y pisos ecológicos, con modelos productivos basados en los señoríos étnicos.

- En la Sierra Ecuatoriana se constatan dinámicas de cambio que muestran una nueva ruralidad en transformación permanente por la multiactividad de la población. Pueblos con cambios culturales que sin comportar cambios de identidad, son factor de desarrollo e innovación.

- El territorio como elemento identitario está en la conciencia colectiva y pasa a ser espacio social donde la población indígena desarrolla la interculturalidad desde una clara identidad enraizada en los orígenes de la comunidad como indígena y no como campesino, rompiendo el marco tradicional indígena de la sociedad ecuatoriana para proclamar una presencialidad ciudadana y repuestas interculturales del Estado.

- Desde su cosmovisión andina, los pueblos kichwas de la Sierra, plantean el desarrollo con identidad como un etnodesarrollo desde su episteme y no desde la modernidad occidental, lo que implica incorporar al campo cientista los saberes ancestrales y plantearse la cuestión del saber indígena.

- A la temporalidad lineal propia de la visión euclidiana de la planificación del proyecto moderno, la cultura andina propone otra temporalidad de tipo espiral. El flujo creativo *conocimiento/acción* se completa, en esta cultura, con lo relacional que lo hace palabra-comunicación-conocimiento; esta dinámica es la comunicación para el desarrollo que actúa como espacio conector de los pobladores como comunidad y de ésta con los factores externos que aportan otros conocimientos que hacen crecer los propios. De esta manera construye el futuro con los valores del pasado y la creatividad del presente en permanente crecimiento hacia el Sumak Kawsay.

- La comunidad andina de la Sierra Ecuatoriana es diversa pero en todas se da la necesidad de mantener el equilibrio entre intereses familiares e individuales y los intereses comunitarios o comunales para lo que requiere autonomía comunitaria y planificación flexible construida desde esta realidad.

- La fragilidad socio-política de la comunidad kichwa encuentra en la práctica del consenso su fortaleza para tomar decisiones que direccionen las prácticas mixturizadas desde matrices rurales y urbanas a favor de una praxis social de cohesión y gobierno comunitario. En este contexto la comunicación para el desarrollo se convierte en proyecto comunitario que crea el espacio público de la opinión donde se gestionan procesos de socialización para la ejecución de actividades de desarrollo y lograr transformar la realidad de pobreza y el deterioro del entorno natural.

- Los cambios de la nueva ruralidad se expresan en la presencia política de los Pueblos Indígenas en movimiento social que, manteniendo sus raíces de resistencia al colonialismo occidental y en la rebeldía a la explotación de la hacienda, se convierte en actor político como Movimiento Indígena que asume el rol de referente para la negociación de las propuestas de desarrollo construidas desde el Estado e interlocutor más o menos positivo ante aquellas que surgen desde la sociedad civil y la cooperación.

- El Movimiento Indígena lidera la crítica del comunitarismo andino al desarrollo occidental por su centralidad en la producción y en los indicadores económicos y de mercado y plantea a la sociedad ecuatoriana el Sumak Kawsay Indígena sustentado en los saberes y prácticas comunitarias que apuntan a un desarrollo no acumulativo ni extractivista como base para complementar y equilibrar la identidad nacional desde la pluriculturalidad de los ciudadanos.

Estos elementos, junto con los estudiados en el **capítulo I**, serán la base de nuestro modelo de comunicación/acción del proyecto adaptativo de comunicación para el desarrollo, que constituye la propuesta del **capítulo III y capítulo IV**.

8. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO II

Albó, X. (1977). *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*. La Paz, Bolivia: CIPCA.

Albó, X., y Suvelza, F. X. B. (2006). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. La Paz: PNUD.

Álvarez, S. (2009). Propuesta metodológica para entender al sumak kawsay en su integralidad transformadora. *93 Economía y buen vivir. http://buenvivir.eumed.net/*

Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir / Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Andrade, X. y Rivera, F. (1991). "El movimiento campesino e indígena en el último período: fases, actores y contenidos políticos". En Enrique Ayala Mora, Editor, *Época Republicana V, Volumen 11 de la Nueva Historia del Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.

Assmann, H. (1995). Teología de la liberación: mirando hacia el frente. *Revista Latinoamericana de Teología XII (34)*, 93-11.

Ayala Mora, E. Editor: *Época colonial III*. Volumen 5. Nueva Historia del Ecuador, Quito: Corporación Editora Nacional.

Barrera, Augusto. *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Editorial Abya Yala, 2001.

Barsky, O. (1984). *La reforma agraria ecuatoriana.* Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.

Becker, M. y Silvia, T. (2009). *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito, Ecuador: FLACSO-Abya Yala.

Bengoa, J. (Ed). (2006). T*erritorios Rurales: Movimientos Sociales y Desarrollo Territorial Rural en América Latina*. Santiago de Chile: Chile: Rimisp - Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

Benítez, L. y Garcés, A. (2014). *Culturas Ecuatorianas ayer y hoy. Quito*, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Bernal, A. (Ed.) (2000). *De la exclusión a la participación: pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Boelens, R. (2002). DERECHOS DE AGUA, GESTIÓN INDÍGENA Y LEGALISLACIÓN NACIONAL. Obtenido de:

http://scholar.google.es/scholar?start=10&q=DISTRIBUCION+DEL+AGUA+PARA+RIEGO+EN+ECUADOR&hl=es&as_sdt=0,5

Borja, R. (1982). *Comunicación social y pueblos indígenas del Ecuador*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Bray, y Lynn, T. (2003). *Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte. Una investigación arqueológica en la sierra septentrional del Ecuador*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Bretón, V. (2000). *El desarrollo comunitario como modelo de intervención en el medio rural: la experiencia de la Misión Andina del Ecuador*. Quito, Ecuador: Diálogos.

Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos.* Quito, Ecuador: FLACSO; UdL.

Bretón. V. (2005). Los paradigmas de la 'nueva' ruralidad a debate: el proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.* (78), pp. 7-27.

Burgos, H. (1995). *El Guamán, el Puma y el Amaru.* Quito, Ecuador: Editorial Abya.

Camarena, M. y Tunal. G, (2009). La religión como una dimensión de la cultura. *Nómada.* Obtenido de:

http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/22/tunal_camarena.pdf

Carlosama, M.A., (2000). Movimiento Indígena Ecuatoriano: historia y consciencia política. Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) RIMAY, No. 17, agosto 2000. Obtenido de: http://icci.nativeweb.org/boletin/17/carlosama.html

Carpio, P. (Ed.). (2006). *Retos del desarrollo local.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Castro, H. y Reboratti, C. (2008*). Revisión del concepto de ruralidad en la argentina y alternativas posibles para su redefinición.* Buenos Aires, Argentina: PROINDER.

Castro, M. Á. (2007). La distribución de la riqueza en el Ecuador. *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, (75).

Cazorla, A., De los Ríos, I. y Salvo, M. (2004): T*rabajando con la gente: Modelos para un Desarrollo Rural y Local.* Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A. (2006). *Planificación para la sostenibilidad: proyectos de ingeniería en el ámbito* rural-local. Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., De los Ríos, I., y Mendivil, M. (2007). Desarrollo Rural: Modelos de planificación. Madrid, España: Editorial Peninsular

Cazorla, A., De los Ríos, I., y Salvo, M. (2013). Working With People (WWP) in Rural Development Projects: a Proposal from Social Learning. *Cuadernos de Desarrollo Rural,* 10(70), pp. 131-157.

Cerezo, E., Cucurella, L. y Sáenz de Viteri, M. (2012): *Reflexiones sobre la ética de lo público: Hacia un estado del arte.* Quito, Ecuador: SENPLADES.

Cieza de León, P. (1880). *Crónica del Perú, que trata del señorío de los incas yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación. Segunda parte*, publicada por Marcos Jiménez de la Espada**.** Publicación original: Madrid: Imp. de Manuel Ginés Hernández.

Colmenares, G. (1992). "La hacienda en la Sierra norte del Ecuador. Fundamentos económicos y sociales de una diferenciación nacional (1800-1872)". En: *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*. N° 2. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. Obtenido en: http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf

Consejo Agropecuario Centroamericano (2010): *Estrategia Centroamericana de Desarrollo Rural Territorial.* Obtenido de: http://www.magfor.gob.ni/descargas/planes/ECADERT.pdf

Chancoso, B. (2005). Yo me quedo en el ministerio de la resistencia. *Indígenas de América". Revista Etnias y Política. Bogotá*, 115-123. Obtenido de http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/1ep14.pdf

Chiriboba, M. (1985). "Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena". En: *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Chiriboga, M. (1988). La reforma agraria ecuatoriana y los cambios en la distribución de la propiedad rural agrícola de 1974-1985. *Gondard, P. et al, coordinadores,*

Chiriboga, M. (2004). Desigualdad, exclusión étnica y participación política: el caso de Conaie y Pachacutik en Ecuador. *Alteridades*, *14*(28), 51-64.

Chuji, M. (2007). *América Latina en Movimiento.* Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información. Obtenido de: http://alainet.org/active/16282&lang=es

Dávalos, P. (2002). Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)/Universidad Central de Venezuela, disponible en:< www. globalcult. org. ve> y en< http://sala. clacso. org. ar/biblioteca*. Obtenido de. http://globalcult.org.ve/pdf/Davalos.pdf

Deruyttere, A. (1997). *Pueblos indígenas y desarrollo sostenible: El papel del Banco Interamericano de Desarrollo*. Inter-American Development Bank.

Deruyttere, A. (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas reflexiones de estrategia*. Obtenido de: http://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2014/01/pueblos-indigenas.pdf

Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A. y Ulloa, A. (2005). *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad.* Bogotá, Colombia: Fundación Natura de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), (1945). *Estatutos de la Federación Ecuatoriana de Indios*. Guayaquil, Ecuador: Editorial Claridad. Obtenido de: http://www.yachana.org/earchivo/fei/estatutos.php

Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Formas de relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la Comunidad de Pesillo*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala; FLACSO

Ferraro, E. y Serrano, J. (2012). "La Fundación Casa Campesina Cayambe y el modelo de desarrollo". En AA.VV.: *La presencia salesiana en Ecuador. Perspectivas históricas y sociales*. (pp.101-142) Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala; Universidad Politécnica Salesiana.

Friedmann, J. (2001). *Planificación en el ámbito público*. Madrid, España: Instituto Nacional de Administración Pública.

Fuentealba, G. (1990). "La sociedad indígena en las primeras décadas de la República: Continuidades coloniales y cambios republicanos". En: Enrique Ayala Mora, Editor: *Época republicana II. Volumen 8. Nueva Historia del Ecuador*, Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.

Garcés, A. (2006). *Relaciones de género en la Amazonía ecuatoriana: estudios de caso en comunidades indígenas Achuar, Shuar y Kichua*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Gibbs, P. (2014). Encuentro con la diferencia: interculturalidad y teología contextual. *Spiritus*, 55 (214), pp. 93-109.

Gnerre, M. (1985). "Del indigenismo a las organizaciones indígenas. Introducción". En: *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Guamán, J. (2006). *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador* (Vol. 72). Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Guerrero, A. (2000 A). El levantamiento indígena nacional de 1994: discurso y representación política, Ecuador. *Boletín americanista*, *50*, 123-142. Obtenido de: http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2936845.pdf

Guerrero, A. (2000). Estudio introductorio. El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. En A. Guerrero (Ed.), *Etnicidades*. (pp.9-60). Quito, Ecuador: FLACSO

Guerrero, P. (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Guerrero, F. (2005). Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001. *Documentos de Proyectos, Santiago de Chile, CEPAL, BID*.

Hernández, I., y Calcagno, S. (2003). Los pueblos indígenas y la Sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción. *Santiago de Chile, CEPAL*.

Herrera, F. y López, L. compiladores (2013). *Ciencia, compromiso y cambio social ORLANDO FALS BORDA, Antología*. Buenos Aires: Editorial el Colectivo, Ediciones Lanzas y Letras.

Hidalgo, J. (2006). Cosmovisión y participación política de los indígenas en el Ecuador. En A.A. V.V., *Cidade, campo e turismo* (pp. 263-280). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (48), 25-40.

Hocquenghem, A. M.; Kaulicke, P.; Idrovo, J.; Gomis, D. (1993). "Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuatorianas. Una zona de transición entre el 1500 a.C. y 600 d.C". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Núm. 22 (2). Obtenido de: http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4722037.pdf

Hocquenghem, A. M.; Rostworowski, M.; Cordy-Collins. A. (1999). *Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz.* Lima, Perú: Fundación Telefónica del Perú.

Houtart, F. (2010). "La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del sumak kawsay". En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, autor corporativo. *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito, Ecuador: SENPLADES – Colección Memorias, No. 1, pp. 91-97.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), (2001). Censo 2001. Obtenido de: http://www.inec.gob.ec/estadisticas/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=176&lang=es

Jara, C. (2012). Los campesinos y el cambio de la "madre" productiva. Quito, Ecuador: SENPLADES

Jara, C (2013 B). Estrategia Nacional para el Buen Vivir. Quito, Ecuador: SENPLADES.

Jordan, F. (2003). Reforma Agraria en Ecuador, *Seminario Internacional Resultados y perspectivas de las reformas agrarias y los movimientos indígenas y campesinos en América Latina.* Simposio, La Paz, Bolivia.

Juncosa, J. (2012). "'Una raza ya hiposexuada'. Raza, sexualidad y clasificación social en *Los indígenas de altura del Ecuador*". En: Víctor Hugo Torres (ed.), *Miradas alternativas desde la diferencia y las subalternidades*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Juncosa, J. (Ed.) (2013). *Historia de las literaturas del Ecuador. Literaturas indígenas*. Estudios. Tomo IX.

Korsbaek, L. (2009). Los peligros de la comunidad indígena y sus defensas. *Ra Ximhai*, *5*(3), 373-385.

Lajo, J. (2006). *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de sabiduría.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Lalander, R., y Gustafsson, M. T. (2008). Movimiento indígena y liderazgo político local en la Sierra ecuatoriana: ¿Actores políticos o pro-ceso social? *Provincia*, (19), 57-90. Obtenido de: http://ecotropicos.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/provincia/pnum19/articulo3.pdf

Lalander, R., y Ospina Peralta, P. (2012). Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador. *Cuestiones políticas*, *28*(48), 13-50. Obtenido de: http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:556914/FULLTEXT01.pdf

Lanjouw, P. (1995). Ecuador: pobreza rural. Obtenido de: http://repositorio.bce.ec/bitstream/32000/131/1/27-01Hentschel%20y%20Lanjouw.PDF

Larrea, F. (1998). Políticas agrarias y economías campesinas en el Ecuador. Quito: Red Interamericana de Agriculturas y Democracia, inédito. Obtenido de: http://www.members.tripod.com

Larrea, A., (2010). "El constitucionalismo posneoliberal y el sumak kawsay". En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, autor corporativo. *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito, Ecuador: SENPLADES – Colección Memorias, No. 1, pp. 15- 28.

Lefeber, L. (1998). Políticas agrícolas y desarrollo rural en el Ecuador: con referencia a Morris D. Whitaker (Evaluación de las Reformas a las Políticas Agrícolas en el Ecuador, Vol. 1 y 11, IDEA, 1996) (Debate agrario). Obtenido de: http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6019/1/RFLACSO-ED43-12-Lefeber.pdf

Lippi, R. (1998). *Una exploración arqueológica del Pichincha occidental. Museo Jacinto Jijón y Caamaño*. Quito, Ecuador: Pontificia Universidad Católica de Quito.

Llásag, R. (2012). Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el resurgir, sus avances y retrocesos. En B. de Sousa Santos (Ed.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador* (83-156). Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.

Macas, L. (2001). Diálogo de Culturas: Hacia el reconocimiento del otro. *Dialogue of cultures: Towards recognition of the other"], Revista Yachaikuna*, (2). Obtenido de: http://www.icci.org.ec/wp-content/uploads/2001/12/macas.pdf

Macas, L., y Lozano, A. (2000). Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador. *Boletín Rimay*, (19).

Macas, L. (2005). Discurso de posesión de la CONAIE. *Bulletin ICCI-Ary Rimay, VII*, *70*.

Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida. *Revista América Latina en movimiento* (452) Febrero 2010, pp. 14-16. Quito, Ecuador: alai.

Manosalvas, M. (2014). Buen vivir o sumak kawsay: En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. Íconos: *Revista de Ciencias Sociales*, (49), 101-121. Obtenido de: http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4738003.pdf

Manzanal, M. (Ed.). (2009). Territorio, poder e instituciones: Una perspectiva crítica sobre la producción del territorio. Buenos Aires, Argentina: CICCUS

Martínez, L., y Urriola, R. (1994). El impacto del ajuste en el agro ecuatoriano. *Debate Agrario*, *20*, 12.

Martínez, L. (1998). Comunidades y tierra en el Ecuador. *Ecuador debate*, *45*, 173-188.

Martínez, L. (1999 A). La nueva ruralidad en el Ecuador, *Iconos (8), pp. 12-19*

Martínez, L. (1999 B). Respuestas endógenas y alternativas de los campesinos frente al ajuste: el caso Ecuador. En V. Bretón, F. García y A. Roca (Eds.), *Los límites del desarrollo: Modelos rotos y modelos por construir en América Latina* y África (pp. 339-360). Barcelona, España: Icaria.

Martínez, L. (2002). *Economía Política de las comunidades indígenas.* Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Marzal, M. (1998), *Historia de la Antropología II: Antropología cultural*. Quito, Ediciones Abya Yala.

Mata, M. (2011). Comunicación Popular. *Revista Oficios Terrestres*, 26 (22), pp. 1-22. Obtenido de: http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/oficiosterrestres/article/viewFile/982/1031

Mato, D. (2008). No hay saber "universal", la colaboración intercultural e imprescindible". *Alteridades*, 18 (35), pp. 101-116. Obtenido de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172008000100008

Moraes, D. (2011). La cruzada de los medios en América Latina. *Seminario de Medios y transformaciones políticas en América Latina – ECI*. Buenos Aires, Argentina: Paidos

Morán, L. (2005). Religión y cultura. *Destacados*, (18), pp. 171-178.

Moreno, S. (1981). *Monografía Histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Ed. Consejo Pronvincial de Pichincha

Moreno Yánez, S. (1990) "La sociedad indígena y su articulación a la formación socioeconómica en la Audiencia de Quito". En: Enrique Ayala Mora, Editor: *Época colonial III*. *Volumen 5. Nueva Historia del Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.

Morris, P. y Pinto, J. (2004). *La Wiley guía para la gestión de proyectos.* New Jersey, EEUU: Wiley.

Moya, V. y Moreno, F. (1991). *La comunidad andina serrana y el desafío de la conservación de los recursos naturales*. Quito, Ecuador: COMUNIDEC Oden, H. (1997). *Managing coporate culture, innovation, and intrapreneurship.* Westport, EEUU: Quorum Books.

Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Nakata, M. (2014), *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas*. Ediciones Abya Yala, Quito.

Navarro, S. H. (2002). Saberes con rostro de mujer. Mujeres indígenas, conocimientos y derechos. *Revista de estudios de género*, *2*(15), 119-148. Obtenido de: DOI 148.202.18.157

Oberem, U. (1996). "El periodo incaico en el Ecuador". Enrique Ayala Mora, Editor: *Época aborigen II*. Volumen 2. Nueva Historia del Ecuador, Quito: Corporación Editora Nacional.

Oden, H. (1997). *Managing coporate culture, innovation, and intrapreneurship*. Westport, EEUU: Quorum Books.

Olvera J.; Mendoza, R.; Pérez, N.; de los Ríos, I. (2011). *Modelos para el desarrollo rural con enfoque territorial en México.* Puebla, México: Centro de Postgraduados de México.

Ospina, P. (2009). Nos vino un huracán político: la crisis de la CONAIE. En P. Opsina, O. Kaltmeier y C. Büschges (Eds.) *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (pp.123-147). Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld.

Ospina, P. (2010). *Corporativismo, Estado y Revolución Ciudadana.* Obtenido de: www.flacsoandes.org/web/1263401619.Corporativismp.pdf 2013-11-10

Pacari, N. (2005). El Movimiento Indígena y su expresión política (Análisis Histórico-Político). *La Tendencia*, (2), 46-53. Obtenido de: http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5081/1/RFLACSO-LT02-08-Pacari.pdf

Pérez, L. y Cardoso, R. (2014). Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma del desarrollo occidental. *Coatepec,* Año XIII, Número 26, enero-junio 2014, página s 49-66. Obtenido de: http://pprl.uaemex.mx/index.php/contribuciones/article/download/1487/1147

Phélan Mauricio y Alejandro Guillén (2012), *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS, Cuenca, 293 pp.

Prieto, M. (1978). Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas de Olmedo. Ecuador (1926-1948). Quito, Ecuador: PUCE.

Prieto, M. (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Editorial Abya Yala.

Qespi Manga, A. E. (1994): "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo". En: *Revista española de Antropología Americana*, 24, 155-189. Ed. Complutense, Madrid, 1994.

Quintero, R. (1983). "Introducción". En: Enrique Ayala Mora, Editor: *Época colonial III*. *Volumen 5. Nueva Historia del Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.

Ramírez, F. (2009). El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en el Ecuador: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País. En P. Opsina, O. Kaltmeier y C. Büschges (Eds.) *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (pp.65-95). Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld.

Ramón, G., (1995). Comunicación y toma de decisiones alrededor de la forestación en las comunidades campesinas (Ecuador). En Urrutia, (Ed.), (1995). *Formas de comunicación y toma de decisiones en comunidades indígenas.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Ranaboldo, C. y Fonte, M. (2007). Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural: Una Oportunidad para Territorios Rurales Pobres en América Latina. *Revista Opera*, (7), pp.9-32.

Rapiman, D. (2007). Saberes y conocimiento indígenas en la formación de profesores de educación intercultural*. Educar*, (29), p.223-239.

Salomon, F. (2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. *La economía política en la época de los incas.* Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Sánchez Parga, J. (1997). *Antropo-lógicas Andinas*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala,

Sánchez Parga, J. (2009). *Qué significa ser indígena para el indígena*. *Más allá de la comunidad y la lengua.* Quito, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana y AbyaYala.

Sánchez Parga, J. (2010*). El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Sastre, S. (2014). Desarrollo de capacidades para el liderazgo en proyectos de desarrollo rural. Aplicación a comunidades aymaras. Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, España.

Secretaria Nacional De Planificación y Desarrollo. (2013). Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017: Todo el mundo mejor. Obtenido de: http://www.buenvivir.gob.ec/documents/10157/96c82f1c-5dd8-4a60-8283-d95d9ed24f0e

Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador-(SIISE 2005) Obtenido de: http://www. siise. gov. ec/fichai/pobr9wdx. htm

Soriano, S. (2011). Democracia y exclusión: Una propuesta desde el movimiento indígena ecuatoriano. *Nómadas,* (43), pp. 45-60.

Soto, D. (2006). La identidad cultural y el desarrollo territorial rural, una aproximación desde Colombia. *Territorios con Identidad Cultural.* Obtenido de: http://www.fidamerica.org/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_312.pdf

Tamba, F. (1993). "Las luchas de las comunidades indígenas de la zona de Olmedo". En: *Pichincha Runacunapac Riccharimui. Historia de la organización indígena en Pichincha*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Tapia, L. (2001). Una geopolítica de la complementariedad. En I. Farah H. y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien, ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 95-115). La Paz, Bolivia: Editorial CIDES-UMSA.

Tatzo, A. y Rodríguez G. (2010): *La visión cósmica de los Andes.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Torres, A. (2004). El espejismo de la igualación: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa Otavalo. *FLACSO.* Obtenido de: http://www.flacso.org.ec/docs/at_espejismo.pdf

Túquerres, B. y Trávez L. (2012). La experiencia comunitaria de la cultura andina y el aprendizaje colaborativo. Estudio de caso en la Escuela Ati Pillahuasu comunidad Panecillo, parroquia San José de Quichinche (tesis de pregrado). Universidad Politécnica Salesiana. Sede Quito, Ecuador.

Ulcuango, N. et al, (1993). "Antecedentes a la organización indígena en la provincia". En: *Pichincha Runacunapac Riccharimui. Historia de la organización indígena en Pichincha*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Unda, R. y Muñoz. G. (2011). La condición juvenil indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual. *Última Década,* 9(34), pp. 33-50.

Urrutia, J. (Ed) (1995). *Formas de comunicación y toma de decisiones en comunidades indígenas.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Walsh, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. *Polis. Revista Latinoamericana*, (4). Obtenido de: http://polis.revues.org/7138

Walsh, C., Schiwy, F., & Castro-Gómez, S. (Eds.). (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Weismantel, M. J. (1994). *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos* (Vol. 4). Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Yánez del Pozo, J. (1988). *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcanchic*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Zuidema, R. (1989). *Reyes y guerreros.* Lima, Perú: FOMCIENCIAS.

CAPÍTULO III. MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN Y SU EVOLUCIÓN EN EL TIEMPO

Índice del Capítulo III

CAPITULO III. MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN Y SU EVOLUCIÓN EN EL TIEMPO 194

1. INTRODUCCIÓN 196

2. EVOLUCIÓN DEL MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN EN EL ÁMBITO DE LA PLANIFICACIÓN Y COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 197

2.1. Hacia un desarrollo planificado en un contexto posmoderno 199

2.2. El desarrollo como aprendizaje social 202

2.3. La planificación desde el conocimiento/acción 206

2.4. Planificación de abajo-arriba en la posmodernidad para proyectos de desarrollo rural: Componentes del modelo Working With People y su adaptación al mundo andino..... 210

2.5. La construcción del conocimiento colectivo en la dinámica: conocimiento ancestral - comunicación social - acción comunitaria – conocimiento e innovación..... 214

2.5.1. La comunicación para la construcción del conocimiento colectivo..... 214

2.5.2. La comunicación para la práctica del aprendizaje social colectivo y la formación de la opinión pública..... 216

2.5.3. La comunicación para el consenso comunitario en el aprendizaje social 219

3. HACIA LA ORTOPRAXIS DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN EN EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 220

3.1. En búsqueda de respuestas: ¿desarrollo como comunicación? 221

3.2. La comunicación como desarrollo: ¿una misma finalidad? 223

3.3. Cuando la población decide 224

4. APROXIMACIÓN A LA EVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN DESDE TEORÍAS LATINOAMÉRICAS DEL CAMBIO 226

4.1. Desde la teoría de la acción 226

4.2. Desde la perspectiva de la pedagogía crítica 232

5. EL MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN Y EL CARISMA SALESIANO 236

5.1. Características del carisma salesiano 236

5.2. El *activismo carismático* como negación de la planificación 238

5.3. Lectura crítica del carisma como práctica del modelo conocimiento/acción 240

5.4. Don Bosco. Historia y Carisma 243

6. CONCLUSIONES 247

7. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO III 250

1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo I se revisaron las relaciones entre comunicación y desarrollo dadas en función de la consecución del progreso universal tal como fue planteado desde una visión de bienes y servicios ilimitados y de fácil consecución si se cumplían las metas del desarrollo propuestas por el Punto Cuarto. Los medios de comunicación social de la segunda mitad del siglo XX, eran las herramientas para difundir, convencer e informar sobre esa meta universal. *Comunicación, mensaje, proyecto de desarrollo, participación de la población* terminaron siendo conceptos con diferente resonancia, según se vieran como medios para mejorar los índices socioeconómicos del modelo de vida propuesto por el *statu quo,* o, se consideraran un camino para conseguir el cambio hacia una nueva sociedad: equitativa, de dignidad y convivencia pacífica y plural, creativa innovadora que respetase el entorno natural y lo protegiese como casa de futuras generaciones.

En el capítulo II se expuso cómo los Pueblos Indígenas actúan desde su identidad y estilo de vida con objetivos de desarrollo compartidos por muchas otras colectividades desde diferentes latitudes del mundo. Esas cosmovisiones entran en la diversidad y multirrelacionalidad que se produce en el ámbito de la comunicación-desarrollo como herramienta de cambio y transformación de la realidad no querida. Los Pueblos Indígenas de la Sierra Ecuatoriana proponen este segundo camino como un proceso sistémico de opciones múltiples que construye el Sumak Kawsay.

En el campo de la ingeniería se constata la inconsistencia de un modelo de planificación que direcciona acciones ortodoxas para responder a la lógica de los conceptos de las cosas y los fines, comenzando de lo considerado más importante y lógicamente prioritario hacia las acciones definidas como secuenciales. Este capítulo III centra su exposición en la propuesta que ha revolucionado la **planificación en el ámbito público**, y especialmente el concepto y formulación del proyecto de desarrollo. Para ello, se siguen las ideas y pensamientos sobre conocimiento/acción que el Profesor Friedmann pone a consideración en el campo de la planificación y que el equipo de Gesplan de la Universidad Politécnica de Madrid, liderado por Adolfo Cazorla Montero desarrolla bajo el sugestivo nombre de *Trabajando con la gente* – Working With People (WWP) (Cazorla et al., 2013). El **aprendizaje social** para transformar la realidad desde el conocimiento/acción está presente, de una u otra forma, en toda descripción que se hace de la integración del conocimiento/acción. En este capítulo también se recogen aportes de autores que reflexionan sobre la planificación para el cambio de situaciones dadas y no queridas hacia nuevas situaciones que se construyen en el proceso no euclidiano del conocimiento/acción. En este capítulo III se analiza la dinámica propia del cambio desde el conocimiento/acción**;** la fuerza para el cambio está en la población que participa, se moviliza y motiva como una aplicación del modelo WWP**.**

Se dedica una parte de este capítulo para presentar cómo en otras áreas del conocimiento se aplica el conocimiento/acción; se pone especial interés en el funcionamiento de "*la teoría de la acción*" en contextos culturales andinos marcados por la comunicación social como ámbito que interrelaciona a los pobladores del territorio y socializa el conocimiento adquirido por los actores que participan en el aprendizaje social; también se expone el pensamiento de la Pedagogía Crítica que desde el conocimiento/acción pasa del *aprender-haciendo* al *aprender a*

aprender. El aprendizaje social no se entiende sino desde una opción de vida, en este texto se presenta *el carisma salesiano* como opción desde la que se aplica el método del aprendizaje social para mejorar la vida de los pobres.

Los criterios aportados por el modelo conocimiento/acción se adaptan a contextos diversos, enriqueciendo la práctica del desarrollo desde enfoques metodológicos distintos pero conceptualmente similares. Como ya se ha señalado, esta investigación se ubica en el campo del desarrollo endógeno de los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana y en la fuerza transformadora que sus gentes dan a la comunicación radiofónica. De ahí que en este capítulo III se presenten los temas centrales que definen el conocimiento/acción y que su lectura conceptual se haga con enfoque comunicacional, es decir sean considerados como elementos teóricos para la elaboración del mensaje de la comunicación social.

2. EVOLUCIÓN DEL MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN EN EL ÁMBITO DE LA PLANIFICACIÓN Y COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO

El occidente cristiano a partir del siglo XIX realiza una lectura descontextualizada del mandato bíblico *dominad la tierra*. Nace el *hombre acción* y con él la naturaleza pasa a ser objeto de uso y disfrute total y sin límites. En el último tercio del siglo XIX se crean las Escuelas de Ingeniería en Europa siguiendo unas el modelo francés y otras el anglosajón. En el frontispicio de una de estas Escuelas (la Escuela Técnica Superior de Ingenieros de Montes de la Universidad Politécnica de Madrid) reza así: **"Saber es Hacer".**

Este *hombre acción* en los tiempos modernos se centra en la búsqueda de la felicidad a través de la aplicación de una rigurosa racionalidad en donde lo que no es *acción* no cuenta, no es científico, no cuenta como conocimiento. La creencia en los tiempos modernos de que el hombre sólo puede conocer lo que hace, da lugar a una identificación de *acción* como *productividad*; con esta lógica surge el concepto de *trabajo improductivo* como algo negativo (Cazorla, et al., 2013). Llano, citado por Cazorla (2013), constata en 1988 que este punto de vista de la acción humana causó numerosos conflictos dando lugar a un profundo malestar que responde a las diferencias entre las expectativas y los logros (Llano, 1988).

Con esta teoría del conocimiento, la planificación se concibe como ingeniería y su propósito es la anticipación proyectiva de la acción humana. Por lo tanto, es la técnica la que produce el proyecto moderno. John Friedmann afrontó desde el ámbito público este modelo cientista y tecnócrata que fortalece el poder político con una planificación de arriba-abajo (Friedmann, 2001).

La búsqueda de Friedmann le llevó a un enfoque renovado de la planificación: la planificación deja de ser rígida y de responder únicamente a criterios objetivos de la ingeniería para incorporar lo impredecible que genera la acción humana en sociedades democráticas. La planificación ya no define el proyecto fijo con metas cuantitativas, sino que se convierte en una direccionalidad del proceso de desarrollo entendido como una acción humana que persigue objetivos (Trueba et al., 1995).

Las acciones emprendidas para planificar bajo los criterios del Desarrollo Humano fueron múltiples y diversas en las décadas de los ochenta y los noventa. De la experiencia adquirida se fue construyendo un conocimiento acumulado que facilitó entender el desarrollo como un proceso de dignidad humana, tanto en tiempos de recursos para hacer obras como en momentos de crisis económica y desempleo. Proceso en el que se unen conocimiento científico y acción organizada (Friedmann, 2001).

La nueva teoría de la planificación en la postmodernidad se basa en la misma acción práctica direccionada por el conocimiento: la planificación se define como una práctica profesional que busca específicamente conectar las formas de conocimiento con las formas de acción en el dominio público (Friedmann, 2001).

Para Cazorla (2013) con estos conceptos se construye el modelo no-euclidiano de planificación. Este modelo implica un proceso de reflexión permanente de la dinámica conocimiento/acción. La planificación es una metaciencia que se concibe como algo distinto de la ingeniería, y es más que la anticipación proyectiva que describe la razón técnica del proyecto moderno.

El nuevo enfoque no-euclidiano consiste principalmente en elaborar una reflexión sobre la práctica y sobre la acción, en donde se enfatizan procesos y tendencias que tienen que ver con nuevas situaciones, consecuencias y problemas generados por el desarrollo y su consolidación (Olvera, et al*.,* 2011). Esta planificación no-euclidiana genera una visión compartida de la realidad, queda abierta al diálogo y a las preguntas de los actores, asume riesgos como resultado del comportamiento humano, experimenta sobre la base de nuevas informaciones, incluye a la comunidad, genera procesos de empoderamiento para la toma de decisiones, y considera que la creación de nuevos conocimientos se realiza en equipo.

Cazorla (2013) menciona la importancia que otros investigadores dan a integrar factores externos que influyen en la planificación y gestión de proyectos (Morris y Pinto, 2004). La inclusión del conocimiento externo que cuestiona las acciones del proyecto es un aporte para mejorar (Auluck, 2002).

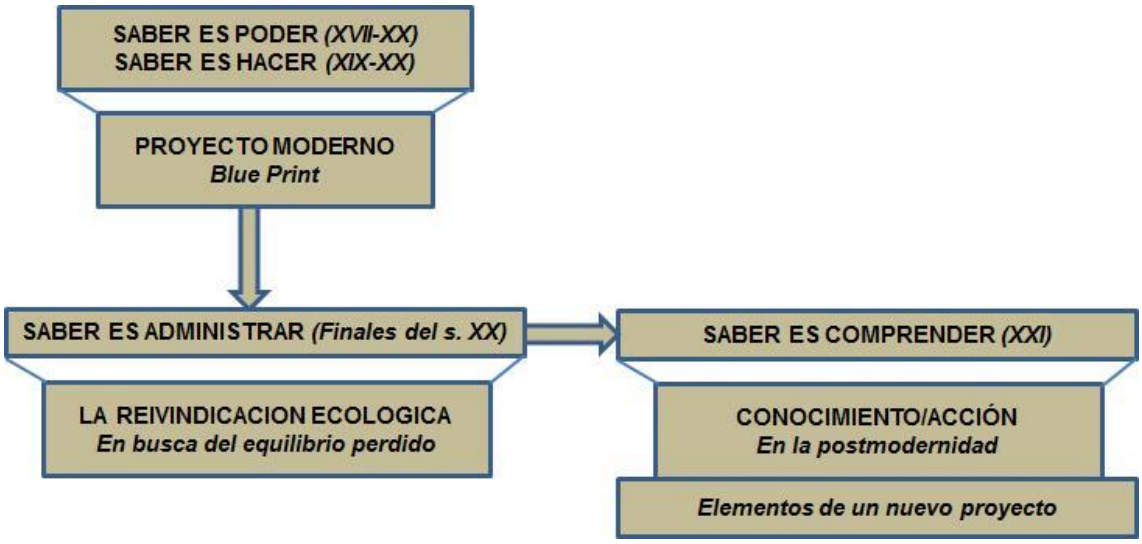
En este numeral 2 se presenta la evolución de la planificación desde el conocimiento/acción como modo de conocer la realidad que se quiere cambiar y hacerlo como **aprendizaje social** que involucra el protagonismo de la población afectada y su epistemología. La exposición sigue a John Friedmann en sus observaciones y aportes a la planificación como camino de la formulación de la acción anticipada con la incorporación de la voluntad y sentimientos de los pobladores.

Ya en el capítulo II se mencionó el reclamo de los Pueblos Indígenas de la Sierra Ecuatoriana para que el Estado planificara el desarrollo de sus territorios desde su cosmovisión y epistemología. **El método conocimiento/acción, como se presenta a continuación, responde a esta demanda social y a la orientación cultural y socio-política que el Movimiento Indígena hace del desarrollo como Sumak Kawsay y se gestiona y socializa desde los medios de comunicación social indigenista.**

2.1. Hacia un desarrollo planificado en un contexto posmoderno

La planificación, se ha considerado como una herramienta que facilita el llevar el conocimiento (saber) a la acción. En un intento de viabilizar sintéticamente *el saber* para la evolución y desarrollo de la sociedad, ha ido creando diversos modelos de intervención que respondían a la concepción que en un determinado momento de la historia se tenía del mismo *saber*. Cazorla (2004) recorre este proceso desde el <saber es saber> vigente hasta el siglo XVII, al <saber es comprender> que se plantea como un reto en el siglo XXI. Antes se veía el <saber es poder> de la Ilustración y posteriormente, en el siglo XIX, el <saber es hacer> con la creación de las ingenierías que consagraban el discutible principio de que es más relevante el saber que se *aplica* al cambio de la realidad, creando artefactos.

Figura III-1: Del saber es poder al saber es conocimiento/acción



Fuente: Víctor De Nicolás (2015). Universidad Politécnica de Madrid.

Estos enfoques siempre permanecen en todas las etapas pero dejan su relevancia que es ocupada por otro modo de ver la realidad. Seria después de la Segunda Guerra Mundial cuando aflora el <saber es tener> de la mano del capitalismo de la postguerra que entra en crisis conceptual en el Mayo del 68 al cuestionarse el modelo de crecimiento imperante que estaba deteriorando el *solar* mundial con unas prácticas depredadoras. Esta crítica al sistema da pie a otro enfoque <saber es administrar> del neoliberalismo pero con un matiz de conservación y respeto a la naturaleza del pasado fin de siglo. Este cambio responde al nuevo escenario de conocimiento que nace con las tecnologías de la información. Como muchos otros conocimientos también la planificación busca nuevas razones que orienten su actuar en el nuevo contexto del **<saber es comprender>** mediatizado por la comunicación.

Siguiendo a uno de los planificadores de mayor relevancia mundial podríamos afirmar que la planificación surge "como práctica diferenciada, con énfasis, en la razón técnica y la racionalidad social" (Friedmann, 2001, p. 47). Sin embargo, el fracaso de esa racionalidad social aparece en la primera confrontación entre intereses de pocos con los de muchos o los de grupos sociales entre sí. El desarrollo es visto como bien de todos y queda en manos de los políticos la tarea de planificar los medios para que este bien llegue a todos; la realidad es

analizada en el campo de la política y la planificación diseña las acciones en cadena lógica, comenzando desde las acciones consideradas más importantes para conseguir el fin del desarrollo; el resultado sería un proyecto determinado que apuntaba a los fines definidos previamente sin incorporar las nuevas realidades que surgían de su aplicación.

La planificación para el desarrollo en mano de los políticos se convirtió, sin embargo, en campo de conflicto de intereses; la racionalidad social dejó de ser objetiva, "los criterios respectivos para determinar lo que era racional eran diametralmente opuestos" (Friedmann, 2001, p. 47). Los resultados no logran flexibilidad y pronto dejan de responder a las demandas variables y contradictorias de la población.

Para Cazorla (2004) "la planificación se presenta […] como un instrumento mediante el cual, a partir del conocimiento adquirido del contexto cultural en el que se encuentra la sociedad, se plantean modos de acción que inciden sobre la sociedad transformándola" (p. 28). Es un conocimiento que direcciona la acción, pero ¿qué criterios tiene ese conocimiento? ¿Qué acción es la que se planifica? El conocimiento matemático planificado desde los criterios de las ingenierías no logra crear consensos de intereses, su linealidad euclidiana no responde a las demandas variables y contradictorias de la población, su resultado pudiera denominarse *planificación planificada* como critica Midgley (2014) a las normativas estatizantes en la planificación:

> La planificación socioeconómica planificada, la redistribución del crecimiento y las necesidades básicas reflejan una perspectiva estatista del carácter normativo que sostiene que el desarrollo social se puede implementar con mayor eficacia a través de los gobiernos. Sin embargo, esta hipótesis no fue compartida por todos. (p. 49).

Es conocido que el principal error del proyecto moderno fue considerar el progreso como indefinido y afirmar la planificación de arriba-abajo sin contar con la opinión y demandas de la población afectada (Spaemann, 2004). Frente a esta crisis, las nuevas formas de planificación tratan de conectar el pensamiento con la acción buscando otros caminos más realistas. Algunos autores han argumentado que dentro del concepto de la acción se puede encontrar la explicación para el fracaso del modelo modernista y la planificación cientificista (Llano, 1988). Friedmann (2001) desarrolla su explicación sobre el resultado de la acción, especialmente burocrática, que responde a una planificación que se fundamenta en un conocimiento parcial y descontextualizado, conocimiento socialmente hablando irresponsable, de los efectos y desequilibrios internos y externos como es el caso de "la lucha contra los graves problemas sociales que la industrialización había causado (Friedmann, 2001, p. 47). En este mismo tono habla Midgley (2014) del desarrollo distorsionado:

> En un artículo muy citado, Seers (1969) explica cómo el impresionante crecimiento económico experimentado por muchos países en desarrollo a partir de la Segunda Guerra Mundial no fue acompañado de una disminución efectiva de la pobreza. Por consiguiente, la planificación del desarrollo debería tratar de solucionar el problema de lo que también se ha llamado desarrollo *distorsionado, desigual o desequilibrado*. (p.42)

Roto el mito cientificista de la planificación como camino seguro de desarrollo de los pueblos, toca construir la planificación que se formule con el conocimiento de la comprensión de los procesos sociales y sus contradicciones caóticas encontrando en procesos de aprendizaje la relación causal de los hechos para producir un nuevo conocimiento adquirido como *opinión pública*, que moviliza voluntades hacia acciones "que pretenden sustituir un estado de cosas poco satisfactorio por otro más satisfactorio" (Cazorla, et al., 2004, p. 31). Solo así será posible responder al desarrollo como "a un proceso de cambio, crecimiento, progreso o evolución. El concepto Desarrollo, originalmente se identificaba con crecimiento e industrialización. Esta definición se ha ido ampliando para hacer referencia a un proceso multifacético que comprende las dimensiones sociales, culturales, de género, políticas y ambientales, así como la dimensión económica" (Midgley, 2014, p. 20).

El desarrollo planificado requiere otra forma de entender el *saber* y qué *saber* es relevante para lograr la concertación en la sociedad. La propuesta de entender el *saber* como *comprender* abre un nuevo escenario para relacionar el conocimiento y la acción en un contexto global donde la *comunicación es el vínculo social relacional* para producir consensos que logren el desarrollo en la medida que se construye una nueva cultura.

El *desarrollo planificado* se autocalifica como *"*una visión de la ciencia al servicio de la humanidad" (Friedmann, 2001, p. 47), pero como se ha visto esa visión de la ciencia ha sido rechazada desde la misma academia y con carácter combativo desde los movimientos populares, como es el caso de Orlando Fals Borda (Herrera y López, 2013); los pueblos indígenas han denunciado este supuesto, como se ha recogido en el capítulo II. En todos estos procesos, denominados, al principio, *subversivos* y después alternativos, se pone el énfasis en el entorno y en el ser humano como referencia del desarrollo, de su satisfacción de vivir, de lo que se diría de su felicidad.

El desarrollo tiene su razón de ser en resultados de *servicio a la humanidad* lo que se logra con acciones que transforman la realidad, pero esa transformación tiene una direccionalidad, es la sospecha que Cazorla (2004) tiene del saber que construye paradigmas (tener, administrar, comprender-compartir). El desarrollo resultante del conocimiento/acción como dinámica que engloba la diversidad de la realidad y sus procesos contradictorios para lograr ser transformador, requiere que las utopías y paradigmas creados motiven y arrastren la voluntad y la acción de la población. No se llega al desarrollo sin respuestas consensuadas en *relacionamientos sustentables* entre los diversos grupos sociales y de estos con la naturaleza. El *<saber es comprender>* en esta posmodernidad tiene la capacidad de movilizar la población pues establece modelos de aprendizaje (construcción del conocimiento) a partir de la interrelación: la comunicación desde esta perspectiva adquiere un papel importante para cambiar una realidad mediante la acción.

Figura III- 2: Planificar en la postmodernidad es comprender

Fuente: Elaboración propia.

2.2. El desarrollo como aprendizaje social

Tradicionalmente en la planificación moderna, el Estado asume el papel protagonista tanto del pensamiento como de la acción sin que medie un proceso de comunicación con la población (Cazorla et al., 2004). Esta insatisfacción impulsó a Friedmann (2001) a investigar alternativas basadas en la experiencia social que apuntaran a transformar la sociedad con cambios graduados acordes con la concepción de vida de la población local (Cazorla et al., 2004). Frente a esta crisis de la modernidad, las nuevas formas de planificación trataban de conectar el pensamiento con la acción como se ha expuesto más arriba.

Los autores centraron su atención en la movilidad de la realidad a cambiar y en la ineficiencia de largos procesos de diagnósticos para una descripción "correcta, completa y objetiva de los hechos" (Herrera y López, 2013, p. 222) que llevaba a los planificadores a formular conceptos estables o permanentes pero que respondían a una realidad que ya había cambiado al momento de actuar; la separación entre el conocimiento de la realidad adquirido y la acción correcta a realizarse ya no tenía coherencia; era necesario buscar soluciones que permitiesen aproximarse mejor a la realidad de manera que incorporasen al conocimiento su propia dinámica para entenderla y poder incidir en su cambio de dirección para ponerla al servicio de las mayorías. La participación, como la lógica de la acción colectiva (Cernea, 1985), se incorpora a la planificación del proyecto como camino correcto que requiere de condiciones específicas para que la gente actúe en el mismo proyecto (Cazorla, et al., 2004). La condición necesaria para la participación de la población es la flexibilidad de la planificación, esta flexibilidad en la planificación asegura la vinculación conocimiento/acción a manera de la construcción de un mosaico donde la ciencia construye el marco referencial que va tomando vida y cambiando en la medida que la población actúa definiendo intereses e incorporando conocimientos para incidir sobre la realidad.

En ese proceso se da la interrelación entre los conocimientos del mundo externo y los conocimientos ancestrales de la población, entre los actores institucionales y la población afectada, en esta interrelación se construye conocimiento que se aplica en la siguiente acción del proyecto, el resultado es **el aprendizaje social como método de planificación** (Friedmann, 2001). El desarrollo se construye desde el aprendizaje social con la suma de acciones intencionadas y acordadas con la población, fruto de la integración conocimiento/acción donde "la práctica y el aprendizaje están construidos como procesos correlativos, de forma que uno implica al otro" (Friedmann, 2001, p. 198). El aprendizaje social no es una teoría de la realidad para conocerla ni una teoría de la ortopraxis para transformarla. No descarta el conocimiento de la realidad que el sujeto haya adquirido anteriormente y que por supuesto refleja su posición ideológica y de clase a más de la educación formal recibida, tampoco es una lectura experimental de la realidad desde la experiencia objetiva/subjetiva del protagonista, el **aprendizaje social** es un *proceso metodológico* donde el conocimiento de la realidad y la experiencia de la práctica se influyen mutuamente, pero no en forma caótica sino desde la acción que va surgiendo en el camino del desarrollo y que a su vez marca una nueva orientación de los objetivos de la planificación en el cambio de la realidad conocida, y ese conocimiento está validado por la práctica de cambiar la realidad (Friedmann, 2001). Esa influencia, los investigadores del grupo GESPLAN de la Universidad Politécnica de Madrid la describen como *aprendizaje mutuo*:

> […] la principal tarea de la planificación es lo que llama aprendizaje mutuo por encima de la elaboración de planes previos a las acciones. Este aprendizaje mutuo no se puede lograr de una manera pasiva, sino que es necesaria una actividad constante de acercamiento entre la población, para que se den las "transacciones" de conocimiento y se produzca dicho aprendizaje mutuo. (Cazorla, et al., 2004, p. 72)

Planteado el aprendizaje social como respuesta a la crítica de la planificación como anticipación proyectiva que describe la razón técnica del proyecto moderno y como tal ciencia de un modelo de ingeniería euclidiana, pudiera entenderse el aprendizaje social como un aporte metodológico y correctivo al sistema de planificación desde el conocimiento racional "para mejorar los efectos de la racionalidad del mercado" (Friedmann, 2001, p. 54). El aprendizaje social no es una metodología correctiva; en la práctica el proceso de desarrollo desde el aprendizaje social implica la reflexión permanente de la dinámica conocimiento/acción que supone un modelo no-euclidiano de planificación (Cazorla et ál., 2013). Lo evidente, la demanda y reclamo de los pueblos marginados es por un nuevo modelo de desarrollo, al que se ha llamado Desarrollo Humano; lo técnico y académico es la planificación del cambio exigido; la propuesta de Cazorla (2004) y otros es entender el desarrollo humano como un continuo aprendizaje social que integra conocimiento/acción.

En el capítulo II se presentaron algunas características de los Pueblos Indígenas Kichwas de la Sierra Ecuatoriana; desde su visión del Sumak Kawsay puede entenderse el aprendizaje social como una práctica de vida que construye el presente en base a las acciones del pasado, logrando un nuevo saber que *re-nueva* la siguiente acción que a su vez será fundamento en un nuevo ciclo de la espiral del tiempo y el espacio.

Compromiso y cambio social como plantea Orlando Fals Borda (Herrera y López, 2013) adquieren dimensión científica en el **aprendizaje social.** Las tesis revolucionarias latinoamericanas de los 70 y las demandas antisistema de sus pueblos indígenas, en los 90, pueden procesarse en un paradigma de desarrollo humano que se construye desde el aprendizaje social "que empieza y termina en la acción, es decir, con una actividad intencionada" (Friedmann, 2001, p. 198). En este accionar complejo y dependiente del tiempo y de los resultados de la misma acción se produce el cambio de la realidad como práctica social lograda desde el aprendizaje social. Tanto Friedmann (2001) como Cazorla (2004) plantean la superación de las resistencias, que se producen por la contradicción de intereses de grupos de ciudadanos ante la acción en un territorio; Friedmann propone el camino de la estrategia política, lo que es entendible pues su análisis nace desde el Estado planificador.

> Dado que la acción tiene que vencer la resistencia […], exige una estrategia y una táctica que guiará al protagonista a través de la acción misma. Puesto que la resistencia se vence con éxito, el sujeto adquiere una información que puede conducirle a un conocimiento acumulativo. Sin embargo, cada nuevo ciclo de acción conduce a un nuevo comienzo (Friedmann, 2001, p. 199)

El aprendizaje social tiene el marco referencial de principios valores del modelo WWP. A continuación las cuatro características básicas del modelo WWP:

> *Es un modelo bidireccional:* Hay un intercambio de información permanente entre los planificadores y los distintos grupos meta afectados por la iniciativa de desarrollo. La doble dirección se da también entre los diferentes grupos afectados en el momento que la información aportada por uno de los grupos se incorpora al proceso general de formulación del proyecto de desarrollo, permitiendo a los demás grupos realizar aportaciones sobre la base de esta información.
>
> *La planificación se fundamenta en la acción:* Tan solo en la primera fase de formulación de la idea no se parte de un proceso activo, pero en las demás fases del ciclo del proyecto se parte siempre de una acción previa que genera conocimiento, y los nuevos conocimientos aportados en cada etapa permiten poner en marcha una nueva acción que inicialmente no estaba prevista.
>
> *Las personas afectadas se ven involucradas:* La población afectada por el proyecto participa activamente en la planificación, de forma que valida el conocimiento experimentado proporcionando un aprendizaje mutuo entre los expertos de la planificación y la población afectada.
>
> *Condiciona la aplicación de las políticas:* Las iniciativas de desarrollo dependen principalmente del resultado del proceso de aprendizaje. El proceso de aprendizaje condiciona la aplicación de las políticas de desarrollo rural. (Cazorla, et al., 2004, pp. 230-232)

El Sumak Kawsay de los pueblos indígenas y el Desarrollo Humano de la sociedad blanco-mestiza requieren de los **principios y valores del modelo WWP** y de la metodología del **aprendizaje social e intercultural** para lograr el desarrollo inclusivo donde se dan las

condiciones para la participación desde la diversidad y la pluriculturalidad. **La metodología del aprendizaje social en el camino de desarrollo crea las condiciones para el mutuo reconocimiento de intereses diversos y el ámbito social para la reducción de resistencias a la acción que cambia realidades sociopolíticas de marginalidad histórica.**

Si bien la base del cambio y el desarrollo es la acción que comienza y termina en acción que produce *saber* para una nueva acción, sin embargo la forma de resolver los conflictos que nacen de **la acción intencionada** no tiene el mismo enfoque valorativo en la sociedad blanco-mestiza que en la sociedad kichwa. Desde la cultura kichwa no se valora el éxito de la acción sino *la relacionalidad de la acción,* no prima la racionalidad técnica sino la relación creada. Para los pueblos kichwas andinos de la Sierra Ecuatoriana el desarrollo es aprendizaje social pero en forma progresiva donde el *<saber es incorporar, relacionar>,* por supuesto es comprender, pero no es suficiente comprender, se debe incorporar y crear la relación para que la sociedad kichwa avale la acción como Sumak Kawsay. La resistencia a la acción no se decide en *limpiar asperezas,* como propone Dunn (1971) citado por Adolfo Cazorla (Cazorla, et al., 2004, p. 71) sino en **construir consensos** que aseguran el relacionamiento. El aprendizaje social se abre a la pluriculturalidad y el proyecto del desarrollo se extiende desde lo local a lo global, nace lo *global* (Jara, 2013 B).

Investigar los procesos del relacionamiento desde la acción, y la construcción del saber desde la relación que crea el aprendizaje social lleva a un lugar común que es la comunidad, el territorio. Lo que los griegos cumplían en el ágora, el mundo andino lo hace en su *oralidad comunitaria,* procedimiento común para lograr consensos que afronten la resistencia a la acción que cambia la realidad conocida y arriesga por lo desconocido para conocerlo.

Los medios de comunicación social, especialmente la radio, han venido a ser el sustituto de la oralidad comunitaria como fuente de relacionamiento. Desde la cultura kichwa el desarrollo rural andino incorporó la comunicación social como nueva ágora donde se produce la *oralidad andina* y se integra el conocimiento/acción *como mensaje, opinión pública, noticia*, acción comunicacional. La evolución del conocimiento/acción afronta la planificación en la postmodernidad desde la comunicación. De la participación en la toma de decisiones en la planificación de los proyectos de desarrollo y la movilización social como herramienta de cambio (Friedmann, 2001), se está pasando a la **planificación del desarrollo desde la comunicación social** como señalan el brasileño De Souza Silva (2011) y la peruana Alfaro (1993) al estudiar la relación entre comunicación y el paradigma de la sociedad.

> Los seguidores del paradigma creen que la realidad es socialmente construida y transformada. Cultivan la metáfora del ágora como un espacio transdisciplinario, interinstitucional e intercultural de interacción para la negociación y construcción colectiva de propuestas para superar retos e influenciar aspectos del futuro que interesa a los actores que creen en el ágora como espacio democrático para construir una comunicación transformadora y una educación liberadora, para la vida y no para el desarrollo. Para los comunicadores y educadores—contextuales—que inciden en esta revolución, el contexto es su referencia más relevante, la interacción es su estrategia permanente y la ética es el garante de su compromiso con la sostenibilidad de todas

> las formas de vida, y con la construcción de comunidades felices con modos de vida sostenibles. (De Souza Silva, 2011, p. 57)

El proceso de aprendizaje social implica el uso de metodologías y estrategias de formación teórica-práctica, centradas en la investigación-acción y orientadas al diagnóstico, intervención y resolución de problemas de desarrollo del territorio, así como al de los sujetos que aprenden en la medida en que se involucra con sus valores, actitudes, experiencias y emociones. El desarrollo se convierte en un proceso de aprendizaje que parte de la experiencia/acción y de la reflexividad/conocimiento, generando explicaciones teóricas (nuevos conocimiento) y la propia experimentación de la teoría con nuevas acciones, generando en los actores del desarrollo competencias, capacidades y desempeños lo que consolida su identidad personal y cultural, así como su compromiso ético y político de ciudadano.

Figura III- 3: Características básicas del Aprendizaje Social

Fuente: Elaboración propia.

2.3. La planificación desde el conocimiento/acción

Más arriba se expuso la función de la planificación en el desarrollo y cómo esta disciplina ha logrado evolucionar hacia métodos que en algún momento parecían contrarios al mismo concepto de planificación como diseño racional de lo que se proponía a la población para su supuesta satisfacción. El aprendizaje social demostró que la satisfacción de la población no es fruto de la planificación racional sino de la planificación producto de la participación de los afectados y del conocimiento mutuo entre grupos de la población y técnicos de la planificación

del desarrollo. La acción analizada como lugar de encuentro entre técnicos y población, era otro concepto de acción. Hannah Arend (1981), en 1958 ya portaba con un nuevo concepto que abría caminos para romper la rigidez de la planificación moderna. Para Arendt la acción se considera como la facultad exclusiva del hombre, distinta del trabajo, que "define cómo las personas se relacionan directamente entre sí, estableciendo nuestras identidades, innovación y cómo lograr lo inesperado" (Cazorla, et al., 2013, p. 141).

Este ejercicio de planificar desde los intereses de la población y de cómo esos intereses, con frecuencia encontrados, cambian, confluyen, se bifurcan creando nuevas realidades ha permitido desarrollar modelos de planificación cuyo eje central es el conocimiento/acción que se construye progresivamente en la práctica del aprendizaje social. La planificación para el desarrollo no solo se ha planteado un nuevo enfoque desde los hechos sino también una nueva forma de conocerlos desde sus actores.

Sandoval lo dice poéticamente mirando la literatura:

> La literatura nos ha mostrado con exquisita eficacia cómo se puede comprender desde distintas visiones una misma situación. […]. En cualquier novela, la comprensión del sentido de una acción nos refiere inevitablemente a la carne, la pasión, los objetos y las historias, resultándonos imposible conectar con la experiencia de cualquiera de sus personajes, sin saber algo de sus guerras, sus amores y sus miedos. (Sandoval, 2002, p.4)

Las ciencias sociales han tardado en aprender esta *lección de pluralismo epistemológico* como dice Sandoval (2002, p.4). Muchos son los desarrollos teóricos sobre la relación entre conocimiento y realidad que, como ya se ha indicado, Friedmann (2001) lo mira como lo hace la literatura desde la acción intencionada que se planifica en base a la realidad del conocimiento/acción, es decir conectando el saber de los personajes con la visión del novelista, en este caso llamado planificador. Visto así el cambio, la comprensión de la disciplina de la planificación cambiaría pues lo planificado ya "no sería aquello que se le hace a la realidad, sino un proceso mediante el cual se construye la realidad" (Sandoval, 2002, p. 5).

> Con este enfoque, la nueva teoría de la planificación en la post-modernidad tiene sus raíces en la misma acción y en el conocimiento práctico: la planificación se define como una práctica profesional que busca específicamente conectar las formas de conocimiento con las formas de acción en el dominio público (Friedmann, 1993). Nos referimos así a un modelo no-euclidiano, que implica un proceso reflexivo en el conocimiento y la acción, y donde la planificación se concibe como algo distinto de la ingeniería. (Cazorla, et al., 2013, p. 141)

La planificación resultante del proceso de contactar diversos ejercicios de conocimiento/acción termina siendo una interpretación sistémica de la realidad a cambiar pues la suma de las acciones crean una nueva realidad que es más que la suma de ellas y produce un nuevo conocimiento e interpretación de la misma realidad pues el todo muestra novedades que no estaban en las partes. De ahí que la planificación no puede hacerse descontextualizada; cualquier acción y cambio por pequeño que sea debe ser pensado sistémicamente, como dice Jara (2013 A)

> El pensar de manera sistémica supone pasar de la percepción de las partes hacia el todo. Los sistemas definen totalidades articuladas o integradas cuyos elementos o propiedades no pueden reducirse a sus componentes pequeños. Sus dinámicas básicas o sistémicas son propiedades del todo, que ningún elemento aislado contiene por sí solo. El pensamiento sistémico siempre revela una mirada contextual. (p. 7)

Desde la política también se ha movido la planificación, el término de *planificación estratégica participativa* es común en los gobiernos locales de los territorios indígenas mencionados en el Capítulo II. Así lo considera el connotado político y catedrático ecuatoriano Álvaro Sáenz:

> La planificación estratégica participativa es un componente necesario para que exista un proceso de desarrollo más allá de las acciones puntuales y periodos electorales. A la vez permite una mirada a la compleja realidad cantonal con el aporte de problemas y propuestas de solución provenientes de la diversidad de actores locales. […] Planificar supone el desarrollo de una visión de futuro compartida, la apuesta por algunas líneas estratégicas de acción, la identificación y diseño de proyectos adecuados y la asignación de inversión para el desarrollo del plan. (Carpio, 2006, p. 296)

La planificación que asume el proceso conocimiento/acción, así como el aprendizaje social que lo direcciona, requieren contextualizar el proceso de desarrollo que se planifica. Ya se conoció en el capítulo II la demanda de los Pueblos Indígenas Kichwas de la Sierra Ecuatoriana por un desarrollo endógeno que conoce la realidad desde su epistemología. Planificar con participación de la población a partir del acervo común producto de la dinámica conocimiento/acción es relativamente lógico cuando el paradigma de desarrollo es común a planificadores y población, pero ¿es posible la planificación local cuando los paradigmas de los actores difieren, el aprendizaje social acerca, y el conocimiento/acción es común? De Souza da la base a la importancia de esta cuestión cuando define así el paradigma:

> Un paradigma es construido necesariamente a partir de una **visión de mundo** - concepción de realidad— que es la fuente de coherencia que articula un conjunto de **premisas** —verdades— que éste propone para explicar la naturaleza y dinámica de la realidad. Este conjunto de verdades se transforma en el lente cultural a través del cual individuos, familias, comunidades, grupos sociales, sociedades y civilizaciones interpretan la realidad y en ella actúan para transformarla. (De Souza Silva, 2011, p. 30)

Si bien para afrontar la cuestión los antropólogos apuestan por la interculturalidad, los pedagogos por la metodología, es tarea de los planificadores del desarrollo rural valorar el conocimiento/acción como puente de encuentro, por supuesto esto sin abandonar lo anterior. Tal como se ha descrito más arriba el conocimiento/acción es un proceso cognitivo que incorpora lo cambiante de la realidad, interpretando distintas informaciones sobre un mismo fenómeno, problema o tema, para lograr una síntesis en la que se logra que las contradicciones interactúan para lograr sinergias. Este "esfuerzo exige el uso de marcos interpretativos, porque estar informado no significa estar comprendiendo. Más importante, conocimiento no puede ser reducido apenas a comprensión; implica también aceptar las verdades que le son constitutivas" (De Souza Silva, 2011, p. 78). En el aprendizaje social este proceso requiere una previa contextualización. Cuando Cazorla (2004) se refiere al aprendizaje

social como un método que requiere sensibilidad social en los planificadores apunta a esta capacidad de contextualizarse culturalmente y desarrollar las competencias necesarias para interrelacionar con actores que tienen otra visión del mundo. De Souza Silva lo dice de otra manera: "Si uno comprende pero no acepta las verdades que llegan con la comprensión, lo comprendido se queda como información, porque sus verdades no inspirarán decisiones ni orientan acciones" (De Souza Silva, 2011, p. 79)

La planificación desde el conocimiento/acción es, pues, un proceso sistémico que en el mundo indígena andino se alimenta desde el relacionamiento donde se percibe y acepta nuevos vínculos entre relaciones, significados y prácticas de una realidad particular; así se logra el conocimiento/acción común, aun partiendo de diferentes epistemologías. "Planificar no implica conocer para controlar, como es el caso bajo el paradigma racionalista, sino comprender para transformar, como es el caso del paradigma constructivista emergente" (De Souza Silva, 2011, p. 63).

Llegado a este punto se considera importante anotar que este esfuerzo de la planificación del desarrollo para la transformación de la realidad, priorizando la acción como fuente del proceso cognitivo planificador, se ve reforzado desde "distintos enfoques teóricos de la psicosociología del conocimiento sobre el problema de cómo se significa el mundo a través de nuestras acciones y cómo se articulan estas prácticas de significación con el estatus ontológico del mundo social en el cual habitamos" (Sandoval, 2002, p. 6)

Figura III-4: Conocer y cambiar la realidad desde la acción

Fuente: Elaboración propia.

2.4. Planificación de abajo-arriba en la posmodernidad para proyectos de desarrollo rural: Componentes del modelo Working With People y su adaptación al mundo andino

Diferentes argumentaciones de este texto han hecho referencia a la necesidad de un cambio de paradigma del desarrollo como progreso indefinido; se ha acogido el sentir de los pueblos indígenas andinos por un Sumak Kawsay, un retorno del *pachakutic* andino para "una nueva era de la humanidad que exige nuevas formas de actuar y de pensar" (Cazorla, et al., 2013, p. 138). En el proyecto de desarrollo rural de los últimos años están presentes los ámbitos culturales, los valores y tendencias de la población del territorio y desde los organismos oficiales de planificación aparecen documentos y planificaciones de desarrollo local con una *nueva sensibilidad*. Esta nueva realidad es constatada por Cazorla, et al. (2013) quien al referirse al modelo Working With People (WWP) habla de "connotaciones de "posmodernismo" y sus cambios culturales e ideológicos en relación a las áreas rurales" (Cazorla, et al., 2013, p. 138).

Esta nueva sensibilidad rompe con la planificación de la racionalidad científica para pensar la realidad escuchando a los moradores afectados por la planificación. El modelo, que nace como un avance de las ciencias sociales y políticas para organizar la sociedad, cuestiona la dependencia que la planificación tiene del poder, y cómo los planificadores adquieren poder en los territorios donde actúan. El movimiento generado con esta nueva sensibilidad se recuerda como la *Generación del 68.* Cazorla, et al., (2013) menciona este movimiento como el comienzo de una nueva etapa de la planificación que definitivamente busca el cambio y no solo los reajustes económicos del poder:

> Herbert Marcuse como su precursor, que adquirió un alcance global (Hansen et al., 1990). Este movimiento, que llegó a convulsionar el mundo, llegó a los pasillos del poder, rompiendo la consolidación del proyecto moderno y mostrando un rechazo a la razón técnica. Aunque al final fue derrotado el movimiento, hizo desestabilizar el sistema de bienestar social, pero no ofreció rutas alternativas. Fue entonces cuando los pensadores, más positivos, vieron la solución en un nuevo estilo de planificación basada en el diálogo y la participación. Por lo tanto, el modelo de planificación racional euclidiana, como paradigma de la planificación científica que parecía haber triunfado en los principios de los años 60, y que dominó por más de un siglo, estaba en crisis mostrando el fracaso de la modernidad y el comienzo de una nueva etapa de la planificación en el post-modernismo. (Cazorla, et al., 2013, p. 134-135).

La reflexión de John Friedmann sobre su práctica en el ámbito público en el área de la planificación y de los resultados logrados en la población afectada, le llevó a descubrir que el desarrollo tiene coherencia y es tal cuando la población está presente desde el inicio, cuando el conocimiento del técnico es contrastado con la práctica de la población. A este proceso dialógico y no euclidiano lo denominó planificación con la dinámica de *abajo-arriba* (Friedmann, 2001). No es posible planificar desde la población y sus intereses si no se comprende su visión del mundo y se asumen sus intereses lo que termina siendo una opción social por la población. Friedmann no lo dice pero en la práctica su propuesta es una opción

política sin más teorías sociales que las que salgan como resultado de ese conocimiento/acción que se inicia desde la población.

Los pueblos indígenas andinos valoran la planificación de abajo-arriba, como la describe Friedmann (2001) y la propone el modelo WWP, pues es "algo más que un cambio de nivel en el que se toman las decisiones, se requiere la creación de nuevas estructuras organizacionales locales para lograr el control local sobre el proceso de desarrollo" (Cazorla, et al., 2013, p. 134-135), hay un cambio de dirección en la detentación del poder para viabilizar la confrontación de intereses en la ejecución de lo planificado para transformar la realidad. En los consecuentes debates, referentes al poder en el desarrollo local, surgen con fuerza el protagonismo de los moradores del territorio, más cuando tienen identidad cultural e historia ancestral de pueblos. Así se abre una nueva forma de entender el desarrollo a la que se denomina como *desarrollo endógeno* que define los intereses desde la población y sus valores.

La planificación de abajo-arriba en el desarrollo local andino es un proceso de construcción que incorpora lo interno al territorio y lo externo al mismo en una espiral de constante crecimiento en amplitud y profundidad donde la planificación va surgiendo de los logros y fracasos de la ejecución anterior, reflexionados y evaluados por la comunidad indígena como actor de su desarrollo. No solo es un cambio de dirección sino un cambio de actores como dice Jara (2013 B)

> No se puede construir un cambio estructural desde el mismo lugar, dentro de la misma clase o grupo social que crea y recrea un problema de la magnitud de la pobreza o la destrucción de nuestro entorno vital a nombre de un crecimiento sin límites. El modo de construir el Buen Vivir no es que sea totalmente desconocido por las ciencias sociales, sino porque ellas mismas, por regla general, han venido trabajando junto y para el *establishment*, afirmando al sistema. (p. 12)

Es necesario pensar el desarrollo rural, en la posmodernidad, desde adentro[37] de las comunidades rurales, y pensarlo de manera propositiva y culturalmente pertinente, planificando e impulsando cambios en medio de la complejidad de las distintas realidades territoriales. La ubicación del planificador que conecta el conocimiento y la acción desde la perspectiva de abajo no es para *subir* arriba, sino para cambiar el *arriba*; la planificación que tiene como su mayor fuente de valor a las personas logra un proyecto común que ha incorporado los valores técnicos con los valores del contexto donde se actúa (Cazorla, et al., 2013). El proyecto común construido desde abajo con las acciones de la población que se involucra, necesariamente incorpora valores de cambio, de transformación de la realidad, es el proyecto del desarrollo alternativo. El cambio propuesto no es independiente de las personas, en el modelo **Trabajando con la gente** (WWP) es el valor del comportamiento humano de los actores involucrados el que actúa sobre la técnica de la planificación, por ello "el proyecto de WWP requiere que los planificadores, además de ciertas habilidades técnicas y contextuales, tengan una sensibilidad social especial (Cazorla y De los Ríos, 2001) y estándares éticos sólidos" (Cazorla, et al., 2013, p. 145).

[37] De "adentrar": penetrar en el interior de una cosa o de un asunto

Esta nueva sensibilidad posmoderna, que en el equipo técnico tiene como base de opción humana el paradigma de una sociedad formada desde la solidaridad, se construye con principios y valores que identifican al proyecto para el desarrollo rural como una planificación con criterios de posmodernidad. Desde el Sumak Kawsay de los Pueblos Indígenas Kichwas de la Sierra Ecuatoriana se aporta a los principios y valores del WWP, con los valores de la participación comunitaria andina y del proyecto político del Movimiento Indígena:

a.- Desarrollo de la identidad cultural más allá de las tradiciones y folklor, y como capacidad de pensar y actuar de forma propia y original.

b.- El Sumak Kawsay como bienestar comunitario sostenible.

c.- La interculturalidad como afirmación de la identidad, diversidad e igualdad de los ciudadanos.

d.- El empoderamiento de la organización comunitaria como competencia para gestionar la transformación de una realidad insolidaria y excluyente, y planificar las acciones de cambio desde las bases de la organización.

e.- La globalidad como apertura al entorno nacional y del mundo, con capacidad de generar sinergias para nuevos proyectos.

f.- La economía popular y solidaria como praxis que actúa en el mercado de bienes y servicios con criterios de no acumulación ni de especulación.

g.- La transparencia y rendición de cuentas en todos los aspectos públicos y comunitarios que afecta a la calidad de vida de la población.

h.- La formación de la opinión comunitaria para orientar la dirección del desarrollo hacia la solidaridad, no hacia el consumo.

i.- Desarrollar competencias para la planificación participativa.

j.- Conectar conocimientos ancestrales con nuevos conocimientos para incorporar innovaciones al Sumak Kawsay.

Los ejes sobre los que se mueve la planificación de abajo-arriba con los valores de la posmodernidad son la *práctica social y la forma de vida* que se ve en la acción de desarrollo, en donde se actúa para mejorar la calidad de vida y cambiar determinada práctica social. En "Trabajando con la gente" (WWP) se insiste en los valores de las personas porque el riesgo en la planificación de abajo-arriba, con alta capacidad de la población afectada para la toma de decisiones, es que en situaciones de marginalidad, la dependencia tienda a reproducirse en la medida que se plantee el desarrollo únicamente como el logro de las denominadas necesidades sentidas. Estas son las poblaciones más afectadas por la *educación bancaria*, situación que el proyecto de desarrollo local debe considerar en la planificación de los factores externos que inciden en la comunidad local.

A los tres componentes que incluyen las áreas de las relaciones de la cultura occidental del "Trabajando con la gente" (WWP)," ético-social, técnico-empresarial y político-contextual, que

interactúan a través de procesos de aprendizaje social" (Cazorla, et al., 2013, p. 147). El proyecto del pueblo kichwa andino incorpora otra lógica que no elimina ni contradice a WWP sino que se superpone y que genera otros tres componentes:

A.- *Organización:* La organización comunitaria andina es instancia de cohesión social y política, su estructura se concreta en torno al carácter étnico, en la identidad cultura y en las densas relaciones de reciprocidad y complementariedad. Es el contrapoder que propone el Sumak Kawsay como modelo de desarrollo sustentable: ecológicamente armónico, económicamente eficiente y socialmente justo. La participación política de la organización indígena local busca dar sostenibilidad al proceso de desarrollo mediante la gobernabilidad y la participación comunitaria, crea estabilidad y asegura procesos de desarrollo de largo aliento. Conserva y desarrolla formas tradicionales de convivencia, organización social y ejercicio de la autoridad. Es la opción por *lo indígena* como protagonismo y representatividad en el contexto nacional.

B.- *Saber histórico y corporal:* El conocimiento/acción se sitúa en las prácticas de significación/construcción de la realidad social que se dan en un contexto, contexto que adquiere sentido desde un cúmulo de relaciones sedimentadas como forma de vida a lo largo del tiempo. La significación, o construcción psicosocial del sentido, tiene un trasfondo en el que se articulan saberes y expresiones corporales, como normas y tradiciones que hacen parte de una forma de vida y desde la que se conforma el sentido del conocimiento/acción situadas semiótica y materialmente en la complejidad del saber histórico y corporal. La interculturalidad es el componente definitorio en la planificación participativa cuando el proyecto se construye desde el conocimiento/acción, producto del aprendizaje social que necesita adentrarse en el componente cultural desde la significación de la acción y su situación psicosocial (Sandoval, 2002).

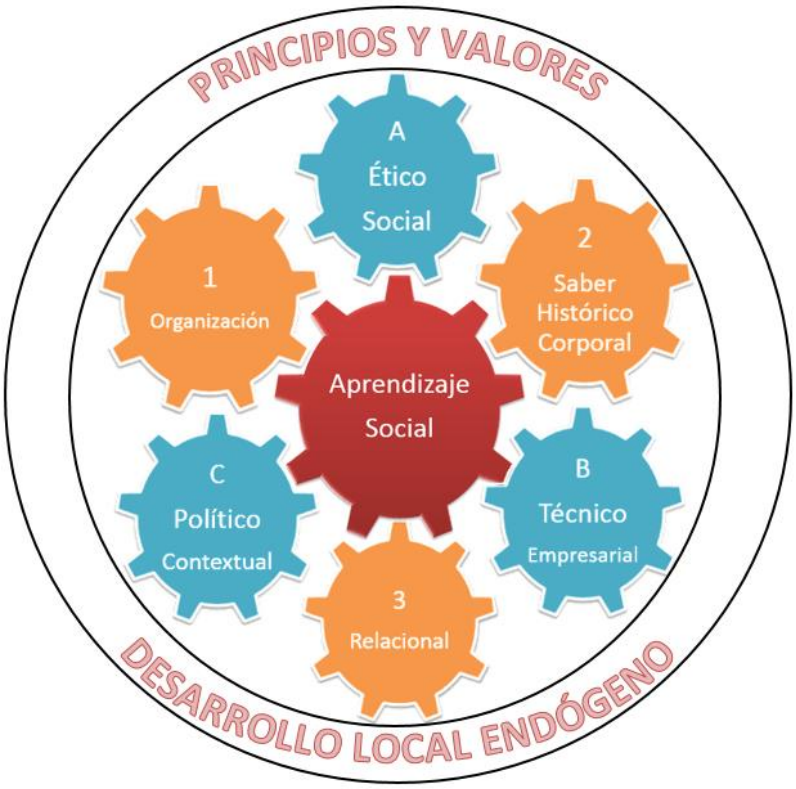
C.- *Relacional:* La relacionalidad es tal vez uno de los aportes más característicos del mundo andino al mundo de la planificación del desarrollo, pues mira no a la consecución de objetivos como metas sino a la integración de diversos, relación de correspondientes y a la unión de recíprocos. Lo relacional andino como componente vincula lo ético social, técnico empresarial y político contextual. La cosmovisión andina tiene una racionalidad propia que se caracteriza por la *relacionalidad* (Estermann, 1998), y como dice Manosalvas (2014) "la entidad básica del pensamiento andino no es la sustancia (el ser) sino la relación; así el principio rector de la lógica andina es la relacionalidad. La realidad es de carácter múltiple y su aprehensión se concreta solo a través de la interrelación" (p. 113).

La reflexión de Cazorla et al. (2013) hace olvidar la teorización de la planificación como ciencia de ingeniería y ubica la tarea del desarrollo humano en el comportamiento de los actores que intervienen en la planificación de abajo-arriba en la posmodernidad en proyectos de desarrollo rural

> La restauración coordinada de estas formas conducirá, a un nivel operacional, a una visión integral, una consecuencia de hacerlo bien, pero con un enfoque subyacente de respeto, un fruto del conocimiento y el cuidado intrínsecamente ligado a la acción. Para poner un modelo de planificación posmoderno dentro de esta "nueva sensibilidad posmoderna" que exige coherencia, equilibrio, respuestas realistas con respeto, control y solidaridad. Estos valores permiten descubrir y cambiar el tamaño de los

espacios vitales y "caminos perdidos" en la planificación (Spaemann, 2004), desde la participación y compromiso, entendido como la contribución personal de cada uno de los actores dentro o asociado a un proyecto (IPMA, 2010). (Cazorla, et al., 2013, p. 144)

Figura III-5: Componentes del desarrollo



Fuente: Elaboración propia

2.5. La construcción del conocimiento colectivo en la dinámica: conocimiento ancestral - comunicación social - acción comunitaria – conocimiento e innovación

En este numeral 2.5 se hace una lectura de la planificación conocimiento/acción desde la comunicación social como ámbito del aprendizaje social.

2.5.1. La comunicación para la construcción del conocimiento colectivo

El proceso de construcción del conocimiento a través de la comunicación para el desarrollo sigue la metodología de la problematización (Cabezas y Rosario 1980). La ciencia de la comunicación descubre y devela la realidad tal como ella es, identifica sus puntos claves, la organiza y teoriza; y es ofertada como datos cognitivos que permiten crear opinión y generar hipótesis de solución para ser aplicadas a la realidad. La comunicación para el desarrollo tiene como objeto de su estudio la *acción* de desarrollo que genera conocimiento, pero que la comunicación lo pone al alcance, comprensión e interpretación de la población; con ello genera aceptación o cuestionamiento alimentando de esta forma la construcción del proceso planificador del desarrollo de abajo-arriba.

En el proceso comunicacional y más cuando el objeto es el desarrollo local, la metodología que se aplica parte del supuesto de que todo conocimiento se genera en una práctica concreta y de que todo conocimiento se valida desde una práctica determinada (Cabezas y Rosario, 1980). Por ello la Comunicación para el Desarrollo centra su atención en una *acción-generadora*. Para Cabezas y Rosario (1980) la acción-generadora es un hecho comunicacional que se identifica con las siguientes características: (1) capacidad para desencadenar un proceso de comunicación participativa; (2) tiende a producir modificaciones que reproducen aquellas características que, en un marco teórico renovado, son propias de la sociedad nueva que se pretende construir; (3) tiende a producir una dinamización de la organización popular para el aprovechamiento del medio rural, en función de sus necesidades de desarrollo; (4) actúa como factor desencadenante de otros procesos sociales, conducidos por organizaciones populares; (5) se convierte en *núcleo central* que exige un proceso permanente de reflexión sobre la actividad cotidiana de la propuesta de desarrollo.

En realidad todo programa de comunicación social construye conocimiento de alguna manera (Cabezas y Rosario 1980), no se puede gestar un receptor *pasivo* del mensaje sino que éste estimula, a través del conocimiento y sentimientos generados, los valores y/o anti-valores del receptor, pasando por una actitud crítica positiva y constructiva de la que emerge una nueva realidad o de aceptación y conformismo con la realidad presente.

Los tipos de aprendizajes organizacionales y comunitarios que logra la comunicación participativa según los estudios hechos por la Red Nuevo Paradigma en experiencias de desarrollo local en América Latina, son los siguientes:

- *Aprendizaje de bucle simple o de primer orden* (se enfoca en las prácticas): las prácticas comunitarias se cambian sin cuestionar por qué las prácticas obsoletas no funcionan ni conducen a los resultados deseados;

- *Aprendizaje de bucle doble o de segundo orden* (se enfoca en los marcos conceptuales y métodos): indagación conjunta sobre los marcos conceptuales y metodológicos para, desde allí, superar prácticas obsoletas;

- *Aprendizaje de bucle triple o tercer orden* (se enfoca en las opciones últimas): cuestionamiento, autocrítica y reflexión deliberada sobre los principios, valores, visiones del mundo que rigen el comportamiento organizacional. (Juncosa, 2006, p. 99-100):

El conocido método de aprender en la acción-reflexión-acción, método muy difundido en los grupos católicos que tiene su base en la Juventud Obrera Católica, fue modificado en *acción-comunicación-acción* en los mismos ambientes de iglesia que asumieron la comunicación para el desarrollo. “En este desarrollo organizacional la práctica precede al pensamiento y es en la práctica donde se encuentran las orientaciones que necesitan los planificadores” (Cazorla, et al., 2004, p. 63).

La práctica comunicacional de *acción-comunicación-acción* tenía como núcleo la práctica de la gente que era comunicada (verbalizada, conceptualizada) como devolución al actor del hecho que lo asumía como conocimiento; así en la comunicación se construía el concepto que se

socializaba en la población del territorio creando conocimiento colectivo en torno a la significatividad de la práctica original; se completaba el ciclo *conocimiento ancestral - comunicación social - acción comunitaria – conocimiento e innovación.*

Más arriba se ha expuesto sobre el conocimiento/acción entendido bajo la relación biunívoca de ambos componentes en la planificación desde un enfoque postmoderno. La comunicación social da información oportuna, nutre el conocimiento que conduce a la acción transformadora, favorece la participación y potencia la autoestima e identificación comunitaria; la reflexión sobre la acción es fuente de nuevo conocimiento y la comunicación favorece su adopción por la comunidad con nuevas acciones que alimentan el proceso conocimiento/acción como fuente de planificación. Desde este enfoque actúa el aprendizaje social construye la comunicación participativa planificadores, agentes capacitadores y las propias comunidades. El aprendizaje compartido consolida la gestión del proyecto de desarrollo y alimenta la opinión colectiva que lo sustenta y asegura el protagonismo de la población local.

2.5.2. La comunicación para la práctica del aprendizaje social colectivo y la formación de la opinión pública

La planificación alimentada con el conocimiento/acción fruto del aprendizaje social asegura el protagonismo de la población y el diseño e implementación de programas y políticas que afectan sus vidas, sin embargo hay situaciones, bastantes generalizadas en las zonas rurales indígenas de los Andes donde:

> […] existe el problema que la población rural y pobre que necesita convertirse en un actor activo de su propio desarrollo para mejorar sus formas de vida, frecuentemente es difícil de acceder. Es una población generalmente analfabeta, pero con ideas, conocimientos y prácticas que vienen de normas culturales muy enraizadas, tradiciones, experiencias y valores diferentes de aquellos de los facilitadores del desarrollo. Estas peculiaridades o diferencias hacen difícil la tarea de involucrar a la población rural en la planeación e implementación de los esfuerzos del desarrollo. Y para empeorar la situación, la mayoría de los facilitadores que trabajan con la población rural, con frecuencia carecen de las habilidades, herramientas, técnicas y cualidades para entender e involucrar esta población en los procesos del desarrollo. Esto es un problema de comunicación y desafortunadamente no se ha dado suficiente atención a la investigación, al desarrollo o a la adaptación de técnicas y enfoques de capacitación con el ánimo de solucionarlo. (Anyaegbunam, et al., 2008, p. 6)

Ya el tema quedó planteado desde el WWP cuando se hace referencia a la *absorción inteligente* del plan por la población de la que habla Cazorla *et al.* (2004) comentando a Mumford (1938), se aceptaba que quedaba un tanto reducida a un proceso educativo entre los diferentes agentes sociales que intervienen en el proyecto, sean técnicos o miembros de las comunidades. El porcentaje de la población que tenía acceso al conocimiento que le permitiera la *absorción inteligente* era bastante pequeño. En colectividades como las que describe el Manual de Diagnóstico Participativo de la Comunicación Rural, elaborado por técnicos de la FAO, era necesario incorporar nuevas estrategias como la que propone el

Manual al acudir a la comunicación social como medio para lograr la planificación participativa y la absorción inteligente del plan.

El impacto de la acción en la población la movilizaba al cambio, se generaba la *reconstrucción imaginativa,* del conocimiento/acción, pero este impacto no tenía formas cognitivas que asegurasen la socialización del proceso y transmitieran la fuerza del pensamiento generado. Se aplicaba el proceso educativo del que hablaba Mumford, que no involucraba a toda la población. Para ello se añadió al proceso conocimiento/acción el componente comunicación, definiendo el proceso como *conocimiento/acción/comunicación*.

Con este enfoque la comunicación social pasó a ser el componente metodológico que articulaba las acciones y era lugar académico donde se contrastaban criterios y se validaban conocimientos con la participación de la opinión de la población, expresada a través de diversas técnicas comunicacionales. La comunicación social se presentaba como la estrategia para que el *aprendizaje social* lograra un proceso de *absorción inteligente* del plan para la mayoría de la población local (Cazorla *et ál*, 2004). Es a través de los programas ofertados por el medio de comunicación como la población profundizaba en sus problemas estructurales y motivaba voluntades que se movilizaban para ejecutar acciones de cambio.

La comunicación para el desarrollo ofrece al aprendizaje social medios para motivar a la población y acceder a procesos de participación y convertirse en actores de su propio desarrollo en camino, que va desde el conocimiento ancestral al conocimiento innovativo. Es a través del proceso de comunicación como se logran transmitir las ideas entre las personas, desarrollar el proceso de enseñanza-aprendizaje de nuevos conocimientos y prácticas, cambiar las actitudes y modificar los hábitos. Este aspecto comunicacional es fundamental para producir conocimiento que tenga relevancia para la práctica de desarrollo y el cambio social (Herrera y López, 2013). El cambio comienza en la mente de las personas y es en ella donde los medios de comunicación pueden implantar las imágenes de otras representaciones sociales para transmitir valores, conocimientos, creencias y modelos de conducta" (Sandoval, 2002, p. 39).

En América Latina es abundante el número de las radios populares y/o comunitarias que han actuado en los proyectos de desarrollo local como casa de aprendizaje social donde se construye el conocimiento colectivo. Para trabajar la planificación participativa desde la comunicación para el desarrollo se genera la dinámica que incorpora "el diseño sistemático y el uso de actividades de participación, los métodos y medios para compartir información y conocimiento entre todos los socios en un proceso de desarrollo rural, para asegurar el entendimiento mutuo y el consenso que lleva a la acción" (Anyaegbunam, et al., 2008, p. 9).

La planificación es participativa en la medida que el conocimiento/acción no solo vincula la teoría y la práctica sino también suma en la acción el conocimiento de los actores, con la consecuente aceptación de haber contribuido a la construcción de un nuevo conocimiento mutuo desde el que se planifica una nueva acción significativa. Esta dinámica se ve afectada cuando los protagonistas actúan sin pleno conocimiento de las lógicas que les impulsan. No es raro que poblaciones indígenas que viven occidentalizas, el conocimiento ancestral se encuentre reprimido y negado socialmente pero activo y decisivo desde el interior de la comunidad. ¿Cómo incorporar este conocimiento real y activo, pero reprimido, y que es

necesario para construir la acción de desarrollo?, es tarea que con frecuencia supera a los actores involucrados en el proyecto de desarrollo y que terminan "superponiendo acciones fundamentadas en criterios de valoración "que tendrían validez universal" (Mato, 2008, p. 102). La comunicación incorporada al aprendizaje social facilita la recuperación y valoración del conocimiento ancestral pues es capaz de hacerlo noticia e investigación cultural y de esta forma *re-conocerlo* positivamente e incorporarlo al conocimiento colectivo presente. Luhmann Niklas (1993), citado por Jara dice: "La comunicación crea las conexiones, activa y posibilita los contactos entre actores y personas, produce una sinapsis que genera otras comunicaciones permitiendo que toda la red social cambie, se regenere" (Jara, 2013 B, p. 17).

La participación desde cosmovisiones distintas y epistemologías diferentes requieren una opinión pública favorable que se forma desde la *comunicación intercultural* (Mato, 2008). Del conocimiento/acción de la planificación participativa se ha evolucionado a la creación de opinión pública/política como dinámica en la planificación para el desarrollo rural local; hay una evolución en la planificación que incorpora el conocimiento/comunicacional de la cultura global en la posmodernidad. La opinión pública marca la dinámica de las realidades del territorio; las políticas públicas trabajan en la formación de una opinión pública que sustente los proyectos locales; las campañas comunicacionales logran producir un constructo cognitivo al que se denomina *opinión pública* y que logra ser la base del conocimiento no experimental, pero sí emotivo que moviliza a la población meta para el cambio de hábitos.

En este sentido los proyectos de desarrollo local participativos y con sensibilidad sociocomunicacional son capaces de gestionar el desarrollo local endógeno desde la incidencia y construcción de conocimientos colectivos en la opinión pública. Las acciones que se socializan y gestionan en el aprendizaje social con cobertura global del territorio desde la comunicación tienen como premisas conceptuales el conocimiento mutuo adquirido y la adhesión a la acción significativa innovadora que produce re-novación. Ello implica la evolución de la opinión pública hacia formas de pensar que valorizan:

- El intercambio de experiencias y el diálogo de saberes.
- La conceptualización reflexiva.
- La operacionalización para uso práctico.
- La validación de lo aplicado.
- La sistematización e interpretación del conocimiento creado y del adquirido.
- La reconfiguración y diseminación de todo lo logrado.

(Juncosa, 2006, p. 99)

Figura III-6: La "absorción inteligente" del aprendizaje social colectivo

Fuente: Elaboración propia a partir de Cazorla, et al., 2004 p. 73

2.5.3. La comunicación para el consenso comunitario en el aprendizaje social

En el capítulo II se describió el consenso comunitario de los Pueblos Indígenas Kichwas de la Sierra Ecuatoriana como la estrategia necesaria para la acción en sus territorios. Cuando la comunicación social asume la metodología comunitaria del consenso, logra construir *opinión pública* sobre la acción de desarrollo y asegura el funcionamiento del consenso como aprendizaje social.

El consenso comunitario ante una intervención externa, caso de un proyecto de desarrollo dirigido, actúa de la misma manera que el aprendizaje social de que habla Olvera, et al. (2011): "Permite generar nueva información para guiar el curso de las acciones desde las propias personas implicadas" (p.30). Este aprender haciendo y reflexionando desarrolla competencias en los miembros de la comunidad; no es una metodología que se pueda alcanzar por iniciativa del equipo sino que es acción comunitaria que participa en la definición de las acciones propuestas por agentes externos y toman decisiones de cómo se ejecutarán (Cazorla et al., 2004*).*

En el consenso comunitario es fundamental la presencia de las mujeres pues son ellas las que analizan las propuestas desde la experiencia de la comunidad, son más sensibles a los cambios en sus prácticas, pero también es el sector de la población que desarrolla más rápidamente interés y aprendizaje, y que a su vez transmite sus conocimientos a otros miembros de la comunidad. Los proyectos de salud, educación y agua tienen a las mujeres como actores sociales que interactúan con técnicos y promotores sociales.

El proceso de consenso comunitario genera aprendizaje social que, como dice Cazorla et al. (2013) proviene de la experiencia de cambiar la realidad; para ello la población del proyecto debe participar activamente en la planificación, con sus propios comportamientos, actitudes y valores ético-sociales. La comunicación social cumple este ciclo de información-formación respondiendo a la metodología del aprendizaje social y consolidando el consenso comunitario y como proceso de aprendizaje social. Como dice el Manual del Diagnóstico Participativo de Comunicación Rural:

> La comunicación para el desarrollo utiliza la investigación, los enfoques, los métodos, los medios modernos y tradicionales, los materiales de comunicación para mejorar el diálogo entre la población rural y las agencias de desarrollo para que todos alcancen un entendimiento mutuo y juntos decidan sobre los problemas, las necesidades, las soluciones como también sobre las tecnologías nuevas y apropiadas, y las prácticas.
>
> Muchas veces, tales decisiones articulan las capacidades locales con los conocimientos y habilidades externos para resolver los problemas más eficazmente. La identificación de soluciones en forma conjunta tiene más aceptación en la población porque se consideran como relevantes para sus necesidades. El diálogo asegura que la cultura de la población, las actitudes, las capacidades y destrezas, como también sus puntos de vista y opiniones formen la base para la planificación y la formulación de proyectos y programas efectivos y relevantes para el desarrollo. (Anyaegbunam, et al., 2008, p. 11).

Además la comunicación presenta otras funciones en el funcionamiento de la comunidad pues la falta de comunicación significativa es un obstáculo fundamental para la toma de decisiones, lo cual impide sensibilizar y movilizar a la población para que participe en el desarrollo de su comunidad (Vachón, 2001), esto valoriza la comunicación no por la cantidad de información que transmite ni por su profesionalidad estética, sino por cómo incorpora la participación de los destinatarios en el proceso de producción y cómo se relaciona con los procesos sociales que les ha tocado vivir a las personas (Unicef, 2006). Por lo tanto la comunicación para el desarrollo se define como un proceso estratégico planificado y basado en las pruebas que se emplea para fomentar los cambios sociales y de comportamiento positivos (Unicef, 2006). Esto es lo que se analizará en el caso de estudio que se presenta sobre el proyecto de Radio Mensaje en Cayambe, Ecuador.

3. HACIA LA ORTOPRAXIS DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN EN EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO

Si bien la metodología del aprendizaje social define el modelo de comunicación social del que se ha venido hablando, es conveniente escuchar a quienes han seguido de cerca los procesos de comunicación para el desarrollo Latinoamericana. La gestión para el desarrollo en territorios de pueblos indígenas, como es el caso de la Sierra Ecuatoriana, ha encontrado en la comunicación social el medio para movilizar la voluntad de la población; desde la comunicación social horizontal se han cuestionado los paradigmas dominantes como los mejores y se ha favorecido la construcción de otros paradigmas que fortalecen el mundo local,

donde tienen la capacidad de arraigarse. Paradigmas endógenos que reflejaban la complejidad que vivía el territorio.

El proyecto de desarrollo encuentra en la comunicación social la forma natural de comunicar la propuesta de vida, y el camino a seguir. Para Orlando Fals Borda (2013):

> Se trabaja se comunica el mensaje se arma para crear mentalidad cultura que asuma la libertad y la responsabilidad que se deduce de aceptar ser actores de la historia del propio territorio. El destino del conocimiento es validado por la praxis y el compromiso por la transformación de las situaciones no queridas, por el cambio de la vida que se tiene. (Herrera y López, compiladores, 2013, p. 231)

La comunicación así conceptualizada, como ciencia humanista, habla desde el compromiso social capaz de construir conocimiento desde la interacción de los moradores, en un entorno concreto que se quiere transformar. Es el desarrollo paradigmático que convoca a la acción teniendo como medida la persona en términos de satisfacción de vida.

Desde la comunicación social se construye el modelo de gestión para incorporar los valores de la concientización y de la militancia y conseguir movilizar a la población del territorio para mejorar las condiciones de vida y construir relaciones de conocimiento capaz de provocar cambios en la estructura social. La comunicación social, en la esfera de la actividad humana, está íntimamente relacionada con el desarrollo y es medio que introduce innovaciones en el entramado social.

En esta perspectiva la planificación del proyecto de desarrollo endógeno requiere la incorporación del **proyecto de comunicación para el desarrollo** como modo y medio de gestionar el desarrollo territorial.

3.1. En búsqueda de respuestas: ¿desarrollo como comunicación?

¿Qué es la comunicación para el desarrollo? ¿Y la comunicación para el cambio social? ¿Cuáles son sus principales anclajes y fundamentos teórico-prácticos? ¿Cuáles son sus principales diferencias? ¿De qué forma se conectan e interrelacionan ambos conceptos? ¿Por qué hacer de la comunicación un componente del desarrollo o del desarrollo un fin de la comunicación social? ¿Qué tienen que ver los comunicadores con el tema de desarrollo? ¿Por qué un medio de comunicación debería optar por una propuesta de desarrollo? ¿Es la radio un actor clave? Cuando decimos desarrollo, ¿de qué estamos hablando? ¿Qué relación existe entre comunicación, radio y desarrollo?

Son preguntas que el autor comparte con investigaciones de universidades españolas realizadas por Alejandro Barranquero y Chiara Sáez Baeza y otros que como Anouk Hoeberichts y Miguel López han acompañado a numerosas experiencias que en diferentes comunidades de América Latina buscan dar respuestas a estas y otras preguntas, en la medida que han elegido el camino de la comunicación-desarrollo para el cambio social.

El tema que ocupa esta investigación es el desarrollo de un territorio pero la visión del mismo no se coloca en la perspectiva de la Planificación del Desarrollo Territorial como un ejercicio de

Política Pública diseñado desde la lógica lineal de la formulación del proyecto en base el conocimiento científico que se tiene del territorio, sino desde la interrelación, el consenso social y la opinión pública que se generan desde la comunicación social, desde una emisora radial.

John Friedmann (2001) constató la falta de resultados cuando la población no es protagonista en la planificación de su desarrollo, y le llevó a descubrir la necesidad de que la población está presente desde el inicio, y que el conocimiento del técnico debe ser contrastado con la práctica de la población. A este proceso dialógico y no euclidiano lo denominó planificación con la dinámica de *abajo-arriba*. Desde otra posición, en el caso estudiado, desde una visión religiosa de *opción por los pobres* se plantea el desarrollo local como un proceso de construcción que incorpora lo interno al territorio y lo externo al mismo, proceso en una espiral de constante crecimiento en amplitud y profundidad donde la planificación va surgiendo de los logros y fracasos de la ejecución anterior, reflexionados y evaluados en la comunidad como actor de su desarrollo.

En este protagonismo de la población como actor del desarrollo se crean escenarios múltiples y complejos que interrelacionan individuos, instituciones locales, organizaciones sociales, organismos estatales, fuerzas internas y externas del mercado y la cultura; y a su vez de unos con otros.

Es necesario entender la realidad compleja, entremezclada y caótica de un territorio y cómo de esa realidad y con esa realidad, como un todo, se proyecta una nueva forma de vivir que afronta los problemas presentes con las capacidades actuales y potenciales para sumar sinergias en torno a un objetivo común: el desarrollo endógeno, cualquiera sea su especificación como Desarrollo Humano o como el Buen Vivir. La planificación de este proceso y en esta realidad requiere la construcción de un nuevo pensamiento, de una nueva epistemología del desarrollo. Evidentemente se parte de tesis ya demostradas en otros ámbitos que muestran el desarrollo como un proceso de personalización y construcción de comunidades con dimensión económica y productiva como base para sustentar los procesos culturales y de construcción de territorio, como resultado de la interacción del ser humano con la naturaleza que lo rodea. Este método responde a lo que se define como pensamiento sistémico que libera la racionalidad de la pura lógica cuantitativa y cientista del análisis analítico y de la direccionalidad euclidiana para incorporar el sentimiento de las poblaciones que han construido los territorios y sus culturas; sólo desde su totalidad será posible entender las partes y encontrar el relacionamiento entre ellas.

En este caminar e interrelación para planificar y ejecutar el desarrollo del territorio, *la comunicación es el elemento de conexión en el desorden*. Elemento que genera nuevas propuestas de orden y armonía, al mismo tiempo que parte de las contradicciones sociales y los intereses contrapuestos (Jara, 2010). La planificación es ese método que se establece como medio para facilitar el equilibrio de intereses, que John Friedmann llama planificación transactiva -*Transactive Planning*- y que se produce a través de la comunicación como "aprendizaje mutuo" (Cazorla et al., 2004). Pero es la comunicación el camino para el diálogo social, el aprendizaje de los agentes y grupos de la sociedad; la comunicación es capaz de expresar la multidimensionalidad presente en un territorio, al mismo tiempo vincula la acción,

las emociones, los valores y los hábitos de la población. La comunicación está presente en la totalidad del territorio reproduciendo simultáneamente las particularidades de su población.

Pensar el desarrollo desde la comunicación y entender la planificación como un ejercicio de comunicación participativa es la propuesta de esta investigación a partir de la experiencia en comunidades andinas. La comunicación como estrategia para el desarrollo local se construye al calor del proyecto con el que se identifica una colectividad que ve en él sus aspiraciones, la solución a sus demandas, la consecución de una mejor calidad de vida.

3.2. La comunicación como desarrollo: ¿una misma finalidad?

Si la pregunta de ¿cómo definiría la comunicación? se hiciera en el ámbito académico probablemente la respuesta sería: como el acto de hablar y escuchar, o como transmitir, recibir o entender mensajes. "También pudiera explicarse como el intercambio de opiniones, sentimientos y experiencias usando diferentes códigos (oral, escrito, gestos, etc.) o quizás considerarla como relaciones entre actores que intercambian y procesan opiniones, conocimiento e información" (Hoerberichts y López, 2001, p. 30).

Pero el contexto desde el que se analiza la comunicación está definido por la población de un territorio que asume un proceso de desarrollo para mejorar su calidad de vida y transformar las estructuras sociales que limitan sus expectativas de justicia y equidad. En este marco de referencia la comunicación tiene una connotación definida por la finalidad del desarrollo. Es la propuesta de desarrollo la que define el modelo de comunicación.

Por supuesto que la comunicación para el desarrollo no solo se define por la forma de hacer comunicación social, como hemos descrito, sino también por el modelo de desarrollo que se tenga. Desde un modelo de desarrollo endógeno que se planifica de *abajo-arriba* y con una marcada sensibilidad social, se reconoce el protagonismo de la gente y por lo tanto la comunicación se construye desde ese lugar social de la población sujeto del desarrollo. Este sector poblacional definiría a la comunicación como: "Intercambio de ideas, conocimientos, experiencias de un determinado problema que va a posibilitar el bienestar de la persona y la comunidad" (Hoerberichts y López, 2001, p. 31).

Más que un concepto, el término *comunicación para el desarrollo* identifica una forma de hacer comunicación social para el cambio, para la transformación de la sociedad en territorios concretos. Lara y Olabe (2012) dicen:

> El proceso de comunicación para el desarrollo es entendido como una forma de comunicación planificada y dirigida a un público objetivo concreto, centrada en fomentar el desarrollo y que persigue fortalecer el cambio social, para que los individuos puedan conocer cuáles son sus derechos y puedan reivindicarlos. Se trata de un proceso de comunicación necesariamente participativo y horizontal, en el que lo que se pretende es que participe en él cuanta más gente mejor. (p. 2)

La participación planificada de la población generalmente excluida de los beneficios del desarrollo, define la calidad de la comunicación social y su identidad como comunicación para

el desarrollo. Este es, sin duda, uno de sus objetivos principales: dar voz a aquellas personas que no la tienen (Brunet, 2011). Ramiro Beltrán (2002) expone que:

> La comunicación de apoyo al desarrollo es el uso de los medios de comunicación – masivos, interpersonales o mixtos – como factor instrumental para el logro de las metas prácticas de instituciones que ejecutan proyectos específicos en pos del desarrollo económico y social […] [y añade] es la creación, gracias a la influencia de los medios de comunicación masiva, de una atmósfera pública favorable al cambio que se considera indispensable para lograr la modernización de sociedades tradicionales mediante el adelanto tecnológico, el crecimiento económico y el progreso material. (p.2)

En el caso de estudio, la comunicación social para el desarrollo, (se hace comunicación radiofónica) es considerada como estrategia eficaz para construir conocimiento colectivo en la población del territorio y a través del conocimiento: incidir en el cambio de hábitos negativos, generar nuevos hábitos que permitan a la población hacer actividades para mejorar su calidad de vida, y adquirir empoderamiento para cambiar las estructuras injustas que limitan la capacidad del ejercicio de la libertad y del desarrollo de competencias.

Ya en los años setenta la FAO también promueve este tipo de comunicación "como un instrumento sin el cual no puede esperarse desarrollo sostenible" (Gumucio, 2010, p. 9). La comunicación para el desarrollo promueve una comunicación que haga efectiva la participación comunitaria, particularmente de los sectores más aislados y con menos recursos. El experto en el concepto, Gumucio Dragon (2012), apunta cinco características indispensables que han de estar presentes en cualquier proceso de comunicación para el cambio social:

a) En primer lugar, el compromiso y la integración de los actores implicados.

b) En segundo lugar, la necesidad de que el proceso de comunicación tenga en cuenta las particularidades de cada cultura y de cada lengua.

c) El tercer eje alude a la localización, es decir, a la generación de interacciones y contenidos de carácter próximo y local. Un tipo de participación en condiciones equitativas y la generación de contenidos e iniciativas propias.

d) El cuarto punto hace alusión al uso de tecnología apropiada. La comunicación para el cambio social promueve los procesos, no los instrumentos.

e) Por último, el experto señala la necesidad de tener en cuenta y analizar otras experiencias similares, ya sea a escala local, regional o global.

3.3. Cuando la población decide

Si el modelo de desarrollo aplicado en el territorio determina la forma de hacer comunicación para ese modelo y ese desarrollo, y a su vez el modelo de comunicación aplicada incide en el proceso de desarrollo y su impacto en la población, lo que define la sintonía, la sinergia entre comunicación y desarrollo en un solo proceso, es *la participación con poder de decisión* que tenga la población, tanto como individuos, como organizaciones comunitarias y sociales. "La

comunicación y el desarrollo son dos esferas de la actividad humana íntimamente relacionadas" (Barranquero y Sáez, 2010, p. 6); es decir, la opción política que se tome para el modelo de desarrollo, conlleva una forma específica de entender la comunicación social en coherencia con la opción política del modelo de desarrollo. La participación de la población en la comunicación para el desarrollo y en la gestión del mismo, comienza y termina en la capacidad política de participar en las decisiones.

La experiencia que analizamos se ha construido desde las iniciativas, capacidades, necesidades y sentimientos de comunidades andinas. Ha contribuido a potenciar la organización de la población, y a crear nuevas formas de organización para ejercer la democracia y la participación en la toma de decisiones. A este modo de hacer desarrollo local se puede denominar *desarrollo humano local.* "El desarrollo humano local considera a la participación como un proceso en que las propuestas nacen de la gente y, por lo tanto, la gente tendrá poder de iniciativa, negociación, decisión y beneficio como un derecho humano." (Hoerberichts y López, 2001, p. 24).

Una propuesta de desarrollo humano local no sólo parte de las organizaciones sociales de la población como componente principal sino que también reconoce su protagonismo. La participación de las organizaciones sociales del territorio asegura el conocimiento de la realidad del territorio y la verdad de las propuestas de cambio de su población. Es desde la participación democrática de las organizaciones locales que se definen los ejes integrales sobre los cuales actúa la propuesta de desarrollo humano local: el cultural, ambiental, económico, social y político. Todos ellos están en relación, de ahí el aspecto integral. Pero es la visión de futuro de la propuesta de desarrollo humano aplicada al territorio la que marca la relación población-naturaleza; la sostenibilidad del proyecto es eje determinante de la propuesta de desarrollo humano en un territorio y no se da sin la participación de la población.

La participación "no es una metodología que se pueda alcanzar por maniobras del equipo o de los recursos, debe realizarse de acuerdo con la gente" (Cazorla et al., 2004). Aunque parezca contradictorio con la práctica política ecuatoriana, en general, hay un sentimiento común en la población de una demanda de mayor democracia, respeto por la participación y la organización social para decidir sobre el desarrollo local. Pero la participación no es algo que se produce por espontaneidad ni por autorización sino que "la metodología de participación es un continuo caminar en la práctica hasta que la participación ha sido conseguida" (Cazorla, 2006, p. 203). En ese caminar del que habla Cazorla se va construyendo el empoderamiento de las comunidades excluidas en la toma de decisiones y marginadas de los beneficios de la sociedad.

La práctica de la participación organizada de comunidades andinas en proyectos de desarrollo local y en el funcionamiento de una determinada emisora popular no ha definido metodologías participativas que puedan ser consideradas modelos universalistas y aplicables a otros contextos. Como dicen Barranquero y Sáez (2010) es cada comunidad la que define su modo de participación y son los técnicos del proyecto de desarrollo y los comunicadores de la radio quienes, con sensibilidad social realizan su aprendizaje social (Cazorla, 2006) al mismo tiempo que actúan como facilitadores de procesos capaces de descubrir y articular el potencial

participativo que reside en cada comunidad, involucrándose en el proceso de desarrollo-comunicación de la comunidad (Barranquero y Sáez, 2010).

Este carácter práctico de la participación posibilita a la población recrear su conocimiento desde la acción al mismo tiempo que fortalece la relación horizontal de individuos u organizaciones que transforman y construyen su propia realidad (Olvera, et al., 2011), lo que permite, desde la acción, construir en constante proceso de crecimiento espiral el poder-saber del que habla Foucault; es la participación orgánica y democrática la que asegura la continuidad y sustentabilidad del territorio en un proceso comunitario de desarrollo-comunicación.

Unas respuestas abren otras preguntas: ¿En qué lugar hay una experiencia de desarrollo humano local que parte de la gente, toma en cuenta su realidad y además genera organización, democracia y participación en sus localidades? La investigación sobre el *Modelo de integración del conocimiento/acción a través de la comunicación: 25 años de experiencia en las comunidades (indígenas) andinas en el Ecuador* puede ser una respuesta. Pero experiencias como la investigada se encuentran en muchos lugares de América Latina.

4. APROXIMACIÓN A LA EVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN DESDE TEORÍAS LATINOAMÉRICAS DEL CAMBIO

Es común la opinión que valora el conocimiento por lo que de él se concreta en acciones que lo objetivizan, y paralelamente se exige que toda acción tenga una razón que la justifique y la explique. Sin perder la relación que nace de la distinción entre conocimiento y acción, se ha ido evolucionando de una polarización del conocimiento y la acción a la necesidad de explicar las como un todo que se valida en los resultados de desarrollo como cambio de la realidad para una mejor vida humana.

En América Latina el compromiso por el cambio ha dado pie a las nuevas formas de conocer la realidad desde lógicas no euclidianas. Pensadores europeos[38] teorizan los cambios sociales desde una visión crítica de las teorías sociales en boga y pensadores latinoamericanos[39] asumen la crítica como metodología científica para explicar el camino del cambio por el que luchan los movimientos populares.

En este numeral 4 se presenta como el método conocimiento/acción se fortalece con estas corrientes de la teoría del cambio que se fundamentan en la acción transformadora para lograr mejorar la calidad de vida de las poblaciones pobres de Latinoamérica.

4.1. Desde la teoría de la acción

Ya Aristóteles escribió sobre el proceso de abstracción demostrando que las ideas son tales en la medida que tienen su origen en la realidad, pero no afrontó la relación de las teorías que se

[38] Habermas, Marcuse, Fromm, Giddens.

[39] *Indigenistas*: Bonfil, Arguedas, Aguirre, Marroquin; *Comunicadores*: Beltrán, Martín-Barbero; *Teólogos*: Gutierrez, Alves; *Filósofos*: Echeverría, Mayz, Kohan, Harnecher; *Sociólogos*: Poviña,Tapia, Bossano; *Etnólogos*: Guber.

originan en el juego del conocimiento y el quehacer histórico que produce la experiencia acumulada de las colectividades que también es conocimiento, no como teoría sino como práctica. Es desde la antropología crítica, siguiendo a Giddens (1987), que se aproxima a una descripción de cómo se relaciona la experiencia con la teoría, es decir con el conocimiento teórico. Para el agente de desarrollo rural este es el campo de desacuerdos con la población afectada por el proyecto: la experiencia ancestral versus la teoría de la academia; el campesino, el anciano de la comunidad versus el técnico, el joven ingeniero.

Rosana Guber, representante de la Antropología Crítica analiza la situación descrita como un campo de relación mal planteado pues experiencia y teoría se encuentran en la acción, es en los motivos implícitos de las acciones de una comunidad donde se posiciona de manera diferente el agente de desarrollo y el campesino de la comunidad; la acción no enfrenta visiones confrontadas sino que relaciona conocimientos: *experimentales unos, teóricos otros.*

> Generalmente, los actores están inmersos en la lógica de modelos para actuar y, en tanto tales, no pueden ser teorizados ni abstraídos y, a veces, tampoco verbalizados. Pero el investigador indaga en esos modelos tratando de organizar un modelo, esta vez interpretativo. (Guber, 2008, p. 187)

Esto implica reconocer que toda realidad es interpretada, incluso la del investigador, pues él también proyecta sus expectativas sobre la realidad. Por lo tanto, conocer la realidad no es caracterizarla objetivamente, como pretende el empirismo. Lo que Giddens (1987) rescata es que los grupos humanos comprenden la realidad en términos de significado, es decir, como correlato de lo que esperan de la realidad según lo que interpretan de ella.

Este dato es fundamental para el conocimiento/acción, pues la gente proyecta la realidad en términos de *comprensión del sentido común,* "caracterizado por fronteras temporales imprecisas pues se basa tanto en el conocimiento de los contemporáneos como de los predecesores" (Giddens, 1987, p. 31). Frente a este conocimiento de sentido común se construye el conocimiento teórico que intenta debelar la trama de sentidos del actor social y reconstruir su mundo en tanto totalidad:

> Las significatividades de los miembros legos de la sociedad están conectadas con las tareas prácticas de la vida cotidiana; las del observador sociológico, por el otro lado, son puramente 'cognitivas' o 'teóricas'. El método de la sociología interpretativa, según Schutz, consiste en establecer construcciones teóricas de 'modos típicos' de conducta con el fin de iluminar los terrenos subjetivos de la acción. (Giddens, 1987, p. 31)

El comunicador agente de desarrollo interviene en comunidades con prácticas comunicativas y con alguna sobre la economía y la subsistencia, su acción se centra en articular y actuar sentidos colectivos, desde el *nosotros,* frente a la realidad y las acciones que la transforman. Esta comprensión de la realidad para planificar el desarrollo es lo que denomina Friedmann (2001) de abajo-arriba, como ya se ha expuesto más arriba.

El comunicador agente de desarrollo no está en la comunidad como extraño, pues su intervención (*venir-entre*) obedece al interés de la población para encaminar proyectos

productivos o comunicativos acordados por la comunidad, de tal modo que su presencia se vincula directamente con las expectativas y necesidades que surgen de la vida cotidiana de la comunidad. Su vinculación experiencia-conocimiento teórico, es de sentido común "[…] integra las prácticas cotidianas y hace inteligible la conducta social. Este conocimiento se integra en modelos expresivos o prácticos, que son modelos para actuar. Difieren de otros modelos, los interpretativos o modelos de lo que sucede" (Schutz, 1974), citado por Guber (2008, p. 187). La acción de desarrollo produce *el conocimiento mutuo,* como dice Giddens (1987): "Los motivos de una acción y las razones para actuar de determinada manera suelen remitirse a un saber raramente explicitado: el conocimiento mutuo" (p. 187).

Esta validación comunitaria no impide al comunicador agente de desarrollo organizar los *modelos para actuar* de la gente en *modelos teóricos* que contribuyan a estructurar discursivamente la experiencia con dos fines enlazados:

a. *Generar aprendizajes para la organización corresponsable y para la comunidad*. El agente de desarrollo comunicador puede usar la teoría para convertirla en una práctica de aprendizaje, además de un espacio de interpretación del sentido de las acciones comunitarias. El comunicador puede contribuir a dar nombre, lugar y contexto a la experiencia que por ser cercana e inmediata no se deja verbalizar para explicar lo que sucede, organizar los problemas y plantear soluciones. El comunicador investigador y gestor de desarrollo puede contribuir a conocer cómo las prácticas de hombres y mujeres intervienen y transforman la realidad.

b. *Para comunicar a otros, socializar aprendizajes.* Traduciendo en un lenguaje común que trasciende fronteras, el de la ciencia, los aprendizajes y nudos críticos que caracterizan la experiencia de ese lugar. Organizar los aprendizajes a través del lenguaje teórico contribuye, sin duda, a que otros, lejanos al espacio y la cultura, se reconozcan en esa peculiar experiencia que ha trascendido, sus propios límites. Los aprendizajes locales pueden resultar, así, aprendizajes regionales y globales. En este sentido, se cumple el carácter reflexivo de la teoría advertido por Giddens (1987), según el cual el conocimiento teórico crea y genera la realidad, pues de alguna manera el comunicar conceptualmente la experiencia induce a actuar en el mismo sentido. (Guber, 2008, pp. 72ss)

El proyecto de desarrollo desde el conocimiento/acción rompe las relaciones de superioridad e imposición que surgen en la aplicación de los paradigmas desarrollistas ya mencionados. *La teoría de la acción* como lugar de transformación de la realidad para mejorar las condiciones humanas de la población aplica todo el conocimiento adquirido desde la experiencia ancestral y construido desde la reflexión teórica.

Pero esta aproximación conocimiento/acción en el proyecto de desarrollo, plantea el rol de sus protagonistas en relación a la organización del conocimiento transformador y los aprendizajes comunitarios y organizacionales para el desarrollo. En esta aproximación a la dinámica conocimiento/acción en la práctica del desarrollo rural se abre el mundo de la comunicación como lugar social y concepto aglutinador de conocimiento. La comunicación social hace de la acción *noticia* y del conocimiento *mensaje* en una mutua alimentación que produce *aprendizajes;* la comunicación para el desarrollo implica asumir conceptualmente la manera

cómo las organizaciones y las comunidades conocen y se reapropian de conocimientos para la innovación. Desde la acción como fuente de conocimiento y lugar de aplicación del conocimiento para el cambio de la realidad, se evoluciona hacia el ámbito de la comunicación social como articulador de la experiencia ancestral, la acción innovadora y la construcción de aprendizajes.

La teoría de la acción facilitó la identificación de un modelo de desarrollo alternativo a la propuesta creada en torno a las políticas del Punto Cuarto y radicalizadas con los procesos neoliberales. En el contexto hegemónico de la propuesta *desarrollista* se responde desde diferentes territorios con un paradigma de desarrollo centrado en el ser humano que actúa sobre la realidad y la gestiona desde la comunicación social como lugar de encuentro y participación de las diversidades culturales y las inclusiones sociales. La comunicación participativa abre la puerta del *caos* a la planificación euclidiana en el desarrollo y produce otra planificación, que llamamos no euclidiana, pero que Idana Rincón Soto (2009), citado en Jara (2013 B) y Edgar Morín (1996) invitan a leerla desde la *dialógica*

> La dialógica tiene la virtud de impedir que se opte por la conducta maniqueísta –en la administración pública-, de ver las cosas o juzgar las situaciones desde ángulos radicalmente opuestos, o totalmente buenas o totalmente malas, como lo enseña la sabiduría convencional. Es una manera de pensar, de resolver los problemas, que se desplaza imperceptiblemente entre la lógica formal y el pensamiento lateral. No es posible reconocer cuándo actúa una y cuándo lo hace la otra. Tal vez sea más apropiado decir que mientras se presuma tener bajo la mira lo predecible, lo controlable, el *orden*, se acude a la lógica; en tanto que cuando se tropieza de frente con el *caos,* lo impredecible, la incertidumbre, la ambigüedad, se apela a la intuición y al pensamiento lateral. (Jara, 2013 B, p. 14)

O como dice Morin (1996):

> Lo que he dicho del orden y del desorden puede ser concebido en términos dialógicos. Orden y desorden son dos enemigos: uno suprime al otro pero, al mismo tiempo, en ciertos casos, colaboran y producen la organización y la complejidad. El principio dialógico admite mantener la dualidad en el seno de la unidad. (p. 176)

La multiplicidad de experiencias latinoamericanas de desarrollo direccionadas por el eje común del ser humano y su relación con el medio ambiente como medida de desarrollo, y su vinculación con la comunicación para el desarrollo, constituyó el campo apropiado para la creación de la Red Nuevo Paradigma (RNP)[40] que sistematizó las premisas conceptuales sobre la acción social, el conocimiento y la innovación con el objetivo de "generar herramientas teóricas y aplicadas que permitan sostener estrategias de innovación institucional para el

[40] Red Nuevo Paradigma:
(2005a). La innovación de la innovación institucional. De lo universal, mecánico y neutral a lo contextual, interactivo y ético desde una perspectiva latinoamericana. Quito.
(2005b). El arte de cambiar las personas que cambian las cosas. El cambio conceptual del ser humano desde su contexto cambiante. Quito.
(2006). Proyecto Quo Vadis: El futuro de la investigación agrícola y la innovación institucional en América Latina y el Carib., Quito.

desarrollo y superar los paradigmas desarrollistas europeos (denominados 'modo clásico de innovación') o estadounidenses de posguerra, ambos considerados excluyentes y hegemónicos" (Juncosa, 2006, p. 88). La propuesta de la Red postula, como punto de partida, una teoría del conocimiento denominada *contextual* (se conoce en el lugar de las aplicaciones y de las implicaciones); una teoría de la acción social diversa y crítica respecto a las teorías mecanicistas, economicistas y evolucionistas; una teoría de los procesos del conocimiento socialmente relevante; y, por último, una teoría del aprendizaje social.

Los rasgos de la teoría de la acción de la RNP evolucionan la dinámica conocimiento/acción hacia la formulación de criterios resultantes de la ejecución de proyectos de desarrollo rural:

> a. *Filosofía de intervención*: compromiso ético de facilitar el desarrollo de la población y no el desarrollo en las organizaciones;
>
> b. *Propósito*: construir capacidades conceptuales, metodológicas y culturales para la innovación;
>
> c. *Premisa metodológica I*: El conocimiento socialmente relevante es generado interactivamente en el contexto de su aplicación e implicaciones;
>
> d. *Premisa metodológica II*: La construcción de capacidad comunitaria es un proceso de aprendizaje social por descubrimiento para la interpretación colectiva, la comprensión y el cambio de las 'reglas' que condicionan las 'realidades' que queremos transformar. (Juncosa, 2006, p. 94)

Las premisas metodológicas I y II son muy relevantes respecto a la comunicación para el desarrollo porque contribuyen a fundamentar la importancia de los medios en el proceso de generación y apropiación del conocimiento socialmente relevante y los aprendizajes institucionales y comunitarios. La RNP define el conocimiento socialmente relevante como aquel que contribuye a la sostenibilidad de las acciones de desarrollo y a la transformación e innovación institucional y comunitaria. Las características que la RNP define para que un conocimiento sea relevante recogen las aproximaciones a la conceptualización que del conocimiento/acción se ha venido haciendo desde la planificación de proyectos de desarrollo rural endógeno. Juncosa (2006) los recoge así:

- *Interpretativo*: contribuye a leer de otra manera la realidad y a identificar y asumir aspectos significativos y relevantes para la transformación;
- *Práctico*: todo conocimiento socialmente relevante contribuye a hacer que los eventos ocurran de manera efectiva. La práctica, por ello, tiene primacía sobre la interpretación;
- *Interactivo*: conforma a los postulados del constructivismo social, todo conocimiento socialmente relevante surge desde y por las interacciones sociales, interacciones que no son unidireccionales (de imposición) sino de *ida y vuelta*. Implica reconocer que el conocimiento socialmente relevante no se impone ni define por centros de autoridad ni criterios organizativos.

- *Contextual*: el conocimiento socialmente relevante es generado en el contexto de su aplicación e implicaciones es decir, en el mismo lugar y con la misma gente donde ocurren las iniciativas de desarrollo.

  (pp. 97 ss.)

La teoría de la acción distingue el conocimiento como *conocimiento explícito* y *conocimiento tácito*. Juncosa (2006) lo presenta así:

> El conocimiento explícito es formal y sistemáticamente codificado. El conocimiento tácito es informal, difícil de sistematizar y está atravesado por dos dimensiones: la técnica (saber hacer) y cognitiva (visión del mundo, paradigmas, creencias, racionalidad, valores que preceden la toma de decisiones y las acciones). El conocimiento tácito es relacional porque se construye y genera en y desde las interacciones sociales y se articula a un lenguaje comunicativo intuitivo e imaginativo. Su transferencia, en tanto apropiación compartida, va de la mano de imágenes, metáforas, símbolos y analogías. Ningún conocimiento socialmente relevante llegará a ser tal sino se convierte en conocimiento tácito, es decir, asumido e incorporado. (p. 97)

Pero el conocimiento/acción es un proceso de la transformación de la realidad en el que interactúan lo explícito y lo tácito del que se apropian los actores a través del aprendizaje social, pero cuando el proceso se constituye en hecho comunicacional (comunicación para el desarrollo) la dinámica conocimiento/acción logra relevancia social y *absorción inteligente* en la población, lo que resulta evidente cuando el medio de comunicación utilizado en el proceso de desarrollo es la radio que interviene como factor de externalización, internalización, socialización y combinación de conocimientos transformadores (Broetskra, 1998). El conocimiento/acción desde la comunicación actúa en la población meta desde los cuatro factores del conocimiento de la acción de desarrollo como los presenta Broetskra (1998):

a) La *externalización* de un nuevo conocimiento tácito trata de codificar lo que se sabe o no se sabe del todo pero que aún no se ha podido sistematizar ni definir y por lo tanto no se pueden compartir todavía teóricamente. La comunicación para el desarrollo codifica el conocimiento tácito dándole un lugar, una forma y contenido, tiene técnicas comunicacionales para hacer visible estos conocimientos y definir discursivamente sus conceptos, aplicaciones y contextos. Los programas radiales sobre aspectos aplicados al desarrollo son ejemplos de este proceso.

b) El proceso de *internalización* es el más importante porque convierte lo aprendido en *hábito.* Un ejemplo de internalización es convertir un saber o acción que resulta crucial para el éxito de un proyecto en *slogan* o *leit motiv* hasta que logre ser asumido por la comunidad: *Si quieres un microcrédito, pregunta al delegado de tu comunidad.* Este saber llegará a un punto que no necesitará explicitarse porque habrá logrado ser incorporado por la comunidad con sentido y al que la colectividad le da legitimidad. No debe confundirse con la propaganda comercial que no es considerada como factor de éxito de un proyecto; en el lenguaje radiofónico son *campañas* que tienen un formato especial. Sin duda es el proceso que más se ha acudido en los proyectos de desarrollo rural.

c) La *socialización* es un proceso exitoso en el proyecto de comunicación para el desarrollo donde el conocimiento/acción en un sector del territorio es asumido por la población de otro sector: un ejemplo es la comunicación de experiencias exitosas aunque no expliquen del todo los cómo y los porqués pero que, necesariamente reafirmen y evidencien que la transformación es posible y ocurre efectivamente; otro ejemplo de internalización es destacar los valores, heroísmos y tropiezos que tuvo que superar una experiencia exitosa.

d) La *combinación* consiste en la transformación de conocimiento implícito en conocimiento explícito. Sucede, por ejemplo, cuando las experiencias y los conocimientos de unos se enriquecen visible y sistemáticamente con las experiencias y conocimientos de otros, comunicándose sus aprendizajes y técnicas y se alimentan entre sí haciendo visibles sus respectivos aprendizajes. Para ello, la radio puede entrevistar a campesinos emprendedores que lograron un buen manejo de la crianza o comercialización de truchas para comunicar saberes y prácticas que se complementan, incrementan, perfeccionan y rebasan con los saberes y prácticas de otros moradores del territorio. La participación de miembros de la comunidad añade a este proceso comunicacional de aprendizajes colectivos a partir de la acción localizada, nuevos saberes y prácticas a la que se menciona como exitosa.

La teoría de la acción es el resultado de praxis que han llegado al conocimiento/acción, ya sea desde la ejecución de proyectos puntuales, como acciones de desarrollo, para resolver situaciones, y cuyas intervenciones han sido reflexionadas y sistematizadas como conocimiento adquirido, o como aplicación del conocimiento teórico que busca ser validado en la práctica pero que termina siendo cuestionado y transformado desde la misma realidad que quiere transformarse. Las motivaciones de esta investigación, tal como se presentan en el capítulo IV hacen referencia a esa construcción del proceso **conocimiento/acción/comunicación** desde las respuestas puntuales y desconectadas a las demandas de la colectividad, para llegar desde la lógica de la acción al relacionamiento causal y a la organización del conocimiento adquirido como aprendizaje social.

La Red Nuevo Paradigma va más allá y plantea su *teoría sobre el aprendizaje social y organizacional* definido como un proceso que tiene lugar "por descubrimiento orientado a la interpretación colectiva, la comprensión y el cambio de las *reglas* que condicionan las *realidades* que queremos transformar" (Juncosa, 2006, p. 99). Ello implica reconocer que para cambiar la manera de actuar es necesario reestructurar la manera de pensar. Los pasos y procesos del aprendizaje social y organizativo de los conocimientos socialmente relevantes están en el campo de la acción cuyo constructo requiere el consenso de los actores del desarrollo y el reconocimiento de ámbitos donde se exprese la diversidad cultural y se reestructure la manera de pensar.

4.2. Desde la perspectiva de la pedagogía crítica

La Pedagogía Crítica Latinoamericana se nutre de los planteamientos freireanos que plantean superar la *educación bancaria* domesticadora y alienante y proponer una alternativa crítica en los planteamientos de la *educación liberadora* (Fernandez, 2012, p. 39). El ámbito del desarrollo recibe un fuerte empuje desde la *pedagogía del oprimido* para superar el desarrollo como progreso económico planificado y plantear la acción de desarrollo como proceso

liberador. Lo que Paulo Freire dice de la educación es asumido por los actores que desde el desarrollo y la comunicación plantean la transformación de la realidad socio-política latinoamericana.

La capacidad de convocación freireana radica en su claridad de plantear *la acción educativa*, que se vuelve praxis en un contexto y en un tiempo específico, "por lo que no es posible encarar la educación sino como un quehacer humano que se da en un tiempo y en un espacio, entre los hombres, unos con otros" (Freire, 1972, p. 19), por tanto, no puede sino responder a las propias necesidades del sujeto, de su contexto para la transformación socio-política de realidades marcadas por la pobreza, dependientes de las fuerzas del mercado global. La educación se convierte así en una poderosa herramienta de liberación entendida ésta, como un proceso emancipador donde **nadie libera a nadie ni nadie se libera solo, los hombres se liberan en comunión** (Freire, 1975) para finalmente propiciar la fuerza necesaria en la población que quiere mejorar sus condiciones de vida.

En el proceso de transformación de las condiciones de vida de los pueblos la concientización es fundamental y la educación la ha de facilitar, de tal manera que los sujetos tomen conciencia de su situación para transformarla. "Solamente en la medida en que descubran que "alojan" al opresor podrán contribuir a la construcción de su pedagogía liberadora" (Freire, 1975, p. 32). Por esto, la educación no puede ser neutra, exige una definición, una toma de posición. En este caso, la educación se compromete con los excluidos, con los pobres y busca promover la transformación social.

Lo que Freire dice de la acción educativa es aplicado por los agentes sociales a la *acción de desarrollo* y ven en los planteamientos de la concientización el camino para entender las causas de la marginación y de la situación de pobreza de las grandes mayorías rurales. Lo que en el lenguaje de la *educación liberadora* se identificaba como acción/concientización en el de la planificación del desarrollo humano se nombraba como acción/conocimiento. La vinculación conocimiento/acción se fortalecía desde la pedagogía al tiempo que la planificación para el desarrollo asumía herramientas metodologías creadas en la educación popular.

El conocimiento/acción como se concibe en este trabajo, se basa en la pedagogía del diálogo, de la reflexión, del aprender haciendo y del aprender a aprender. "La acción pedagógica se construye y reconstruye, se hace y se rehace" (Freire, 1975, p. 26), toma en cuenta las experiencia y los conocimientos previos de los sujetos en un proceso continuo de reflexión-acción- reflexión de la realidad. "Se elabora con ellos y no para ellos" (Freire, 1975, p. 26). De esta manera la educación la forjan unos con otros, desde una visión en la que "nadie educa a nadie- nadie se educa a sí mismo- los hombre se educan entre sí, con la mediación del mundo" (Freire, 1975, p. 27). Así el conocimiento/acción se convierte en una opción para la liberación y para la construcción del Sumak Kawsay.

La praxis pedagógica destaca la transformación de las personas y de las comunidades. "No se preocupa tanto de los contenidos que van a ser comunicados ni de los efectos en término de comportamiento, cuanto de la interacción dialéctica entre las personas y su realidad; del desarrollo de sus capacidades intelectuales y de su conciencia social" (Kaplun, 1998, p. 19). No es bancaria por lo que no hace énfasis en los contenidos, tampoco es mecánica, no enfatiza en efectos (conductas). La educación se centra en los procesos, "su planteo es una práctica

pedagógica que desoculte la verdad, y se proponga como un lugar de esperanza crítica, de transformación y de palabra creadora" (Fernández, 2012, p. 39).

Los métodos pedagógico-didácticos son problematizadores, activos, participativos, propician el diálogo y el aprendizaje grupal; en la concepción freireana *el grupo es la célula educativa básica*. Pero además la educación no se reduce a la institución escolar, está mediada por otros agentes y herramientas y otros tiempos, más allá de los escolares. La educación así concebida es un proceso endógeno donde el sujeto es partícipe de su propia educación "no se trata, pues, de una educación para informar (y aún menos para conformar comportamientos) sino que busca *formar* a las personas y llevarlas a *transformar* su realidad." (Kaplun, 1998, p. 49).

El conocimiento propicia la acción de manera permanente, se hace en la vida, en la praxis que le lleva a la persona a aprender a aprender, formando un sujeto "capaz de razonar por sí mismo, de superar las constataciones meramente empíricas e inmediatas de los hechos que la rodean (conciencia ingenua) y desarrollar su propia capacidad de deducir, de relacionar, de elaborar síntesis (conciencia crítica)" (Kaplun, 1998, p. 51).

La acción de desarrollo, desde la *pedagogía liberadora* debe ser *acción significativa* que incide en la *forma de vida* y se convierte en *saber práctico* en la repetición de sus relacionamientos para terminar siendo *hábito* que, orientado por la significatividad de la acción, propicia el cambio (Sandoval, 2002). En la *pedagogía del oprimido* la palabra generadora es punto de partida que ubica la reflexión en un significado experimental y contextual, así el conocimiento resultante es una forma de acción situada; en el campo de la planificación del desarrollo rural la palabra generadora es sustituida, en la metodología, por la acción significativa de desarrollo como acción situada que hace parte de una forma de vida y punto de partida de la reflexión en la reconstrucción psicosocial que produce conocimiento como capacidad de entender y diseñar el cambio de la realidad (Sandoval, 2002).

Si los planteamientos freireanos de la educación liberadora han sido asumidos por los agentes sociales de desarrollo comprometidos con los pobres, no se puede esperar menos de su repercusión en la comunicación como fuente de la dinámica comunicación/acción.

La comunicación para el desarrollo que busca mejorar, cambiar, transformar las condiciones de vida de un grupo humano, replantea su práctica habitual de emisor-mensaje-receptor como un proceso direccional y de *educación bancaria (*Kaplún, 2002). Ve la urgencia de conectar el emisor con la realidad, con la acción como expresión del pensamiento popular, una etapa de pre alimentación en el proceso comunicativo, "esa búsqueda inicial que hacemos entre los destinatarios de nuestros medios de comunicación para que nuestros mensajes los representen y reflejen" (Kaplún, 2002, p. 72).

Liberar a la comunicación de estereotipos bancarios que ocultan la verdad y justifican el sistema dominante requiere romper el criterio habitual de que el emisor es uno solo y actúa desde un único lugar, para desarrollar estrategias que hacen del receptor el mejor emisor y productor del mensaje; sin participación activa de la población receptora no se puede hablar de comunicación para el desarrollo.

La metodología de *la palabra generadora* irrumpe en la atención a los contenidos, "la comunicación educativa, siempre poniendo su énfasis en el proceso, también tiene que atender a los contenidos y a los resultados" (Kaplún, 2002, p. 41). Para los procesos de la educación liberadora y como tal del desarrollo, el contenido (mensaje) es más importante que el proceso (tecnología comunicacional). Este atender a los contenidos, provoca que se profundice la relación subyacente con la realidad que se quiere transformar. Resnick (2007) plantea que la magia de la comunicación facilita enfocar la realidad con imaginación, y la creación de la propuesta de cambio no como ruptura sino como retorno en espiral; la magia de la comunicación facilita que comunicadores creativos generen relacionamientos entre el *antes* y el *después* para la transformación social; el retorno en espiral desde el conocimiento del ahora a la acción del antes logra crear el aprendizaje con el que dar el paso siguiente. Así pues, desde la comunicación para el desarrollo con criterios freireanos, el cambio no es lineal ni ruptura, sino proceso de aprendizaje y liberación de limitaciones que logra la acción movilizadora de la población receptora.

La comunicación para el desarrollo, desde la perspectiva de la pedagogía crítica, camina permanente entre la reflexión y la acción, permitiendo que se fundamente una comunicación dialógica entre el docente (medio de comunicación) como facilitador de aprendizajes y el participante (población del territorio), logrando así, que las capacidades de creatividad, criticidad, manejo de conflictos y aprendizaje de errores, sean maximizadas posibilitando que el receptor sea a la vez emisor. Los contenidos surgen de experiencias concretas, de la práctica; y al realizarse dentro de un grupo en particular recrea la memoria histórica, la vida cotidiana, la participación popular. (Villa, 1996)

Cuando se propone masificar, en determinados territorios, la propuesta de la educación liberadora se acude a la comunicación y surge la Educomunicación.

> La Educomunicación, por tanto, es proceso, movimiento, flujo de significados, acción creativa y re-creativa, construcción-deconstrucción-reconstrucción permanente de la realidad. Es, en suma, una forma de pedagogía crítica que concibe los procesos educativos, la comunicación, los medios y las tecnologías como herramientas de análisis y de acción para la comprensión y la transformación del mundo, la comunicación de esta manera nos permite comprender el tipo de realidad en la cual queremos actuar. (Barbas, 2012, p.167)

Si bien la pedagogía crítica no utiliza el término desarrollo, ni se lo plantea como algo distinto a su propuesta liberadora de cambio socio-político, no se puede desconocer que sus estrategias son distintas y que la identidad de fines no las hacen iguales; por ello el modelo conocimiento/acción mantiene su originalidad en la planificación del desarrollo, al mismo tiempo se reconoce la incidencia de la doctrina de Paulo Freire en el modelo de comunicación/acción. Esta incidencia es más notoria cuando el proyecto de desarrollo es proyecto de comunicación para el desarrollo que considera el aprendizaje social y el desarrollo de capacidades de los miembros del territorio donde se trabaja; el actor local del desarrollo es sujeto *emisor-receptor* capaz de construir, decodificar y transmitir mensajes significados, es decir capaz de abordar la intersubjetividad y movilizar la población para el cambio.

5. EL MODELO CONOCIMIENTO/ACCIÓN Y EL CARISMA SALESIANO

El modelo conocimiento/acción descrito más arriba responde a esa necesidad de contar con herramientas científicas que direccionen la acción hacia la transformación de la realidad. Se ha visto la evolución de la capacidad humana de entender, planificar y actuar para cambiar la realidad desde la lógica del conocimiento/acción. En las motivaciones a la acción para el cambio social se han diseñado modelos teóricos como los expuestos ya sea desde el aprendizaje en la acción social o desde el ejercicio de la libertad para actuar sobre las condiciones de vida propia y comunitaria; pero también se encuentran actores del cambio que actúan motivados desde la sensibilidad y emotividad, desde el sentimiento y otro conjunto de cualidades personales que configuran lo se entiende como *carisma.*

Weber describe el carisma como una forma humana especial de actuar sobre la sociedad para producir cambios. Para los seguidores de Weber esos cambios responden a "una tendencia a buscar orden y sentido en el universo" (Molero, 1995, p. 47). La pervivencia del carisma está vinculada a los cambios que obtenga; para ser reconocido como tal "el carismático y su misión han de acreditarse por medio de éxito que proporcione beneficios a los seguidores. En caso contrario el carisma podrá llegar a perderse" (Molero, 1995, p. 45).

Para Morin el carisma mantiene la tensión permanente a lo largo de la historia entre teoría y práctica y conoce la realidad desde las facultades humanas de sentir, amar, gozar, y sufrir, que actúan sobre la realidad no en forma direccional sino respondiendo a la diversidad y multiplicidad de situaciones que conforman el caos de la estructura social (Grinberg, 2003). El *carisma* es una forma de conocer la realidad desde una fuerza motivadora no común.

La teorización sobre el carisma institucional en el desarrollo rural no tiene la suficiente investigación como para crear una teoría. El análisis que se hace a continuación versa sobre el aporte del *carisma salesiano* al modelo de conocimiento/acción aplicado en la planificación del desarrollo por el gestor/comunicador. El *carisma salesiano* está presente en numerosos proyectos de desarrollo local de territorios indígenas de la Sierra Ecuatoriana donde se aplica la planificación con el modelo conocimiento/acción. En este apartado se presenta como el modelo conocimiento/acción es asumido por el carisma salesiano y cómo desde este estilo de actuar se aporta al modelo comunicación/acción en la formulación de la propuesta de la acción anticipada con participación de la población.

5.1. Características del carisma salesiano

Lo que identifica a los Salesianos no responde a un registro descriptivo de contenidos sino que se expresa de diversas formas en la capacidad de respuesta que desde el *carisma salesiano* se da a situaciones sociales de injusticia y marginalidad. Las Constituciones y Reglamentos Generales (2010) proclama así esta sensibilidad carismática:

> Trabajamos en ambientes populares y en favor de los jóvenes pobres. Los educamos para las responsabilidades morales, profesionales y sociales colaborando con ellos, y contribuimos a la promoción del grupo y del ambiente.

> Participamos, desde nuestra condición de religiosos, en el testimonio y compromiso de la Iglesia por la justicia y la paz. Manteniéndonos independientes de toda ideología y política de partido, rechazamos cuanto favorece la miseria, la injusticia y la violencia, y cooperamos con quienes construyen una sociedad más digna del hombre.
>
> La promoción, a la que nos dedicamos con espíritu evangélico, realiza el amor liberador de Cristo y es signo de la presencia del Reino de Dios.
>
> (Constituciones y Reglamentos Generales, 2010, Art. 33)

El carisma salesiano debe ser comprendido en el contexto de la compleja actividad de evangelización que abarca la entera realidad humana. Este convencimiento está presente en todos los documentos que identifican el carisma salesiano. Alencherry (2005) ofrece un recorrido exhaustivo por los documentos oficiales de los últimos Capítulos Generales y de las Cartas de Rectores Mayores, estudio del que se extrae estas anotaciones que explicitan el texto constitucional y la tradición carismática salesiana.

Don Luis Ricceri, Rector Mayor trató el tema del subdesarrollo *(Cf. ACS 261)*. Escribiendo en la línea de las reflexiones provenientes de la Asamblea de los Obispos Latinoamericanos en Medellín, declaró enfáticamente:

> La lucha contra el subdesarrollo pertenece a la esencia misma de la Congregación salesiana. Ella se siente por lo tanto comprometida a fondo en la misma. Pero lo debe realizar conforme a su carisma, o sea, en la línea, en el estilo, en el espíritu de D. Bosco y luego con valor, con inteligencia, con realismo y siempre con caridad. *(ACS 261, p. 18)*

Seguía considerando las varias implicaciones que se derivan de este deber para todos los salesianos y evidenciaba cómo la *educación liberadora* que forma *liberadores* sea la respuesta adecuada a los problemas del subdesarrollo" (*Cf. ACS 261 p.31).*

El Capítulo General 23 observa que, siguiendo el ejemplo de Don Bosco, la comunidad salesiana es consciente de "que la lucha contra la pobreza, la injusticia y el subdesarrollo *forma parte de su misión*" *(CG 23, 208)*.

El Rector Mayor Don Vecchi. Algo que nos molesta y que nos llama a una seria reflexión es el hecho de que

> […] desde algunos años para acá se está repitiendo que nos encontramos frente a un fenómeno de empobrecimiento más bien que de simple pobreza. No se trata de una etapa transitoria, un accidente del camino, consecuencia del pasado, sino un resultado de las actuales estructuras económicas, sociales y políticas, aún reconociendo que otras muchas causas influyen en la extensión de la pobreza. *(ACG 359, p. 22)*

En todas ellas la sensibilidad especial ante determinada realidad responde a una visión que se trasmite a la población en el proyecto mensaje que convoca a la acción carismática.

El análisis sociológico de Weber reconoce esta forma de conocer la realidad más allá de la objetividad de la razón como "cualidad de una personalidad, por cuya virtud se le considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas [...] o como enviados del dios, o como

ejemplar y, en consecuencia, como jefe, caudillo, guía o líder" (Weber, 1977, p. 193). Esta explicación ha servido de referencia hasta que la epistemología abre las puertas a otras formas de conocer El carisma convoca a la acción para dar respuesta positiva a lo que se considera debe cambiarse. Pero si el carisma se evidencia por su capacidad de actuar sobre la realidad para cambiarla, no es menos cierto que para la permanencia del carisma y su identidad, ese algo especial que Weber denomina como *fuerzas sobrenaturales* debe actuar. Para Boff, (1982) el carisma tiene historia bíblica y se entiende como *experiencia comunitaria de fe*, es objetividad, no racionalidad; en esa experiencia de vida está inmerso el que busca liberarse de las situaciones sociales de explotación y de sumisión al poder. "Esto nos pone ante el desafío, cada vez más acuciante, de realizar el único carisma salesiano en una multiplicidad de variadísimos contextos sociales, religiosos y culturales" (Chávez, 2011, p.7).

La adaptabilidad y flexibilidad del carisma debe darse dentro de la fidelidad y la movilización de energías orientando el trabajo hacia la única misión. Esta novedad social que produce la fuerza y originalidad del carisma constituye la razón más importante para preguntarse qué aporta el carisma en tanto experiencia vivida, no teorizada en esquemas lógicos racionales pero sí hecha paradigma en valores, hábitos y modelos de vida. La experiencia vivida también supone sus propias formas de conocer, interpretar el mundo y tomar decisiones. Asegurar respuestas múltiples y diversas no se logra desde las experiencias de vida sino desde el conocimiento mutuo que surge de ellas. El Rector Mayor Don Pascual Chávez dice al respecto:

> Se nos impone por tanto una reflexión profunda, sobre todo a nivel especulativo. Ésta debe tener en cuenta todos los contenidos sobre el tema de la promoción humana, juvenil y popular prestando atención, al mismo tiempo, a las diferentes y cualificadas consideraciones filosófico-antropológicas, teológicas, científicas, históricas y metodológicas pertinentes. Este análisis se debe además concretar en el plano de la *experiencia y de la reflexión operativa* de cada persona y de cada comunidad. (Chávez, 2013, p, 2)

Desde el análisis de la teoría/acción o desde la propuesta de la liberación la experiencia vivida es la fuente que alimenta el conocimiento/acción, en los planteamientos de la acción, la experiencia vivida adquiere sentido en la medida que construye conocimiento para diseñar y ejecutar nuevas acciones coherentes con las anteriores. En la práctica carismática el motor de la acción es el paradigma que direcciona el carisma y cada acción.

5.2. El *activismo carismático* como negación de la planificación

Tanto para Weber como para Boff el carisma gira en torno a un principio motivador, a la gran capacidad de convocación a la acción para dar respuesta positiva a lo que se considera debe cambiarse. Pero cuando las acciones no buscan sustituir un estado de cosas poco satisfactorio por otro más satisfactorio (Cazorla et al., 2004) sino que responden a necesidades creadas por el sistema y no inciden en su transformación, no se produce *aprendizaje liberador,* por el contario se profundiza la *domesticación* al sistema. La reflexión teológica-pastoral al modelo cientista de la acción como valor único es también una crítica a las acciones como respuesta única del carisma; esta crítica, muy abundante en documentos oficiales eclesiales y en especial

de la Congregación Salesiana, identifica la *acción/respuesta/necesidad* con la denominación de *activismo*.

Juan Bottasso analiza las respuestas que los Salesianos han dado al desarrollo de los pueblos indígenas, y lo hace desde la perspectiva evangelización-desarrollo (Bottasso, 1984). La crítica de Bottasso a las misiones salesianas es similar a la que Friedmann (2001) hace a la planificación del sistema público norteamericano. El modelo no euclidiano del WWP responde a estas críticas del *activismo carismático* proponiendo que la población afectada participe activamente validando el conocimiento experimentado de la gente normal y promocionando el aprendizaje mutuo. Este modelo de planificación funciona en el tiempo real, uniendo conocimiento y la acción (Cazorla, 2006).

Superar el activismo es dar cabida a la planificación en el campo del carisma institucional. Analizar el carisma salesiano desde la planificación del conocimiento/acción es proponer un camino seguro para superar *el activismo*.

> No se puede negar que existe el constante riesgo de transformar nuestras actividades en activismo o simple acción social en detrimento de los contenidos religiosos y espirituales. En una intervención de 1998, Don Luciano Odorico comentaba:
>
> > En la praxis misionera a veces se nota un desequilibrio en los servicios de acción pastoral: por una parte, un exagerado asistencialismo, una administración demasiado compleja y, por otra, una escasa atención a la evangelización explícita y a la urgencia de la acción itinerante en los poblados. *(ACG 362, p. 41)*

El esfuerzo permanente institucional salesiano para que el carisma no se reduzca a activismo, sino por el contrario sea fuente permanente de acción desde la que se construye conocimiento que a su vez direcciona la fuerza del carisma hacia nuevas realidades, es también una cercanía a experiencias vividas que podrán reconocerse en el lenguaje teórico que surge de las acciones aunque sean lejanas en el tiempo, el espacio y la cultura; esta cercanía se mide en enlaces de mutuo enriquecimiento que fortalece las teorías y abre campo a la planificación con el modelo conocimiento/acción. El legado carismático salesiano se enriquece con nuevos recursos discursivos que otorgan al conocimiento un lugar visible en la misión del desarrollo que solo puede ser logrado por la planificación que produce la sinergia del conocimiento y la acción, resultado que no lo garantiza de por sí el impulso carismático de ningún proyecto. La teoría no sustituye la experiencia vivida, pero la experiencia se empobrece sin teoría, las dos dimensiones se necesitan y el avance se da en resolver tensiones y en alimentar nuevas tensiones irresueltas entre teoría y experiencia.

La adaptabilidad y flexibilidad del carisma para superar el activismo como negación de la planificación debe darse dentro de la fidelidad y la movilización de energías orientando el trabajo hacia la única misión. Esta novedad social que produce la fuerza y originalidad del carisma constituye la razón más importante para preguntarse qué aporta el carisma en tanto experiencia vivida, no teorizada en esquemas lógicos racionales pero sí hecha paradigma en valores, hábitos y modelos de vida. La experiencia vivida también supone sus propias formas de conocer, interpretar el mundo y tomar decisiones.

Ante esta constatación el carisma institucional acude a la teoría, no para obtener respuestas que expliquen la realidad sino preguntas que ayuden a problematizar conceptualmente el hecho social y por la tanto la actividad carismática. La planificación conocimiento/acción tiene para el carisma el efecto del marco conceptual externo que plantea preguntas inusuales e insospechadas que aquellos que viven la experiencia carismática jamás se harían y que, en cierta manera, la problematizan, enredan y cuestionan superando el activismo como respuesta única.

5.3. Lectura crítica del carisma como práctica del modelo conocimiento/acción

La enorme bibliografía sobre la figura de Don Bosco y su proyecto educativo ha sido desarrollada, en su mayoría, desde una perspectiva que se podría denominar puertas adentro, indicando con ello un tratamiento que apunta a la convocatoria, apropiación y resignificación continua del proyecto salesiano, caracterizado por el uso de categorías interpretativas y de análisis generadas por los mismos que deben hacer de ese proyecto una experiencia vivida. La práctica intelectual del mundo salesiano privilegia el *discernimiento* para poder entender e identificar con claridad qué hacer para ratificar en el presente la vigencia de su proyecto histórico. Los estudios de Arther Lenti sobre la vida de Don Bosco denuncian, con sumo respeto este tipo de escritos con mentalidad precientífica sobre la bibliografía de Don Bosco y la historiografía salesiana (Rodríguez, 2013). La objetividad de Lenti presenta "el *descubrimiento* explosivo de Don Bosco de los jóvenes *pobres y abandonados* en Turín" (Rodríguez, 2013, p. 10) y permite que los hechos sean analizados con la rigurosidad de la teoría científica para validar procedimientos y universalizar los criterios del carisma que llevaron a Don Bosco a actuar con evidente éxito.

La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt ayuda a identificar los aportes al carisma salesiano en las corrientes de desarrollo de inicio del siglo XX y especialmente de las respuestas contestatarias de los 70 al modelo del desarrollo como crecimiento económico. Esta lectura de actuar salesiano en el desarrollo rural evidencia la idiosincrasia práctica del proyecto salesiano y la ausencia de un trabajo teórico previo a la acción, ausencia que era sustituida por la fuerza del carisma para orientar la acción.

El ejercicio de mirar y escudriñar el proyecto salesiano desde perspectivas y marcos conceptuales ajenos y extraños al carisma salesiano lleva a descubrir su capacidad de respuesta diferenciada al problema de la planificación del desarrollo. No se pretende ubicar el proyecto salesiano y el carisma que lo anima en el mapa de las teorías ni de los métodos pedagógicos, de desarrollo o comunicacionales, sino de identificar sus intuiciones desde la estructura de la teoría del modelo conocimiento/acción.

Plasencia (2015), a quien debe reconocerse el mérito de reinterpretar desde marcos conceptuales académicos el legado salesiano, justifica la elección de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt por encuentra en ella una mediación dialéctica para explicar las causas de la situación social sobre la que actúa el carisma de Don Bosco; además porque involucra a la población para cambiar la realidad que les afecta; y finalmente porque permite construir

modelos universales que no están condicionados a las coyunturas de los tiempos y las circunstancias.

Entre las ideas fuerza del carisma salesiano y el objeto motivacional de la Escuela de Frankfurt hay un campo común de encuentro en torno a la supresión de la injusticia social y la construcción de una sociedad de hombres libres, o como dice Don Bosco de *honrados ciudadanos y buenos cristianos*, ese campo común es el conocimiento de la realidad (Plasencia, 2015).

> La gran mayoría de los que pueblan los países en vía de desarrollo conoce bien la indigencia económica, la precariedad familiar, la discriminación racial, las carencias educativas y culturales, la impreparación para el trabajo, la innoble explotación por parte de terceros, el empleo abusivo como mano de obra, la estrechez de horizontes que sofoca la vida, dependencias varias y otras desviaciones sociales. (Chávez, 2012, p. 16)

En este campo de intereses comunes es donde la fuerza del carisma salesiano encuentra lineamientos para hacer más eficaz la acción. Así cuando el carisma lleva a responder emotivamente desde el amor para resolver la situación de pobreza, los pensadores de Frankfurt piden desenmascarar "lo que mantiene oculto el engranaje" (Coreth, et al., 2002, p. 163; en Plasencia, 2015, p. 20).

Esta lógica del carisma que lleva a la acción y la del pensamiento analítico y crítico de la realidad, se constituyen en fuerza transformadora de la misma. Cuando la acción no provoca la crítica a la realidad y se torna pensamiento sistemático de la misma no incide en la transformación de la realidad, únicamente la justifica y ataca a los excesos que en ella se dan, es previsible y repetible. Esta situación está a la base de lo que se pudiera llamar la *buena voluntad* que pudiera considerarse a la base de la propuesta de desarrollo hecha desde la lógica del poder constituido a partir de la Segunda Guerra Mundial.

Desde esta perspectiva, el carisma, que actúa con *análisis social crítico*, aporta al modelo de planificación conocimiento/acción los elementos cognitivos que permiten vincular la acción a las causas de la injusticia y de esta manera da elementos a la planificación para proyectar nuevas acciones/políticas que respondan a las demandas de cambio de la población meta. La falta de *análisis social crítico* deteriora el carisma institucional y hace que los portadores del carisma pierdan la capacidad de respuesta a la misión. Pascual Chávez, Rector Mayor de los Salesianos, constata los efectos de la acción sin análisis y reflexión, y que ya se mencionó como *activismo*:

> Es obligado registrar algunas carencias en la vida del Salesiano: el *individualismo* en las decisiones pastorales, el modo de emplear el tiempo libre, el espacio dado al bienestar personal en detrimento de la disponibilidad para la misión; pero también un *activismo* que deja poco espacio a la vida espiritual, al estudio sistemático, al aprendizaje continuo, al hábito de reflexionar. (Chávez, 2012, p. 15)

El carisma está sujeto a la valoración de los actores, corre el riesgo de mirar la acción desde la subjetividad, los frankfurtianos aplican una "interpretación dialéctica de lo concreto"

(Plasencia, 2015, p. 20). Como dice Romero, citado por Plasencia (2015, p. 20), "es decir, su significado es descifrado no a partir de la intención significativa explícita de sus productores, sino a partir de los elementos de la propia constitución del objeto" (Romero 2005, p. 13). La hermenéutica dialéctica descubre las leyes esenciales de la sociedad global desde la interpretación del hecho particular y de esta manera permite que la planificación conocimiento/acción tenga repercusión más allá del territorio y población meta, pues actúa sobre la base global de la sociedad para producir cambios.

La hermenéutica dialéctica que descubre las falacias de la sociedad de intereses y poderes, abre las puertas a la sociedad de la fraternidad y de la justicia que es el objetivo del carisma como lo expresa Chávez en lenguaje bíblico:

> Precisamente porque anunciamos a Otro y ofrecemos su salvación, no podemos anunciarnos a nosotros mismos y nuestros proyectos. Nuestra obligación es hacer presente la salvación de Dios, convirtiéndonos en sus testigos. Esta misión compromete toda nuestra existencia y nos libra del riesgo, no imaginario, del funcionalismo, del activismo y del protagonismo. (Chávez, 2012, p. 34)

Así la Teoría Crítica deja la sociedad tal como se explica desde los hechos sin más justificación teórica e ideológica que la afirmación de que *no hay teoría que justifique el modelo de sociedad*, o el conocimiento obtenido de la interpretación dialéctica de los fenómenos sociales. Cuando se afirma que la planificación de abajo-arriba de Friedmann (2001) es abrir a sus moradores la proyección del diseño que planifica el territorio, se está reconociendo que no hay teoría previa que condicione la planificación del cambio sino que es la interpretación dialéctica de los fenómenos que produce conocimiento con el que se planifica la acción significante.

La Escuela de Frankfurt orienta sus investigaciones sociales a la "búsqueda de la felicidad de todos los hombres" (Plasencia, 2015, p. 22) y critica los fundamentos de la ética burguesa que libera de responsabilidad por las consecuencias sociales de una acción legal que favorece los intereses personales o de grupo; Friedmann (2001) reacciona a esta ética burguesa e incorpora en su modelo de planificación el conocimiento necesario de las consecuencias de la acción mediante la participación de los afectados. Tal vez sea este el aporte más significativo de la Escuela de Frankfurt para concientizar a los ciudadanos del mundo sobre las graves consecuencias de un desarrollo económico movido por las fuerzas de los intereses del mercado. La moral frankfortiana tiene que ver con la "*forma de actuar* y ésta debe apuntar a la superación de la injusticia social" (Horkheimer, 1999, p. 21; en Plasencia, 2015, p. 22). En este punto la ética de la teoría crítica se expresa en forma similar a la motivación carismática:

> El sentimiento moral tiene algo que ver con el amor. […] En cuanto que posible miembro de una humanidad feliz. Concierne a la indigencia y fuerzas que señalan hacia el futuro. […] A este amor le parece que todos los seres vivientes tendrían derecho a la felicidad y no pregunta, en lo más mínimo, por su justificación o fundamentación. (Horkheimer, 1999, pp. 135-136; en Plasencia, 2015, p.22)

Con otro lenguaje y con mayor contundencia la comunidad carismática salesiana define su misión en términos de amor:

> Los Salesianos de Don Bosco (SDB) formamos una comunidad de bautizados que, dóciles a la voz del Espíritu, nos proponemos realizar, en una forma específica de vida religiosa, el proyecto apostólico del Fundador; ser en la Iglesia signos y portadores del amor de Dios a los jóvenes, especialmente a los más pobres. (Constituciones y Reglamentos, 2010, Art. 2)
>
> De este modo la misión queda descargada del peso excesivo de la responsabilidad sobre los resultados y se convierte en proclamación eficaz y visible del amor de Dios como aparece, primero en el ser, y luego en el obrar de sus enviados. (Chávez, 2012, p. 5)

Este compromiso está estrechamente relacionado con el deber de promover la justicia en el mundo, y también con los métodos de desarrollo. El carisma salesiano va más allá del hecho y actúa sobre las causas, llevando la planificación al campo de las estructuras que impiden el desarrollo del territorio donde actúa. El carisma no sustituye el protagonismo de la población para su liberación, por el contrario se transmite y actúa desde la misma población. Responde a la dinámica de la realidad cambiante. Este compromiso está estrechamente relacionado con el deber de promover la justicia en el mundo, y también con los métodos de desarrollo. Conviene entonces citar por entero lo que el Capítulo General Especial de 1971 dice al respecto:

> El subdesarrollo, el analfabetismo la miseria y el hambre en el mundo, han cobrado hoy día tal amplitud y gravedad que *no bastan los remedios inmediatos, sino que hace alta actuar sobre las causas profundas de tal situación.* Se trata, en efecto, de estructuras, que con frecuencia obstaculizan gravemente o incluso van contra la esencia del Evangelio predicado y vivido: no permiten a los pobres y a los oprimidos descubrir la imagen de Dios, ni creer que el Reino ha llegado ya a este mundo, ni mucho menos encaminarse hacia la salvación integral. Son, por tanto, estructuras de pecado.
>
> Por otra parte, la promoción humana de los pobres, para que sea tal, requiere que sean ellos los que tomen conciencia de la situación y que los cambios sean realizados por ellos mismos, colectivamente unidos. Lo cual significa que ha de ser ayudados por personas e instituciones que trabajen por la justicia. Aquí tienen un papel de importancia primordial las comunidades cristiana. […]
>
> Nuestra respuesta hoy, en la línea del compromiso por la justicia en el mundo, se sitúa en un contexto cultural nuevo: no viene reclamada por motivos contingentes de sectores políticos o ideologías transitorias, sino por las exigencias que plantea hoy al educador cristiano la educación integral del "perfecto cristiano y honrado ciudadano". (Capítulo General Especial, 1971, numeral 67)

5.4. Don Bosco. Historia y Carisma

El espíritu salesiano es el mismo que dejó Don Bosco en el alma de la Congregación Salesiana, ese carisma es el que ha marcado la conciencia de sus seguidores y le ha dado identidad a la institución por él fundada. Los valores salesianos han seguido conservando una fuerte

vinculación al carisma personal de Don Bosco en una relación utilitaria fundada sobre la significatividad de las obras (Bermúdez, 2000).

La representación del carisma ha estado en las acciones realizadas en las obras salesianas más que en una réplica personal carismática. El carisma salesiano se concreta y evidencia en las obras salesianas que sustituyen la ausencia de la persona de Don Bosco; el carisma se perpetúa en la institución en la medida que ésta es fiel a la lectura de los hechos históricos y a su aplicación en la diversidad de tiempos y espacios. Entender el carisma requiere mirarlo y aceptarlo en sus orígenes para conservar sus valores en la universalización del tiempo y el espacio. En el mundo salesiano este ejercicio es conocido como *el retorno a las fuentes* no como investigación histórica sino como luz para la lectura carismática de cada coyuntura.

La respuesta de Don Bosco a las consecuencia del Turín en vía de engrandecimiento, construcción febril y ampliación de suburbios (Auffray, 1948) nace de la identificación de los que más sufren el impacto del crecimiento sin responsabilidades éticas (Herr, 1996); "Los que más sufrieron este impacto sin poder hacer resistencia eran los niños y los jóvenes, y efectivamente quienes entraban en la máquina de la producción eran explotados, y quienes no cabían eran desechados y vistos como peligrosos" (Plasencia, 2015, p. 38)

Cuando Don Bosco visitó las cárceles de Turín, descubrió, de modo personalísimo, la miseria humana que es capaz de negar al *otro,* a los jóvenes; y comprendiendo que estos muchachos "estaban todos en riesgo material, moral y religioso" (Lenti, 2010a, p. 372).

> "Se propuso *prevenir* que aquellos vuelvan a caer en las cárceles y entonces se dijo: *me dedicaré por completo a los muchachos abandonados* En realidad sufrió un conflicto moral, una *interpelación* que le movió a intuir que aquellos muchachos necesitaban de una oportunidad para ser-ellos mismos, para ser humanizados, para ser liberados de las condiciones que negaban su dignidad". (Plasencia, 2015, p.45 y 61)

La respuesta es el carisma de Don Bosco, *es él mismo como respuesta*, su vida tiene sentido en cambiar aquella realidad. Las acciones fueron emergiendo de modo procesual como parte de una única propuesta que teniendo un enfoque educativo y pastoral, en la práctica era multidimensional.

En el proceso de institucionalización del carisma se plantea la objetivización histórica de los hechos que le dieron sentido y es aquí donde "el alcance del método histórico-crítico ubica, valora, contrasta y –muchas veces – corrige, documentos e interpretaciones sobre Don Bosco" (Rodríguez, 2013, p. 3). Esta objetividad que fundamenta el carisma salesiano desde los hechos aproxima también este modo de operar al modelo conocimiento/acción para transformar la realidad. Las Memorias del Oratorio (MO) son los únicos escritos con carácter autobiográfico que escribe Don Bosco y es la fuente del carisma salesiano que se alimenta en los hechos que narra Don Bosco y en la lectura que hace de ellos.

Don Bosco profundiza en los hechos lacerantes que constata y se pregunta cómo *prevenir* (MB II, 60). Las respuestas fueron emergiendo en forma multidimensional pero coherente y con enfoque educativo hasta constituirse en el Sistema Preventivo Salesiano.

> […] escuelas nocturnas, escuelas diurnas para los más pobres" (MB XIII, 496) donde los muchachos aprendían a leer y a escribir. Para los que "se presentaban… pidiéndole les sacara de la calle y les albergase caritativamente" (MB IV, 472; MO, 60), les ofreció no solamente un espacio para *prevenir* que no regresen a las cárceles sino un programa de formación integral que les ayudara a reorientar sus existencias e integrarse en la sociedad que los había negado. (Plasencia, 2015, p.72)

Esta característica carismática y original es sin duda el aporte más significativo que los Salesianos han dado a los procesos de desarrollo: *la acción no solo aporta conocimiento sobre las causas sino que también da elementos para actuar de manera que su beneficio sea permanente y sostenible.* El Sistema Preventivo Salesiano contribuye, con la preventividad, en el modelo conocimiento/acción a pasar la planificación por el filtro de la sostenibilidad y el impacto ambiental. Lo preventivo como ámbito de planificación mira más al porvenir que al pasado para que no se repita, pues el pasado no se repite pero si alimenta la construcción del continuum.

Otra característica del carisma de Don Bosco y que los Salesianos llevan como marca en el campo del desarrollo es la innovación, el emprendimiento, **que visto desde el método WWP se puede constatar como un horizonte común.**

Así entonces, conociendo el ritmo de la industrialización de Turín y de Europa, Don Bosco no perdió la oportunidad de rediseñar sus estructuras y, dentro del marco de la preventividad, empezó a instalar algunos talleres en el Oratorio (MO, 65), todos eran acordes con el sistema industrial imperante: entre 1850 y 1860 se instalaron los talleres de zapatería, sastrería, encuadernación y carpintería (Lenti, 2010b, p 58-59); entre 1861 y 1862 se instaló el taller de imprenta; en 1862 el taller de forja y en 1864 la librería (Lenti, 2010b, p. 61-63); también se instalaron talleres de barbería, cristalería, herrería, sombrerería y calcografía (Prellezo, 2000, pp. 153, 158-159,185,193). Si bien estos talleres respondían al espíritu industrial de esos tiempos, todavía, dice Lenti, eran "como tiendas medievales con un objetivo limitado" (2010b, p. 57) que en la década de 1880 se encaminaron al mundo laboral "convirtiéndose poco a poco en escuelas profesionales" (Lenti, 2010b, p. 68) "de las que sus propios estudiantes, ya profesionales, fueron sus maestros". (Plasencia, 2015, p.95)

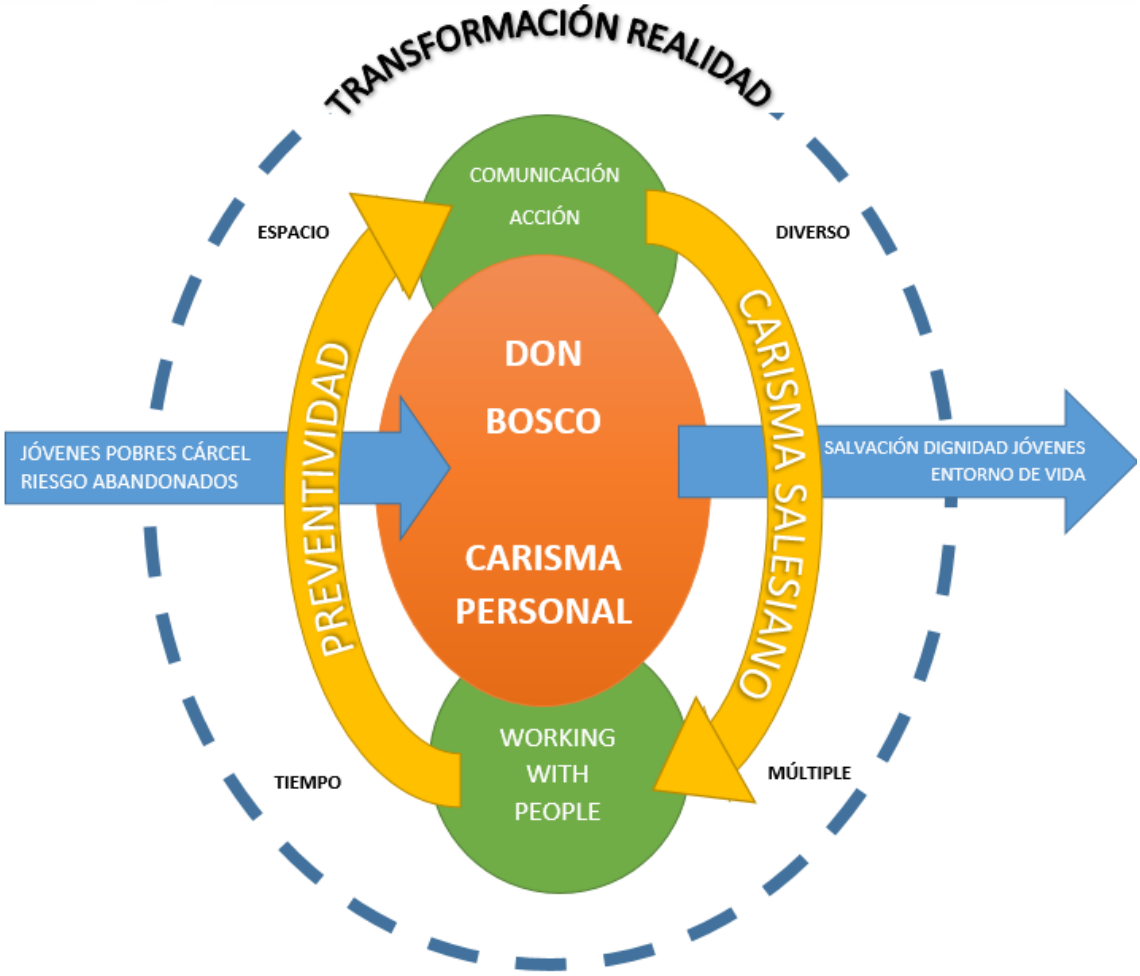
Por una parte, si bien Don Bosco con su propuesta intenta sacarles a los muchachos de esa situación de negación, finalmente el sistema no le da otra oportunidad que la de volver a integrarlos en su propias estructuras que son la causa de esa negación, pero con una condición que Don Bosco la propone, manteniéndose él mismo como garante de los jóvenes y a la vez reclamando lo que siempre se les había negado a aquellos, "la virtud de la justicia" (MB III, 357).

Así pues, aquel espíritu emprendedor de Don Bosco que buscaba la salvación integral de los muchachos le llevó a crear oportunidades para prepararse profesionalmente y a generar espacios que aseguraran un nuevo ambiente laboral y una forma justa de hacer empresa. (MB III, 357). El carisma salesiano tiene en sus raíces la opción por una nueva sociedad, por el cambio de las estructuras injustas, el modelo conocimiento/acción en la óptica salesiana debe tener como eje direccional de la acción la transformación de la situaciones sociales de injusticia, lo que la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt expresa en su análisis social, la

pedagogía crítica lo señala como meta de la liberación y para el proyecto *Trabajando con la gente* es la bandera que convoca a la participación de los marginados.

La experiencia prototípica de Don Bosco que se sintetiza en la *experiencia Valdocco* constituye la razón para seguir buscando la felicidad de los jóvenes excluidos y de los ambientes populares; pero esa búsqueda y construcción de la felicidad empieza por la conciencia de que existen estructuras que niegan esa felicidad y pasa por la toma de una decisión ética y política que abra caminos hacia la autodeterminación de las libertades de los excluidos y la constitución de un orden social justo y ético. Esto implica apostar por modelos de desarrollo que hagan posible mediaciones donde el protagonismo sea la gente pobre.

Figura III-7: Carisma salesiano

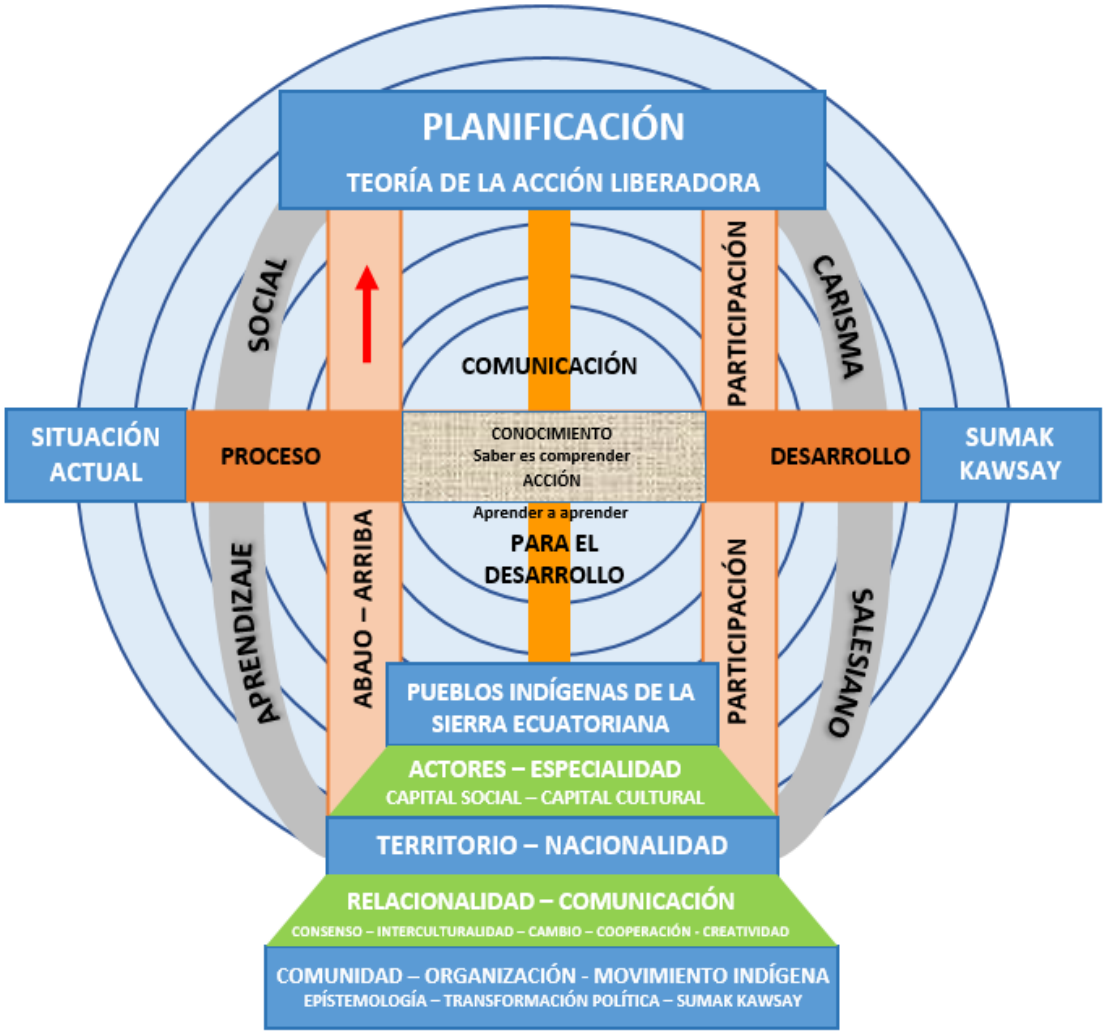


Fuente: Elaboración propia.

6. CONCLUSIONES

Cuando se busca cambiar la realidad, la fuerza de la misma realidad compleja y múltiple se impone a la lógica de la planificación desde arriba que no cuenta con los afectados. El primer cuadro se va enriqueciendo y el referente inicial de la encrucijada es ya un campo de interacción donde los actores no tienen roles predeterminados en el proceso de desarrollo hacia el Sumak Kawsay. La acción transformadora libera del pensamiento que justifica la situación inicial, el cambio logrado abre el conocimiento a nuevas dinámicas sociales y estas se multiplican con la comunicación social que las difunde y socializa. Ya no tiene sentido el conocimiento para explicar la realidad sino que la realidad requiere ser comprendida para construir el conocimiento que la explique y la cambie. En este capítulo se han expuesto metodologías complementarias, abiertas a la creatividad y flexibles para responder a cada contexto. El medio de comunicación social que se abre a la realidad del territorio hace de ella su mensaje y construye con la acciones de cambio el paradigma del desarrollo local. La figura III-8 muestra la integración de las metodologías de la construcción del conocimiento cuando la comunicación social hace de la acción liberadora la buena notica que rompe esquemas.

Figura III-8: *Modelo integrado: "Conocimiento/Acción/Comunicación"*



Fuente: Elaboración propia.

Si bien el modelo conocimiento/acción se ha presentado conceptualmente desde sus criterios, valoraciones y metodologías, y la consecuente crítica al modelo de hacer desarrollo creando dependencia y organizando sociedades en torno a indicadores económicos y de producción, no es menos cierto que, dejando de lado la crítica que estimuló la reacción, el método presenta nuevas formas de entender el conocimiento y cómo este se construye para resolver los problemas de la población del territorio. Se puntúan algunas conclusiones cuya incorporación al desarrollo local endógeno abre nuevas oportunidades a la ingeniería para actuar en respuesta a las necesidades definidas por la población.

- El modelo conocimiento/acción rescata la planificación como un proceso continuo y flexible en el que interviene la población en la medida en que el contexto, las características internas del territorio, la problemática y la gestión de los actores, van cambiando. Si bien la planificación tiene hitos que van consolidando la identificación de los actores del desarrollo con este ejercicio, debe cuidarse la vinculación de la planificación de abajo-arriba a mecanismos de evaluación sobre la marcha y de redefinición permanente de estrategias y actividades para no caer en el activismo.

- Tanto la planificación de abajo-arriba como el aprendizaje social suponen modificaciones sustantivas en el concepto tradicional de participación entendida como proceso destinado a lograr la adhesión de la población a propuestas externas, aun cuando ellas hayan sido formuladas en procesos de consulta previa. En el modelo conocimiento/acción es indispensable la participación como un movimiento de doble vía en la medida que el proyecto participa de las necesidades de la población y esta actúa y hace la “adaptación inteligente” de la propuesta del proyecto.

- Lo anterior, supone modificaciones sustantivas en el concepto de la participación. Así, en las concepciones verticales y dirigidas, para cuya ejecución se diseñan estructuras institucionales más o menos copiosas, la participación se la entiende como el proceso destinado a lograr la adhesión de la población a propuestas externas, aun cuando ellas hayan sido formuladas en procesos de consulta previa que definen. La comunicación para el desarrollo se constituye en el ámbito social donde se da este movimiento de construcción de conocimiento a partir de la ejecución de actividades. Se podría hablar entonces de un tránsito desde la inducción de la participación a la inscripción de la acción, en las propias dinámicas de la población, lo que implica otras relaciones de poder y consecuentemente un real concepto de participación.

- La modalidad del aprendizaje social está enseñando que el camino del fomento institucional (ingeniería de proyectos), ayuda a los pobres a movilizar sus propios recursos. La capacidad de construir un conocimiento común asegura niveles de sostenibilidad y necesariamente rompen con esquemas clientelares y posturas de dependencia técnica.

- La comunicación como desarrollo influye en el futuro de la sociedad de comunidades rurales establecidas en un determinado territorio. La comunicación para el desarrollo propone la utopía de los objetivos de equidad, democracia, dignidad, convivencia pacífica social y de respeto a la naturaleza, y logra movilizar voluntades porque va evidenciando esa utopía en las acciones positivas que se dan al interior de la comunidad, acciones que la comunicación socializa.

- Como el futuro no está definido y la utopía no tiene límites, la comunicación debe reinventarse para seguir siendo espacio de encuentro en nuevos contextos; este es el nuevo desafío de la comunicación en la posmodernidad que debe diseñar y estimular nuevas formas de participación para la planificación del desarrollo local.

- El proceso de aprendizaje entre las comunidades y los gestores de los proyectos requiere la incorporación de todos a la acción como actores de desarrollo, pues solo así será posible construir el conocimiento común que genera innovación y asegura la sostenibilidad del cambio una vez que termine la función de los gestores en el territorio.

7. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO III

Albó, X. (1977). *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*. La Paz, Bolivia: CIPCA.

Alencherry, F. (2005). Desarrollo desde el punto de vista de la Evangelización y del Carisma Salesiano. Obtenido de: http://sdl.sdb.org/greenstone/collect/espanol/index/assoc/HASH013e/5c2d6218.dir/doc.doc

Alfaro, R.M. (2006). *Otra Brújula. Innovaciones en comunicación y desarrollo*. Lima, Perú: Editorial Calandria.

Anyaegbunam, C., Mefalopulos, P., y Moetsabi, T. (2008*). Manual de Diagnóstico Participativo de la Comunicación Rural (DPCR)*. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, Roma.

Arendt, H. (1981). *A condição humana*. Rio de Janeiro Rio de Janeiro: Forense-universitária. (Publicado en 1958)

Auffray, A. (1948). *Un gran educador San Juan Bosco 1815 – 1888*. Buenos Aires, Argentina: Santa Catalina.

Auluck, R. (2002). Benchmarking: una herramienta para facilitar el aprendizaje organizacional. *Administración Pública y Desarrollo*, 22 (2), 109-122.

Barbas, A. (2012). Educomunicación: desarrollo, enfoques y desafíos en un mundo interconectado. Foro de Educación, 157-175. Obtenido de: http://forodeeducacion.com/ojs/index.php/fde/article/viewFile/22/20

Barranquero, A. y Sáez, C. (2010). Comunicación alternativa y comunicación para el cambio social democrático: sujetos y objetos invisibles en la enseñanza de las teorías de la comunicación. Obtenido de: http://www.researchgate.net/profile/Alejandro_Barranquero/publication/242546158_Seccin_Teoras_y_mtodos_de_investigacin_en_comunicacin_Congreso_Internacional_AEIC_Mlaga_2010_Comunicacin_y_desarrollo_en_la_era_digital/links/00b495368d4faa8edb000000.pdf

Beltrán, R. (2002): La comunicación y el desarrollo democráticos en Latinoamérica*, Centro para Programas de Comunicación*, Chipiona, España: Universidad de Cádiz

Bermúdez, E. y Martínez, G. (2000). Hugo Chávez: la articulación de un sentido para la acción colectiva. Espacio abierto, 9(1). Obtenido de: http://200.74.222.178/index.php/espacio/article/viewFile/1954/1955

Boff, L. (1982). *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiologia militante* (Vol. 63). Editorial Sal Terrae.

Bottasso, J. (1984). Las misiones y la aculturación de los Shuar. *América Indígena*, 44 (1), 143,155.

Broekstra, G. (1998). “An organisation is a conversation”. In Grant, D., T. Keny y C. Oswick (eds.), *Discourse and organization*, Londres, Sage Publications

Brunet, A. (2011): “Propaladoras, una alternativa comunitaria en San Pedro de Jujuy (Argentina)”. Trazos de una otra comunicación en América Latina, Universidad del Norte 33-55, Barranquilla, Colombia. Obtenido de: http://books.google.es/books

Cabezas, A. y Rosario, A. (1980). *La emisora regional para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Editorial Andina.

Carpio, P. editor, (2006). *Retos del desarrollo local*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Cazorla, A. (2006). *Planificación para la sostenibilidad: proyectos de ingeniería en el ámbito rural-local.* Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., De los Ríos, I. y Salvo, M. (2004): T*rabajando con la gente: Modelos para un Desarrollo Rural y Local.* Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., de los Ríos, I., & Salvo, M. (2013). Working With People (WWP) in rural development projects: a proposal from social learning. Cuadernos de Desarrollo Rural, 10(SPE70), pp. 131-157. Obtenido de: http://www.scielo.org.co/pdf/cudr/v10nspe70/v10nspe70a07.pdf

Cernea, M. M. (1985). Putting People First: *Sociological Variables in Rural Development*: Reprint. Oxford University Press.

Chávez, P. (2011). La inculturación del carisma salesiano. *Actas del Consejo Superior*, año XCII, septiembre-diciembre de 2011, Núm. 411, pp. 3-51. Madrid, España: Central Catequística Salesiana.

Chávez, P. (2012). «TESTIGOS DE LA RADICALIDAD EVANGÉLICA» Llamados a vivir en fidelidad el proyecto apostólico de Don Bosco. «Trabajo y Templanza». *Actas del Consejo Superior*, año XCIII, abril-junio de 2012, Núm. 413, pp. 3-53. Madrid, España: Central Catequística Salesiana.

Chávez, P. (2013). Aguinaldo 2013: Como Don Bosco educador, ofrezcamos a los jóvenes el Evangelio de la alegría mediante la pedagogía de la bondad. Obtenido de: http://sdl.sdb.org/greenstone/collect/espanol/index/assoc/HASH013e/5c2d6218.dir/doc.doc

De Souza Silva, J. (2011). *Hacia el “Día Después del Desarrollo”. Descolonizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenible*. Campina Grande, Paraiba, Brasil: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica – ALER. Obtenido de: https://www.flacso.org.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=44835

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Fernández, I. (2012). *Redefinición de los alcances de la pedagogía de la liberación en sus dimensiones ética, política y cultural*. Rio Negro Argentina: Universidad Nacional de Río Negro.

Freire, P. (1972). *Sobre la Acción Cultural*. Santiago de Chile: ICIRA-FAO.

Freire, P. (1975). *Pedagogía del Oprimido*. Madrid: Siglo XXI.

Friedmann, J. (2001). *Planificación en el ámbito público*. Madrid, España: Instituto Nacional de Administración Pública.

Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Grinberg, M. (2003). Edgar Morin y el pensamiento complejo. *Campo de ideas*. Obtenido de: http://209.239.118.175/biblio/biblio/educaci%F3n/filosofia/EL%20PENSAMIENTO%20COMPLEJO.pdf

Guber, R. (2008). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidos.

Gumucio Dagron, A. (2010). El cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social. *Investigación & Desarrollo*, 12(1). Obtenido de: http://rcientificas.uninorte.edu.co

Gumucio Dagron, A. (2012). Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo. *Signo y pensamiento*, 30(58), 26-39. Obtenido de: http://revistas.javeriana.edu.co

Herr, E. (1997). Los límites del modelo capitalista. *Selecciones Teológicas*, No. 141, vol. 36, Enero-Marzo

Herrera, F. y López, L. compiladores (2013). *Ciencia, compromiso y cambio social ORLANDO FALS BORDA, Antología*. Buenos Aires: Editorial el Colectivo, Ediciones Lanzas y Letras.

Hoeberichs, A. y López, M. (2001). *Comunicación y Radio para el Desarrollo Local. Una propuesta latinoamericana a partir de la Radio Ciudadana en el Perú*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Jara, C. (2010). Las innovaciones sociales y tecnológicas para un nuevo modelo de desarrollo en los territorios rurales. IICA-El Salvador.

Jara, C. (2011): Las dimensiones intangibles del Buen Vivir: sobre la separatividad. SENPLADES, Quito. No publicado.

Jara, C. (2013 A) El buen vivir rural es un emergente sistémico: su despliegue desde las comunicaciones y las redes sociales. SENPLADES Quito, Ecuador. No publicado.

Jara, C. (2013 B). Estrategia Nacional para el Buen Vivir. Quito, Ecuador: SENPLADES. No publicado.

Juncosa, J. E. (2006). Teorías del conocimiento en experiencias universitarias con movimientos sociales. Trabajo de grado previo a la obtención del Título de Magíster en Desarrollo de la Inteligencia y Educación. Loja, Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja.

Kaplún, M. (1998). *Una pedagogía de la comunicación*. Madrid: Ediciones La Torre.

Kaplún, M. (2002). *El comunicador popular*. La Habana: Caminos.

Lara, A., y Olabe, F. (2012). La comunicación para el desarrollo. Análisis de caso: Fundación ACLO, educación a distancia por radio en Bolivia. *Razón y palabra,* (81), 7-15. Obtenido de: http://www.razonypalabra.org.mx/N/N81/M81/08_LaraOlabe_M81.pdf

Lenti, A. (2010a). *Don Bosco: Historia y Carisma. Origen: de Ibecchi a Valdocco (1815-1849), Vol. 1*. Madrid: CCS.

Lenti, A. (2010a). *Expansión: De Valdocco a Roma (1850-1875), Vol*. 2. Madrid: CCS.

Llano, A. (1988). *La nueva Sensibilidad. Madrid*, España: Espasa-Universidad.

Manosalvas, M. (2014). Buen vivir o sumak kawsay: En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Íconos:* Revista de Ciencias Sociales, (49), 101-121. Obtenido de: http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4738003.pdf

Mato, D. (2008). No hay saber "universal", la colaboración intercultural e imprescindible". *Alteridades*, 18 (35), pp. 101-116. Obtenido de: http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v18n35/v18n35a8.pdf

Midgley, J. (2014*). Desarrollo Social: Teoría y Práctica*. Madrid: Editorial Fundación General de la Universidad Politécnica de Madrid.

Molero, F. (1995). El estudio del carisma y del liderazgo carismático en las ciencias sociales: una aproximación desde la psicología social*, Revista de Psicología Social*, 1995 (10) I, 45,60. Almería, España: Universidad de Almería. Obtenido de: http://www.researchgate.net/profile/Fernando_Molero/publication/233542279.pdf

Morín, E. (1996). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, España: Gedisa.

Morín, E. (2004). La epistemología de la complejidad. *Gazeta de antropología*, (20), 10. http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf

Morris, P. y Pinto, J. (2004). *La Wiley guía para la gestión de proyectos*. New Jersey, EEUU: Wiley.

Olvera J.; Mendoza, R.; Pérez, N.; de los Ríos, I. (2011). *Modelos para el desarrollo rural con enfoque territorial en México.* Puebla, México: Centro de Postgraduados de México.

Philipp, R. M. R. (1998). La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas: un marco para el análisis de las condiciones socializadoras en las sociedades modernas. Papers*: revista de sociología,* (56), 103-123. Obtenido de: http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n56/02102862n56p103.pdf

Plasencia, V. (2014). "*Jóvenes pobres, abandonados y en peligro". Una categoría de Don Bosco reinterpretada desde la Teoría Crítica.* Editorial Abya Yala, Quito.

Prellezo, J. (2000). *Valdocco en el XIX entre lo real y lo ideal. Documentos y testimonios sobre una experiencia pedagógica*. Madrid: CCS

Resnick, M. (2007). All I really need to know (about creative thinking) I learned (by studying how children learn) in kindergarten. In Proceedings of the 6th ACM SIGCHI conference on Creativity & cognition (pp. 1-6). ACM. Obtenido de: http://web.media.mit.edu/~mres/papers/kindergarten-learning-approach.pdf

Ricceri, L. (1972). Actas del Consejo General No. 261. Sociedad de San Francisco de Sales, Roma. Obtenido de: www.sdb.org

Rodríguez, W. (2013). Don Bosco: Historia y Carisma. *Dialógica*, Enero-Junio 2013 Vol. 10 N° 1. Maracay, Venezuela: UPEL, Publicación en Línea. Obtenido de: http://revistas.upel.edu.ve/index.php/dialogica/article/viewFile/1605/670

Sandoval Moya, J. (2002). *Representación, discursividad y acción situada: introducción crítica a la psicología social del conocimiento*. Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso.

Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Seers, D. (1969). The Meaning of Development. *International Development Review*. 11 (4), 1-6.

Spaemann, R. (2004). *Ensayos Filosóficos*. Madrid, España: Cristiandad.

Trueba, I., Cazorla, A. y De Gracia, J. (1995) *Proyectos Empresariales.* Madrid, España: Mundi-Prensa Libros.

Unicef. (2006). Elaborando proyectos de comunicación para el desarrollo. Cuadernillo 2-Colección: *Comunicación, Desarrollo y Derechos*. Buenos Aires: Unicef y Edupas-Comunicación Educativa.

Vachón, B. (2001). *Reintroducir lo humano en la lógica de desarrollo. El Desarrollo Local. Teoría y Práctica.* Gijón, España: Trea

Vecchi, J. (1999). Actas del Consejo General No. 359. Sociedad de San Francisco de Sales. Roma. Obtenido de: www.sdb.org

Villa, L. (1996). *Red de reporteros populares*. Quito: Ediciones Paulinas.

Weber, M. (1977). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica. Tomo I. 3ª reimpresión.

CAPÍTULO IV. EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO: MODELO ADAPTATIVO

Índice del Capítulo IV

CAPÍTULO IV. EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO: MODELO ADAPTATIVO 255

1. INTRODUCCIÓN 257

2. BASES DEL MODELO: PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 258

2.1. Integración comunicación/acción en el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo.... 258

2.1.1. Misión: transformación de la realidad 263

2.1.2. Visión: aprendizaje social 265

2.2. Bases transversales del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo 267

2.2.1. Ético-social 267

2.2.3. Empoderamiento local de la población 269

2.2.4. Aspectos estructurales 270

3. EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 273

4. EL CICLO DEL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO 280

5. APORTES DEL PROYECTO DE LA COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO A LA EVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN 284

5.1. La planificación del proyecto de desarrollo rural en la cultura andina 285

5.2. La espiral del ciclo 287

5.3. Ciclo y acción de desarrollo 288

5.4. Construcción de ciudadanía local 288

5.5. Empoderamiento y autogestión local 290

5.6. Generación de sinergias locales 291

5.7. Movilización social para el cambio 293

5.8. Innovación 294

5.9. Conciencia ecológica 295

6. CONCLUSIONES 299

7. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO IV 301

1. INTRODUCCIÓN

El Proyecto de Comunicación para el Desarrollo[41] (PCD) es un producto flexible que resulta de hacer comunicación para el desarrollo con los criterios de la corriente de pensamiento que planifica el cambio socioeconómico, más concretamente con el modelo conocimiento/acción descrito en el capítulo anterior; modelo de comunicación y desarrollo para mejorar las condiciones de vida de la población de un territorio.

En el capítulo I se expuso cómo la comunicación social ha sido un medio utilizado por las agencias de desarrollo para movilizar a la población en torno al proyecto planificado por los técnicos. El cuestionamiento al proyecto económico y de mercado, del Punto Cuarto[42], orientó la reflexión y praxis del desarrollo hacia modelos centrados en la persona humana y su entorno.

Desde orígenes diferentes las reflexiones compartidas crearon un consenso sobre el paradigma de desarrollo al que se ha llamado Desarrollo Humano y los pueblos indígenas ecuatorianos lo identifican con el Sumak Kawsay (como se expone en el capítulo II); es en este ámbito de pensamiento donde la comunicación para el desarrollo encontró su protagonismo a favor del cambio y aspiraciones de la población local, sin embargo la dinámica de la comunicación social por sí sola no asegura la **sostenibilidad de procesos sociales** para los que se requiere la **participación de la población con conocimientos y capacidades** para actuar con competencias que mejoren su calidad de vida y sustenten el entorno para las siguientes generaciones.

La comunicación para el desarrollo incorpora a la dinámica comunicacional la planificación para el desarrollo, lo hace con los criterios basados en la persona humana como centro del proceso del desarrollo: participación, conocimiento, acción, libertad, solidaridad, innovación, creatividad… Criterios que el enfoque de WWP propone como aprendizaje social que se construye desde la praxis, como dice Cazorla et al. (2013), para la planificación que "se adapta a este enfoque y trabaja como un proceso, cuyo punto principal es que todo el aprendizaje efectivo provenga de los cambios de la experiencia real" (p.133).

Este capítulo IV presenta al PCD como modelo que responde a la estrategia de construir conocimiento colectivo como sustento y continuidad del proceso de desarrollo rural, y **como modelo integrador del conocimiento y la acción, con el enfoque del WWP**. Se presenta la **modalidad de la comunicación para el desarrollo como proyecto que adapta el modelo conocimiento/acción a la estrategia comunicacional,** se valida el PCD como proyecto que cumple las características del proyecto conceptual (Morales y Trueba, 2011), finalmente se identifican las etapas del PCD en el ciclo del proyecto (Morales y Trueba, 2011).

[41] En adelante se utilizará el acrónimo PCD
[42] Se explica en el capítulo I, numeral 2.1.

2. BASES DEL MODELO: PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO

En este punto se estudia el PCD desde el modo de hacer comunicación centrando el mensaje en el pragmatismo de la acción transformadora que el medio de comunicación trata como **noticia**. Aun cuando no se especifica el medio de comunicación que aplica el Proyecto es necesario que el mismo tenga la capacidad de **crear opinión pública**.

El modelo que se propone es para aplicarse en territorios regionales con condiciones poblacionales para darse opinión pública, pues es en ese espacio social del imaginario de la opinión pública donde el PCD actúa integrando conocimiento/acción. Se presenta cómo desde la información se logra movilizar la población a más acciones de transformación y el modo en que la población aprende herramientas metodológicas de planificación, participación y organización, el énfasis está en la **capacidad del PCD de construir opinión pública** como conocimiento acumulado para mejorar la vida de la población del territorio.

Lo que sigue trata al PCD como objeto de estudio y busca vinculaciones conceptuales y metodológicas con el modelo WWP. Finalmente se anotan aspectos estructurales, los mismos que responde a las experiencias conocidas en la Sierra Ecuatoriana.

2.1. Integración comunicación/acción en el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo

En el capítulo III se presentó el modelo conocimiento/acción, con aportes de diversas fuentes, como un nuevo planteamiento que valida el conocimiento para el cambio cuando éste está vinculado a una acción objetiva y significativa de transformación; **es el efecto de la acción el que ratifica el conocimiento previo o provoca la reflexión que genera un nuevo conocimiento adquirido**. Esta misma secuencia se produce con la comunicación social, pero en este caso con un impacto sobre toda la población del territorio por el efecto masivo de la comunicación social; este es el aporte del PCD al **integrar colectivamente el conocimiento/acción** que se genera en un lugar determinado de encuentro y se socializada desde el medio de comunicación.

Se plantea la búsqueda de la relación comunicación-conocimiento fuera de la conocida tipificación de la sociedad postmoderna como sociedad de la información o sociedad del conocimiento tal como plantearon los países desarrollados en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información[43] y que apunta a "acelerar la instauración de un mercado mundial

[43] La Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI) fue un evento internacional organizado por la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT) centrado en los aspectos sociales de la Sociedad de la Información. La cumbre tuvo dos fases:

- Primera fase de la CMSI: realizada del 10 al 12 de diciembre de 2003. En la cual se adoptó una Declaración de Principios y un Plan de Acción. La sede elegida fue Ginebra (Suiza); y
- La Segunda fase de la CMSI: realizada del 16 al 18 de noviembre de 2005, en Túnez. (Obtenido de: http://www.itu.int/wsis/index-es.html)

abierto y autorregulado" (Burch, 2006, p.2), pero sí se busca la relación de comunicación-conocimiento que llevó a las mismas Naciones Unidas a la Declaración Ministerial 2000 del Consejo Económico y Social que pide:

> Velar por que todos puedan aprovechar los beneficios de las nuevas tecnologías, en particular de las tecnologías de la información y de las comunicaciones, para liberar a nuestros semejantes, hombres, mujeres y niños, de las condiciones abyectas y deshumanizadoras de la pobreza extrema. (Naciones Unidas, 2010, p. 4)

Es esa buena imagen de la información y la comunicación que Burch (2006) dice que "ha asumido la función de "embajadora de buena voluntad" de la globalización, cuyos "beneficios" podrían estar al alcance de todos/as [...]" (p. 3).

Desde la conceptualización del PCD la **relación** comunicación-conocimiento es secuencial y necesaria: **no hay desarrollo local sin conocimiento de la población para su desarrollo sostenible, y no hay conocimiento colectivo de la población sin comunicación social que informa**. Dicho en palabras de Abdul Waheed Khan (subdirector general de la UNESCO para la Comunicación y la Información), citado por Burch, (2006): "La sociedad de la Información es la piedra angular de las sociedades del conocimiento" (p.3).

La información que el medio social comunica

> […] no existe como un ente acabado y autónomo, sino que es construida a partir del mundo material, […]. Por su parte el conocimiento tiene como fuente la información misma, por lo que es un producto posterior y surge a partir de ella. Si la información se elabora a partir de objetos materiales para después aparecer como ente ideal; el conocimiento retoma ese ente ideal para construirse. (Rojas, 2005, p.53)

Así pues, **la fuente de la información es la acción** como hecho que se completa y adquiere valor en el contexto del mundo material donde se da. La comunicación para el desarrollo, que se investiga, selecciona la información desde los criterios del modelo de Desarrollo Humano; es a partir de las acciones seleccionadas que se construye el conocimiento para la planificación del cambio.

El PCD **hace de la acción de cambio el mensaje**. En los capítulos anteriores se ha expuesto el modelo de mensaje y su fuerza transformadora, lo que ahora se señala es independiente de la calidad del mensaje, hace referencia a cómo **la acción es mensaje cuando se comunica**, cuando adquiere identidad por el hecho de ser comunicada y socializada. La comunicación es un proceso, un cambio de un estado a otro a través de una serie de acciones secuenciales que no se materializan. La comunicación es un fenómeno social que se da en un marco espacio-temporal con códigos y rituales sociales que responden a una cultura. La comunicación desarrolla más comunicación, a partir de la misma comunicación.

La acción de cambio pasa de un hecho a una conceptualización verbalizada (en el caso de la comunicación radial), de un acontecimiento desconocido a un comentario en la sociedad local, de una capacidad reducida de impacto a una multiplicación de incidencia que se desarrolla con más comunicación a partir de la primera comunicación, y esto se da sin alterar la naturaleza de

la acción. El mensaje del medio de comunicación hace de la acción un proceso social que puede ser transformador si así está orientada la acción que se hace comunicación. **Con la acción-mensaje se construye la noticia** y la **conjunción de noticias para mejorar la calidad de vida y cambiar la realidad da como resultado la opinión pública**. Lo sistémico de la comunicación para el desarrollo incorpora toda la vitalidad de la población del territorio donde simultáneamente se dan múltiples procesos que se encuentran en nudos; proceso y nudos constituyen el sistema comunicacional donde se construyen mensajes en perspectiva sistémica como opinión pública, como totalidad dinámica.

Resultado del proceso de comunicación es la opinión pública. El concepto de opinión pública es de suma actualidad en el mundo del marketing y la política y abundan estudios de todo tipo pero no sucede nada similar, y casi ni se menciona, cuando el referente de la opinión pública es una población rural marginada o el tema hace referencia al desarrollo local. Sin embargo la incidencia de la opinión pública local es decisiva en un proceso de desarrollo endógeno. Para el PCD la opinión pública en el territorio de desarrollo es como el ágora de Habermas con la que describe la acción comunicativa, mencionado por Cucurella (2001):

> En los años setenta y ochenta articuló su teoría de la acción comunicativa, en la que presenta la discusión pública como la única posibilidad de superar los conflictos sociales, gracias a la búsqueda de consensos que permitan el acuerdo y la cooperación a pesar de los disensos. (p.53)

Pero no es solo crisol de consensos como Habermas (citado por Cucurella, 2001) ve a la opinión pública, pues en 1998 la describe como "una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos" (p.54). Es de gran protagonismo el papel que Habermas da a los medios de comunicación en la formación de la opinión pública para la democracia y el control del poder, para la defensa de la libertad y la construcción de la ciudadanía; función similar cumple la opinión pública en el actuar del PCD pero direccionada al tema específico del desarrollo endógeno.

La opinión pública no es lo mismo que cultura, ni conocimiento científico, ni se identifica con los valores de la sociedad, pero se mueve dentro de los límites de esos paradigmas (Rubio, 2009). La opinión pública en el área de desarrollo es el ámbito del aprendizaje social que se siente convocado por la objetividad de la acción pero que requiere el proceso del aprendizaje compartido desde cada subjetividad de los actores:

> Dentro de ellos, lo individuos generan consensos y disensos, adaptaciones y desafíos, forman imágenes y percepciones, refuerzan o contradicen las líneas de pensamiento que impregnan cada época y las conectan, puntualmente, con cada tema específico que adquiere relevancia pública y con cada comportamiento en el que aquellos se manifiestan concretamente. Los paradigmas de ideas y orientaciones valorativas cambian, pero lo hacen lentamente; la opinión pública se manifiesta en fenómenos de corto plazo. (Mora, 2005, p.40)

Cuando el PCD logra que la **población hable entre sí** para discutir las opiniones ofertadas en el mensaje por el medio de comunicación, entonces contribuye a la formación de un tejido social específico, intangible y a la vez aprehensible para casi todos (Mora, 2005). Ese plano de la vida social constituido por las opiniones que las personas emiten y circulan entre ellas es llamado **opinión pública** y es un constructo cognitivo referente al objeto puesto en circulación por el mensaje que nace de la acción de desarrollo, de cambio. Así pues "la base de la opinión pública es más cognitiva que racional" (Rubio, 2009, p.13). **Este escenario de opinión pública es el ambiente apropiado para planificar de abajo-arriba pues se cuenta con el involucramiento de la población y circulan los conocimientos básicos que motivan el cambio.**

El PCD no se escapa de la sospecha de que no represente una *voluntad general* de la población y por el contrario responda a intereses institucionales o de grupo. Habermas se adelantó a las críticas (Boladeras, 2001) y abrió el camino para que modelos de comunicación para el desarrollo como el que se presenta "deben regular y corregir los excesos, haciendo efectivo el respeto y la promoción de los derechos humanos" (p.69).

La lógica relacional entre información y conocimiento no conduce automáticamente al desarrollo, es necesario incorporar la **lógica relacional del valor** como lo hacen Cazorla et al. (2013) cuando presentan el WWP como un nuevo enfoque para la gestión de proyectos de desarrollo rural; es éste enfoque el que **relaciona el conocimiento/acción con principios y valores** con los que se construyen el desarrollo local desde lo ético-social, técnico-empresarial, y político-contextual. Esta visión secuencia entre información-conocimiento-valor puede explicarse como la hace Savater, citado por Rojas (2005):

> El primero incluye la información que presenta los hechos y los mecanismos primarios de los hechos; el segundo consiste en el conocimiento que reflexiona sobre la información, jerarquiza su importancia y los principios generales para ordenarla; y el tercero que lleva a la sabiduría, la cual incorpora a la realidad todo lo que sabemos con el fin de encontrar una existencia mejor. (p.59)

Quienes realizan la integración de las propuestas presentadas no son los esquemas conceptuales sino las personas, los actores del desarrollo a los que "se exige una interiorización y apropiación movidos por un acto de la voluntad que elige como deseable esos principios como elementos de su proyecto existencial personal para que sirvan como guías en la interacción con la realidad" (Rojas, 2005, p.60), lo que Cazorla et al. (2004) identifican como **sensibilidad social**.

El aprendizaje social propone compartir saberes, interacción que integra el conocimiento/acción para ser comunicado como un bien de la colectividad. Adama Samassékou[44] ratifica este criterio al afirmar que se trata de formar "una sociedad en la que se quiere comunicar de otra manera y compartir un saber. Se trata, pues, de una sociedad del saber compartido y del conocimiento" (Burch, 2006, p.7).

[44] En ese entonces presidente del buró de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI)

En el PCD, **la comunicación es un camino colectivo para el desarrollo**, **y el conocimiento es la capacidad desarrollada por la población en su actuar para cambiar la realidad**, para mejorar las condiciones de vida. Es un conocimiento que se construye con las mismas acciones de cambio informadas con los principios y valores que propone el WWP. La comunicación añade al modelo conocimiento/acción la creación de un constructo social que es el **conocimiento de la población** y que se suele expresar a través de lo que se llama opinión pública. Esta dinámica: **conocimiento previo/acción/comunicación/conocimiento adquirido,** lleva al desarrollo como cambio de la realidad y mejora de las condiciones de vida, creando en la población capacidades para la sostenibilidad del proceso de desarrollo mediante la dinámica: **acción innovadora/opinión pública positiva/desarrollo de competencias en la población**. La figura IV-1 muestra en el tiempo y el espacio cómo se va dando el crecimiento del *conocimiento-acción-comunicación* y el proceso de los núcleos de la opinión pública del territorio.

La relación que hace el Proyecto de PCD entre **comunicación- conocimiento-valor** responde a la Declaración de Principios de Ginebra, adoptada por los gobiernos y que expresa en su primer artículo:

> "Nosotros (...) declaramos nuestro deseo y compromiso comunes de construir una Sociedad de la Información centrada en la persona, integradora y orientada al desarrollo, en que todos puedan crear, consultar, utilizar y compartir la información y el conocimiento, para que las personas, las comunidades y los pueblos puedan emplear plenamente sus posibilidades en la promoción de su desarrollo sostenible y en la mejora de su calidad de vida, sobre la base de los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas y respetando plenamente y defendiendo la Declaración Universal de Derechos Humanos". (Burch, 2006, p.4)

Figura IV-1: Conocimiento-acción-comunicación

Fuente: Elaboración propia.

Gestionar el conocimiento desde la comunicación es una nueva forma de hacer comunicación que prioriza valores para acceder a las informaciones, seleccionarlas, articularlas y aplicarlas a un determinado objeto. El desarrollo local plantea necesidades a las que se debe dar respuesta formando ciudadanos con competencias para responder a ellas. El PCD se identifica como tal por ser un **modelo que comparte conocimientos** y condiciona el comportamiento del comunicador y del receptor quienes reaccionan ante los mensajes del Proyecto como *sujetos activos* capaces de reflexionar críticamente los mensajes, pero que al mismo tiempo encuentran en ellos entretenimiento y soluciones a sus problemas; el PCD produce mensajes alternativos de acuerdo a los intereses culturales de la población local favoreciendo **la creatividad y la innovación** a los mismos mensajes en un proceso participativo de comunicador-receptor; la población local interactúa con la institucionalidad del PCD influyendo en las diferentes mediaciones como **un foro para intercambiar y discutir opiniones** (Fontcuberta, 2003). Estos tres ámbitos del PCD responde a los componentes del WWP: ético-social (modelo que comparte conocimientos), técnico-empresarial (la creatividad y la innovación) y político-contextual (un foro para intercambiar y discutir opiniones).

2.1.1. Misión: transformación de la realidad

Cambiar la realidad es el leitmotiv que anima el discurso de los capítulos anteriores. Un nuevo modelo de desarrollo se forja en torno a los grupos y comunidades que desde la centralidad de la persona humana perfilan la sociedad deseada y para lograrla diseñan metodologías, así nace

la comunicación para el desarrollo; la sintonía de su convocatoria extiende en la población el deseo del cambio. Desde diferentes posiciones ideológicas se va creando encuentros animados por la liberación de la persona, de ellos nacen reflexiones que se concretan en esquemas conceptuales que se enriquecen mutuamente para constituirse y formar un cuerpo doctrinal al que se ha llamado Desarrollo Humano. En el capítulo I se da razón de este proceso. Sin necesidad de identificar nominalmente el desarrollo pero sí con el compromiso de actuar teniendo como referente del desarrollo a las personas, Cazorla et al. (2013) dicen:

> *El respeto y la primacía de las personas*, son los principales elementos a tener en cuenta en cualquier estrategia de desarrollo y en el diseño de cualquier innovación técnica. Las autoridades y profesionales, que promueven estos proyectos, se han comprometido a respetar los derechos fundamentales de las personas, sus tradiciones e identidad cultural. (p. 146)

Los pueblos indígenas de la Sierra Ecuatoriana son protagonistas de un proceso cuyo eje central conecta un pasado de ignominia con el pachakutik (utopía) del Sumak Kawsay. A lo largo de todo el capítulo II se ha descrito la actitud de los pueblos indígena para transformar la realidad de sus gentes; no importa si su visión de la economía no es acumulativa, o la salud es un estado de equilibrio con las fuerzas naturales, si su cosmovisión responde a otras lecturas del mundo, lo que cuenta es su búsqueda de la felicidad de la persona como miembro de su comunidad.

Desarrollo Humano y Sumak Kawsay terminan siendo la Misión del desarrollo para lo que se propone la transformación de la realidad desde un actuar planificado científicamente. Si la realidad cambiara por claridad de conceptos y formulación de políticas no sería necesaria esta y tantas otras disertaciones sobre el tema, el PCD es un modelo para movilizar a la población a favor del cambio deseado y lograr mejorar la calidad de vida de la población, conociendo la realidad en la medida que se actúa sobre ella para cambiarla

¿Qué realidad cambiar? ¿Cuáles son los motivos que justifican el cambio? ¿Cómo hacerlo? ¿Qué se consigue con el cambio, qué finalidad tiene el cambio? ¿Quiénes son responsables del cambio? Estas y otras muchas preguntas aparecen en el camino, se entrecruzan, se contraponen, se suman, cambian la dirección…, es *la complejidad del caos del desarrollo*.

Cuando Friedmann (2001) descubre la ineficiencia de la planificación vinculada al proyecto moderno para cambiar la realidad, decide cambiar lo que estaba a su alcance: la forma de planificar. Planificar de "abajo-arriba" es transformar la realidad unipolar y justificadora del poder constituido, plantear otro razonamiento no euclidiano y cuestionar la linealidad matemática de la ingeniería, no fue tarea de espontaneísmo contestatario sino de análisis de los procesos del cambio. El deseo de cambio siempre ha estado presente en la historia, cambiar no significa estar en contra ni mucho menos perder lo que se tenía, significa añadir, significa desarrollo: *transformar una realidad existente*.

Una encuesta de calle o una búsqueda en Internet muestran la subjetividad y carga personal que lleva el término **transformar la realidad, cambiar la realidad**, de ahí la necesidad de conocer caminos recorridos con éxito para mejorar las condiciones de vida de la población. **El PCD se alimenta de estas enseñanzas construidas con prácticas liberadoras y**

transformadoras de realidades empobrecedoras y relaciones humanas inequitativas. El capítulo III da cuenta de esos caminos que siguen quienes trabajan por el desarrollo centrado en la persona y la comunidad.

GESPLAN es un actor en la tarea de transformar la realidad de los más pobres; el PCD se identifica en la conceptualización que del desarrollo hace GESPLAN, asume su análisis de la realidad y aprende de su modelo de *Trabajando con la gente*. Pero el contexto que dio vida al PCD define su forma de interpretar la realidad y de actuar desde la comunicación social como estrategia para el cambio. Para Cazorla et al. (2013) el enfoque de *Trabajando con la gente* (WWP) "abre nuevos campos de investigación en el ámbito de la planificación, evaluación y dirección de los proyectos de desarrollo rural" (p.1); **El PCD se presenta como uno de esos nuevos campos de "Trabajando con la gente" desde la comunicación** que define su Misión[45] como una tarea para:

> Generar, en un territorio y con una población determinada, un proceso de **conocimiento/acción/comunicación/conocimiento** y desarrollo de competencias para cambiar la realidad mediante acciones en las que la población participa como protagonista y gestora de acciones y programas sostenibles que afronten la pobreza y sus causas para conseguir mejorar la calidad de vida de acuerdo a su cultura, y aumentar los ingresos familiares para satisfacer sus necesidades y participar en la riqueza nacional. (Herrán, 2000, p.7)

Es posible identificar, al interior del propósito del PCD, un conjunto de elementos claves en línea con lo descrito más arriba. En principio, es notable que se define a la acción como un **aporte para generar procesos** de conocimiento local. En segundo lugar se subraya la necesidad de **lograr procesos sostenibles**, lo que implica declarar la necesidad de **participación organizada y creciente de la población**. Luego, se señala la necesidad de conseguir mejoras en la calidad de vida, en un marco de respeto a la **identidad cultural**. Finalmente, se apuesta a lograr **mejoras en el incremento de los ingresos.**

2.1.2. Visión: aprendizaje social

El PCD expresa así su Visión:

> Ser una institución de desarrollo integral al servicio de los habitantes de los cantones Pedro Moncayo y Cayambe (en estos cantones se desarrolla la validación del modelo presentado en el capítulo V) principalmente indígenas y campesinos, con las siguientes características identitarias:

[45] La misión es una afirmación que describe el concepto y la naturaleza del proyecto; la razón para que exista y la gente a la que le sirve; y los principios y valores bajo los que pretende funcionar. Mintzberg, H., y Quinn, J. B. (1993). Planeación estratégica. *Serie Gran Biblioteca Empresarial-Prentice Hall*. (p. 11) Obtenido de: http://datateca.unad.edu.co/contenidos/102026/102026-2014-1/Entorno_de_conocimiento/Contenidos_del_curso_Juego_Gerencial_2014/Contenidos_unidad_1/Planeacion_estrategica.pdf

- Construirse desde la participación de todos los actores del desarrollo territorial, población, técnicos y cooperantes.
- Hacer comunicación social desde los problemas y acciones de transformación que se ejecutan en las comunidades para desarrollar competencias en la población y construir nuevos conocimientos para mejorar su realidad.
- Crear opinión favorable al desarrollo y a su planificación con participación de los involucrados en los proyectos.
- Defender y conservar la cultura indígena de la zona. promoviendo los valores propios como la lengua quichua, la música, las tradiciones, fiestas y demás manifestaciones culturales. (Herrán, 2000, p.9)

Construir un modelo de comunicación como el descrito requiere contar, a más de protagonistas voluntariosos, con herramientas metodológicas que ayuden a lograr la formación de la imagen deseada del PCD.

Friedmann (2001) hace un recuento para reducir riesgos de actuar sin resultados. Cazorla (2006) trae un resumen de la contribución de Friedmann a la búsqueda del mejor camino para lograr cambios en la realidad injusta:

> El Aprendizaje Social, […], constituye, tal vez, la más excelsa aportación del Profesor Friedmann al pensamiento crítico de la planificación. En el aprendizaje social, el conocimiento que se deriva de la experiencia se valida en la práctica y, por tanto, es integralmente una parte de la acción. De igual manera, el comportamiento social puede cambiarse, y la manera científicamente correcta de efectuar el cambio es a través de la experimentación social, la observación atenta de los resultados y la disposición a admitir los errores y aprender de ellos. (p.48)

El Aprendizaje Social brinda el enfoque apropiado y la flexibilidad necesaria para perfeccionar el funcionamiento del PCD y pasar de prácticas direccionistas y clientelares en el desarrollo a propuestas de autogestión y empoderamiento social; actuando con aprendizaje social, "el cambio no es traumático ni impuesto sino consecuencia directa de la acción de todos los actores implicados" (Cazorla, et al., 2004, p.71).

Friedmann (2001) ve en el aprendizaje social un conjunto de estrategias, tácticas y análisis de la realidad que inspiran valores y dirigen acciones de los proyectos. El PCD encuentra en el Aprendizaje Social respuestas al desafío de hacer desarrollo rural endógeno desde la práctica comunicacional, pues el Aprendizaje Social se caracteriza por:

> Ser un modelo bidireccional.
> La planificación se fundamenta en la acción.
> Las personas afectadas se ven involucradas.
> El proceso de aprendizaje condiciona la aplicación de las políticas.
> (Cazorla, et al., 2004, p.230)

La integración del conocimiento y la acción, como la propone el PCD, se da en el **constructo social del conocimiento acumulado en ese espacio compartido por la población, denominado opinión pública;** "nuestra atención se centra en el aprendizaje social entre los diferentes actores dentro de la participación de las comunidades, independientemente del tipo de trabajo, o las personas dentro de las comunidades, su posición, estado o experiencia" (Cazorla, et al., 2013, p.142). El PCD hace comunicación participativa desde los problemas y proyectos de las comunidades del territorio ejecutando la idea principal del aprendizaje efectivo que proviene de cambiar la realidad (Cazorla, et al., 2013). En el proceso de construcción de la imagen institucional del PCD el "aprendizaje social es el modelo relacional que encuentra sus premisas en el diálogo, permitiendo el aprendizaje mutuo entre actor y planificador" (p.150). El componente social del Proyecto está asegurado por el aprendizaje social de los actores.

2.2. Bases transversales del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo

Desde las agencias del Estado se ha llamado *desarrollo integral* al proyecto que incorporaba todos o la mayoría de los aspectos de la actividad humana, aspectos que se ejecutaban con autonomía de acción, vinculados sí, pero centrados en sus objetivos específicos. Lejos de esta concepción por sectores temáticos, el WWP entiende el desarrollo:

> […] como la práctica del equipo profesional que busca conectar el conocimiento y la acción en un proyecto común, que además del valor técnico de producción- de bienes y servicios- incorpora principalmente el valor de las personas que se involucran, que participan en los proyectos que se desarrollan a través de acciones. (Cazorla, et al., 2013, p.145)

Esta visión es **transversal a todas las actividades** de desarrollo y cruza tres ejes del desarrollo humano: lo ético-social, lo técnico-empresarial, y lo político-contextual.

El PCD actúa en el imaginario colectivo desde el paradigma del desarrollo endógeno posible, lo conceptualiza y verbaliza a partir de la experiencia de la acción de desarrollo; en este numeral se presenta **cómo EL PCD incide en las relaciones de aprendizaje y formación de la opinión pública**, ámbito complejo que abarca el contexto de comportamiento, actitudes y valores de la población, técnicos del proyecto y otros actores del territorio.

2.2.1. Ético-social

La participación de la población en la formulación del mensaje comunicacional que genera el proceso de integración del conocimiento/acción es motivada desde lo social, el PCD responde a la demanda de la población para mejorar sus condiciones socioeconómicas. Para Cazorla "esta dimensión ético-social del desarrollo se articula con unos instrumentos operativos que son los proyectos, se propone como una dimensión imprescindible del testimonio cristiano" (Cazorla, 2006, p.221); **es el conocimiento de la realidad que permite contemplarla y comunicarla como mensaje consensuado** para interpretarla y llegar a "tener conciencia de esta situación y de esta necesidad" (p. 220).

Mantener la libertad de *actuar* frente a la urgencia del *hacer* es desafío ético que atraviesa la planificación del proyecto de desarrollo. En el PCD es la vida del territorio la que alimenta el mensaje; la población asume el mensaje, lo entiende y produce una respuesta que a su vez genera opinión pública impulsora de una acción para cambiar la realidad.

El modelo del PCD no cuestiona la participación ni en el proceso de socialización y generación de la opinión pública, los riesgos de que el Proyecto se convierta en centro de poder están en su misma capacidad para direccionar el desarrollo como respuesta a la demanda social. Cuando Cazorla (2013) llama la atención a la **naturaleza diferente del *hacer* y *actuar*** es para señalar la necesidad de considerar en el WWP una *nueva sensibilidad posmoderna* que habla del comportamiento humano en el proyecto diferenciando el producto, fin de la *acción* del actuar de la persona. Esta nueva sensibilidad posmoderna reacciona constructivamente ante todo indició concentrador, personalizado o de grupo del *poder hacer.*

La nueva sensibilidad plantea al PCD mirar la realidad **desde todos los puntos de vista**, para "contemplar toda una serie de variables como objetivo y paso previo a la aplicación de los conocimientos técnicos" (Cazorla, 2006, p.220), crea conciencia de las **situaciones concretas** y es componente ético que asegura que la opinión pública, como producto social cognitivo, mantenga su vínculo íntimo con el propósito del Proyecto, "este componente abarca el contexto de comportamiento, actitudes y valores de las personas que interactúan con el fin de promover, gestionar o dirigir el proyecto" (Cazorla, et al., 2013, p.148)

Para el PCD en territorios históricos de comunidades indígenas de los Andes Ecuatorianos el componente ético-social tiene características específicas de su cultura y estilo de vida con valores que fortalecen los fundamentos del desarrollo al servicio de las personas. Lo social y lo ético van de la mano con la identidad cultural y la cosmovisión andina para incorporar al Proyecto tecnología e innovaciones para transformar la realidad.

El Sumak Kawsay expresa, en contexto andino, la transversalidad del componente ético-social conceptualizado en el proyecto WWP como "ideal de servicio, guiado por valores" (p.148) que desde el PCD se ve como el equilibrio que asegura el bienestar de la comunidad actual y de las venideras, al mismo tiempo que aporta a los valores culturales nuevas capacidades de interrelación para percibir "las cualidades intrínsecas de otras personas y comprender sus puntos de vista" (Olvera, et al., 2011, p.24). La sensibilidad del Proyecto propone a la colectividad sentimientos y consideraciones que abren el paso a soluciones integradas que consideran factores sociales, ambientales, económicos y técnicos; para lograr soluciones integradas, el Proyecto **construye solidaridad como acción de cambio**, de transformación de realidades inequitativas y esto lo logra a través de la participación de los actores del desarrollo en los espacios vitales de la población.

2.2.2. Desarrollo económico

El lenguaje que se usa en la comunicación popular para el desarrollo es cercano al tema económico como necesidad de mejorar la producción y aumentar los ingresos familiares; la población, también aporta en su análisis para cambiar las situaciones deficientes con acciones que incorporan tecnología apropiada al medio y el asociacionismo de productores; estos

elementos son transversales en toda propuesta que el PCD incorpora a la consideración de la colectividad.

Pero más allá de la evaluación económica a las intervenciones en sectores de la producción, el PCD **prioriza los cambios en los comportamientos de las personas para asegurar innovaciones y mejoras tecnológicas**; así la valoración que la población tenga de sus productos locales incidirá en la opinión pública para valorizarlos y favorecer cambios novedosos como herramienta para mejorar los procesos de producción (Olvera, et al., 2011). El tema ecológico es igualmente componente fijo cuando se enfoca la producción agropecuaria en territorios indígenas, pues para ellos "es una de las alternativas para mejorar las condiciones de vida de los territorios rurales y contribuir a la conservación de los recursos locales" (p.198).

El PCD al construir su mensaje para el cambio con elementos de la cotidianidad de la población, mira permanentemente al mercado local cuyos protagonistas participan identificando acciones que consideran innovadoras y como signo de cambio**. El mercado local es en el mundo andino lugar de encuentro y expresión de la vida socio-política** del territorio donde el Proyecto actúa como unidad de gestión que direcciona la producción para generar flujos que presionen al mercado local y atender las necesidades de la población; esta función la asume EL PCD con *visión empresarial* que "implica el compromiso de asumir y gestionar el riesgo" (Cazorla, et al., 2013, p.149).

Planificar la producción en función de la población va más allá del mercado, privilegia a la persona como artífice del producto y usuario del mismo; el PCD selecciona elementos de la vida en el territorio que dan a la actividad productiva y comercial **un valor no transferible que enriquece a las personas** individuales y al colectivo poblacional en sus valores culturales así como en sus conocimientos técnicos y en sus habilidades (Cazorla, et al., 2013), y los convierte en **valor de *diálogo*** con el que se construye el imaginario local de su capacidad productiva y de su forma de explotar el medio natural. El componente económico en su aspecto más novedoso, en el área rural, lo técnico-empresarial, tal como se planifica desde el PCD "supone considerar la participación en toda palabra […] para llegar a un enriquecimiento mutuo de las personas y desarrollar su creatividad, como la capacidad de pensar y actuar de una manera original e imaginativa" (p.149).

2.2.3. Empoderamiento local de la población

El poder del medio de comunicación en la población indígena está en relación con la participación directa que la población tenga en la programación del medio y la empatía cultural que logre con elementos como la música y el idioma. El PCD se forma con estas bases concentradoras de poder en la formación de la opinión pública, al que añade el poder que la población otorga al Proyecto por su capacidad de direccionar la producción, esta capacidad del PCD se configura en torno a la organización para el desarrollo de la población. La cooperación mutua de técnicos y dirigentes comunitarios crea las condiciones para que el poder de la comunicación sea **controlado por el poder de la opinión pública y administrado por la organización popular.**

El PCD direcciona la reflexión sobre las acciones para construir conocimientos que favorezcan el empoderamiento de las organizaciones locales para controlar la riqueza local, la toma de decisiones que afectan a su futuro y el desarrollo del pensamiento colectivo. El contexto cultural andino es propicio a la organización de sus poblaciones, lo que el Proyecto aporta como acción transversal de desarrollo es el sentido de **capacidad para gestionar el desarrollo**. El enfoque integrado practicado por el PCD con las herramientas metodológicas de la planificación de abajo-arriba y la práctica del aprendizaje social, desarrolla en las organizaciones populares competencias bien estructuradas para que "mantengan el diálogo, fomenten relaciones, participen, colaboren y **desarrollen actividades armónicas para alcanzar objetivos comunes" (Olvera, et al., 2011, p.183).**

El empoderamiento local incide en la práctica tradicional política y tiende a reemplazar la estructura piramidal mecanicista por una estructura más horizontal en donde la participación de todos y cada uno de los individuos se refleja en la propia organización como capital humano con **competencias para controlar las relaciones con la Administración Pública y con el propio PCD.**

La capacidad político-contextual por la población sustituye la mediación de la intervención concertada con actores externos pues **la misma comunidad local asume** el proceso de continuidad y sostenibilidad del proceso de desarrollo. En el contexto andino este componente político-contextual de empoderamiento social es, en el PCD, elemento clave para cumplir con la Misión y Visión.

2.2.4. Aspectos estructurales

Hay algunos aspectos estructurales del PCD que, aun siendo flexibles, son parte imprescindibles del mismo; a continuación se presentan estos elementos de la estructura del Proyecto.

2.2.4.1. La población y el territorio

Para efectos de describir el PCD, población y territorio forman una realidad global con implicaciones condicionantes que la definen como un todo en desarrollo.

El PCD planifica el desarrollo con la gente del territorio (Cazorla, et al., 2004) de manera que "el territorio garantiza la continuidad transgeneracional y el arraigo ancestral de los grupos humanos que permanecen en dicho territorio" (Olvera, et al., 2011, p.66), y la población expresa sus problemas y proyectos **donde ocurren y convergen** como "sociedad en constante evolución que día a día requiere de nueva formas y estructuras de actuación" (p.67).

El PCD el **no sustituye las capacidades locales** sino que incluye en su propuesta lo que Friedmann (citado en Cazorla, 2006) conceptualiza como "la proyección espacial de las políticas sociales, ambientales y económicas de una sociedad orientada a conseguir un desarrollo equilibrado de las regiones y la organización física del espacio" (p.150). El PCD procura una planificación equilibrada y prudente que asegura el disfrute de los valores del territorio y la población.

2.2.4.2. El medio de comunicación

Las características del territorio y la población determinan el medio de comunicación del PCD. En el contexto andino descrito en el capítulo II, la radio se ha convertido

> […] en un maestro capaz de llegar a aquellos lugares más desfavorecidos, en los que la educación ha pasado a un tercer plano en pos del trabajo diario, para colocar el conocimiento y la importancia del ser humano en el lugar que le corresponde. La radio es aún la herramienta comunicativa dominante para alcanzar comunidades pobres. (Hoeberichts y López, 2000, p.14)

Para generar el proceso colectivo de autorreflexión y aprendizaje social que propone el PCD y alimentar el dinamismo del conocimiento/acción desde la participación de la población **el medio más accesible para la población campesina es la radio** "por su adaptabilidad para la elaboración de mensajes" (Dávila, 1986, p.89). Luis Ramiro Beltrán (1995) no duda en seleccionar la radio como el medio más apropiado para hacer comunicación para el desarrollo, cuando dice:

> Sin duda, la radio es el medio más instrumental en la lucha por conquistar la democracia. De todos los medios masivos, es el que llega a la más alta proporción de la población: 75% por ciento. Pero ese amplio acceso no es su única ventaja. Por su bajo costo y su relativa facilidad de operación la radio tiene también la virtud de prestarse más que ningún otro medio a la participación del pueblo en su manejo. (p.1)

Una emisora requiere un conjunto de conocimientos de carácter conceptual, metodológico y técnico que responden a los descritos para el PCD; la dinamización del desarrollo regional está vinculada a la preparación teórico-práctica de la emisora y a la interrelación de esta con la región (Cabezas y Rosario, 1980).

2.2.4.3. El equipo técnico

El PCD requiere nuevos profesionales del desarrollo con **sensibilidad social y disponibilidad para aprender con la población**, aprender de la acción, para responder positivamente a la dinámica del aprendizaje social (Cazorla, et al., 2004). Los miembros del equipo técnico comparten características de una profesionalización con diálogo horizontal, abierta al cuestionamiento, con capacidad para tomar riesgos y la suficiente flexibilidad como para cambiar dirección a tiempo. El PCD da prioridad a la **formación de un equipo**, como el medio más adecuado para la mejora de las personas y la creación de nuevos conocimientos (Cazorla, et al., 2013).

El PCD crea **empleos alentadores** pues pone al Equipo Técnico en la posibilidad de crecer humana y profesionalmente al participar con la población en la construcción de un conocimiento/acción para "la solución de los problemas sociales y económicos, así como en el aumento de la calidad de vida de todos los ciudadanos y el crecimiento económico " (Cazorla, et al., 2013, p.146). El Equipo Técnico del PCD no centra su trabajo en "preparar documentos, tales como análisis y planes, sino en acercar el conocimiento y la práctica de la planificación a la acción misma" (Olvera, et al., 2011, p.97).

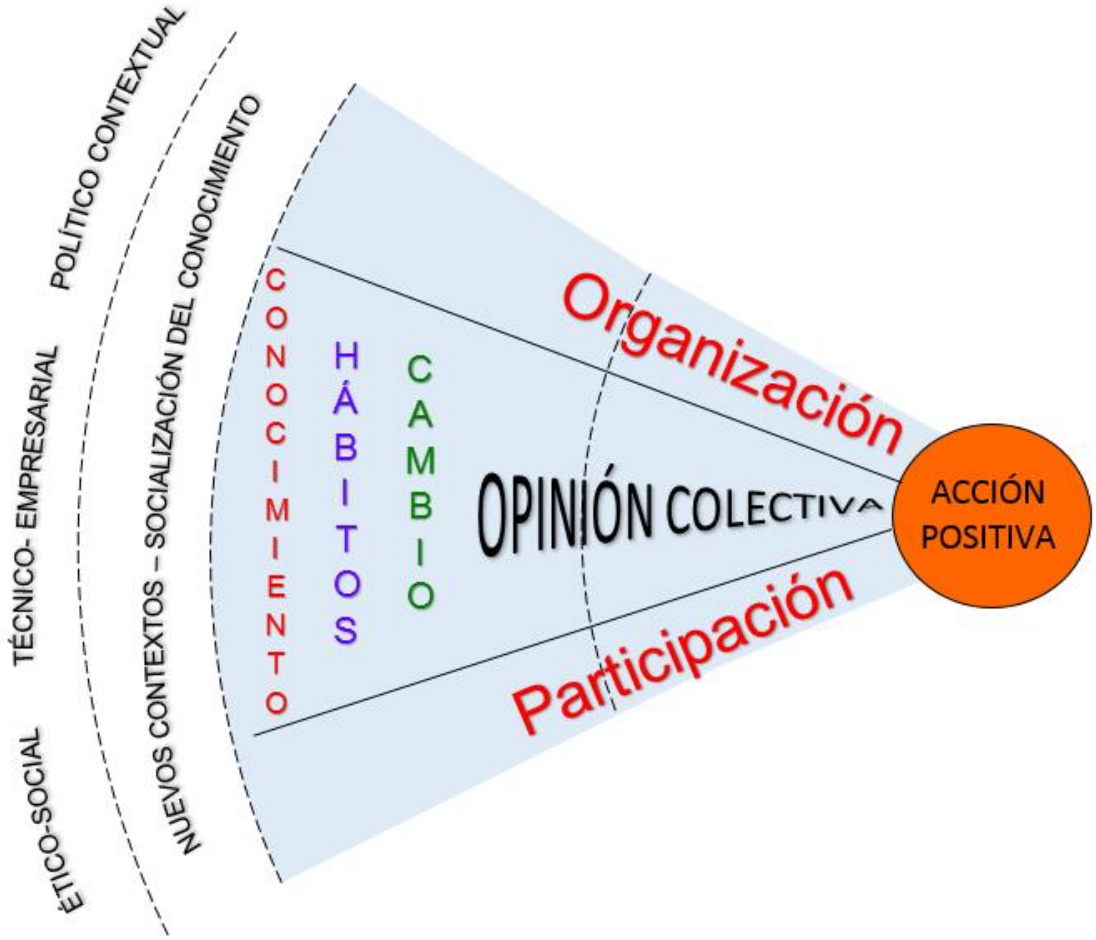
2.2.4.4. La financiación

El PCD, tal como se ha descrito, requiere del partenariado como "una manera de entender el desarrollo desde la participación, a través del diálogo y la negociación entre diversos actores que establecen un programa de acciones conjuntas, de manera que los beneficiarios se trasformen en actores de la acción de desarrollo" (Olvera, et al., 2011, p.81). **La participación temporal de personas ajenas al territorio para planificar el desarrollo es parte del mismo proyecto** que se presenta como la colaboración de dos estructuras: la población local y **el PCD como construcción negociada por los actores implicados en torno a un objetivo común**.

La cooperación para el desarrollo pública o privada es la instancia que facilita los medios para poner en marcha el PCD, esta acción es posterior a la constitución del partenariado que puede llegar a plantear fórmulas financieras que sustituyan la cooperación inicial mediante un adecuado uso de los medios locales para generar recursos económicos destinados al PCD.

La demanda de la población por mejoras pide la intervención de instancias técnicas ya sean subsidiadas o financiadas en diversas formas; el PCD asume la gestión del proyecto técnico y define la asociación activa de los diferentes intervinientes que acuerdan y aceptan (implícita o explícitamente) de orientar sus esfuerzos y sus estrategias, con vistas a alcanzar algún objetivo común ligado a problemas o a asuntos claramente identificados y que una vez ejecutados aportan conocimientos para nuevas actividades que cada vez tendrán mayor autogestión de la población local.

Figura IV-2: Bases del modelo PCD: acción-comunicación-opinión-conocimiento



Fuente: Elaboración propia.

3. EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO

Es necesario explicitar el **concepto de proyecto** que se viene utilizando, más arriba, al referirse el texto a modelo estratégico de integrar el conocimiento y la acción en el desarrollo de la población local. El modo de hacer de los diversos ámbitos profesionales crea las condiciones para un determinado perfil de proyecto, pero en todos se encuentran característica comunes que universalizan la concepción de la palabra proyecto (Trueba, et al., 1995).

El concepto proyecto hace referencia a la realidad y al conjunto de insumos, medios, capacidades, circunstancias, tiempo, espacio, que se consideren necesario para incidir sobre esa realidad para cambiarla. Pero al cambio por el cambio no se aplica el término proyecto, el conjunto de concurrencias para **el cambio es proyecto cuando tiene sentido.** Trueba et al. (1995) indican que el sentido del proyecto viene dado por un objetivo y por la autonomía específica para hacerse realidad. Este conjunto de intervenciones sobre una determinada realidad "requiere necesariamente un contexto de planificación" (p.25) para lograr el objetivo, resolver los problemas planeados y satisfacer necesidades diagnosticadas. El concepto proyecto lleva implícita la convocación a **hacer algo.**

Morales y Trueba registran el *ciclo del proyecto* y en su trabajo el término proyecto se ubica en el ámbito del desarrollo pero sienten la necesidad de poner sobre aviso a la disparidad de escenarios en los que se utiliza el término proyecto para describir desde su estructura el contenido que lo identifica o como camino metodológico para lograr el contenido. Para Moreles y Trueba (2011) el proyecto como estructura o como metodología descriptiva y ejecutiva:

> […] engloba una disparidad semántica que se extiende en todos los ámbitos de la actividad profesional y no profesional: proyecto de ley, proyecto de vida, gestión de la empresa por proyectos, proyectos de ingeniería, etc. Por lo general, la utilización de la palabra proyecto está asociada a la abstracción mental del plan necesario para ejecutar una acción concreta. (p. 338)

De la abstracción mental del plan a la acción de su ejecución se pasa por la planificación; es en el **modelo de planificación** donde se concreta lo que tiene de abstracto e indefinido el término proyecto:

> Quien proyecta planifica el cambio y tiene en cuenta no solo las circunstancias en las que se va a desarrollar sino también los efectos derivados de dicho cambio en el futuro. En este sentido la tercera acepción que de la palabra proyecto ofrece el Diccionario de la Real Academia de la Lengua es más amplia: *Planta y disposición que se forma para un tratado, o para la ejecución de una cosa de importancia, anotando y extendiendo todas las circunstancias principales que deben concurrir para su logro*. Según este punto de vista, el proyecto sería la agrupación de información sistematizada, coherente y suficiente para pasar del pensamiento a la acción. Es decir, del campo de las ideas al de los hechos. Se puede en consecuencia identificar un proyecto como el conjunto de documentos que a partir de una situación concreta permiten transformar una realidad en un periodo de tiempo determinado. (Morales y Trueba, 2011, p. 345)

De lo expuesto se deduce que el proyecto presupone una visión realista "y una dimensión humana sin las cuales es imposible acometerlo con cierto grado de garantía (Trueba, et al., 1995, p, 27). Al aplicar la palabra proyecto al concepto *comunicación para el desarrollo* no resulta común su comprensión pues la expresión *proyecto de desarrollo* aparece como un todo conceptual logrado que puede ser visto desde la comunicación social, pero mirar la comunicación en su potencial para incidir en el cambio y el desarrollo de los pueblos crea un nuevo concepto dinámico, el de *comunicación para el desarrollo* cuyo fin es el cambio de la realidad de la población del territorio. La comunicación construye mundo, "lo recrea, lo sostiene e incluso prefigura otros mundos posibles. […] la comunicación ha dejado de ser un *instrumento al servicio de*, para convertirse en una *dimensión estratégica* del desarrollo (Daniela Bruno en Unicef 2006, p. 5). **Sin embargo, esta aparente dualidad de *proyecto de comunicación para el desarrollo* y *proyecto de desarrollo* adquiere unidad y compresión en el ejercicio de planificación para pasar del pensamiento a la acción, a la que se ha llamado el** modelo de planificación comunicación/acción.

A las características, ya anotadas, que tiene la palabra proyecto de: cambio, realidad, acción, objeto, autonomía, medios, planificación, concurrencia, competencias, tiempo y espacio; es necesario añadir una visión global del proyecto (Trueba, et al., 1995):

> ***Globalidad del sistema.*** Un proyecto no puede ser considerado como una mera yuxtaposición de documentos formales […] sino que deben contemplarse con una visión de conjunto las relaciones entre los distintos elementos que lo constituyen.
>
> ***Complejidad del sistema.*** […] se puede decir que el proyecto es un sistema organizado, generalmente complejo.
>
> ***Relación con el exterior.*** Los proyectos guardan un intercambio con su medio exterior o entorno […]
>
> ***Precisa un Plan.*** […] el proyecto deberá dotarse de un programa de actividades específicas que permitan alcanzar los objetivos […]
>
> ***Flexibilidad y capacidad de adaptación.*** Un proyecto deberá mantener un cierto equilibrio y estabilidad internos a pesar de las perturbaciones que recibe por los seguros cambios en las variables del entorno […] (Trueba, et al., 1995, p. 29 -30)

El PCD responde a la visión global de proyecto de proceso de cambio con planificación de acciones programadas con autonomía operativa y medios específicos. Estas acciones programadas tienen las características de "unidad mínima de inversión con capacidad de vida autónoma y susceptible de evaluación" (Trueba, et al., 1995, p. 28). El PCD se establece como un proyecto global que integra un conjunto de proyectos que pueden ejecutarse escalonados en el tiempo o simultáneamente y en distintas fases, a este conjunto de proyectos que a determinadas necesidades se denominan en esta investigación **proyectos de ingeniería**. La conjunción de esos proyectos cohesionados desde el conocimiento/acción que se integra con la comunicación participativa para construir la opinión pública del desarrollo local endógeno es lo que constituye el PCD.

La acción de comunicación construye el *desarrollo/sumak kawsay*, que se mide en capacidad humana colectiva de *comunicar/participar* para cambiar la realidad, "porque si todos ellos se apropian de la iniciativa y la hacen suya, la tarea de seguro llegará a buen puerto" (Daniela Bruno en Unicef 2006, p. 5). El *proyecto de comunicación para el desarrollo,* como todo proyecto "se diseña, se ejecuta y se desarrolla por y para las personas, agregando conocimiento, experiencia, capacidades, aprendizaje social, capital humano, innovación y en consecuencia consolida y fortalece el desarrollo humano" (Morales y Trueba, 2011, p. 338). Con todo es necesario decir que si bien el concepto de comunicación, como el de proyecto, especialmente de desarrollo, se encuentran bien definidos, no está tan desarrollado el concepto de *proyecto de comunicación para el desarrollo* (Diallo y Thuillier, 2004).

El modelo de *comunicación para el desarrollo* como proyecto de desarrollo identifica **una forma de hacer comunicación para el cambio,** para la transformación de la sociedad en territorios definidos, y para vincularse con la acción planificada desde la misma población actora del cambio; la comunicación social participativa, favorece que la población organizada

sea gestera de la iniciativa y participe en el diseño general del proyecto y además retroalimente y resignifique los mensajes comunicacionales con componentes específicos que surgen de las actividades que favorecen el cambio (Unicef, 2006). Se trata de un proceso necesariamente **participativo y horizontal**, en el que lo que se pretende es que participe en éste cuanta más gente mejor. Este es, sin duda, uno de sus objetivos principales: *dar voz a aquellas personas que no la tienen*, porque solo desde sus voces se podrá responder a las preguntas iniciales del desarrollo: "¿Lograremos nuestros objetivos a través de proyectos que no tengan sentido para las personas implicadas? ¿Cómo llegar a poblaciones con diferentes culturas, diferentes contextos sociales, diferentes visiones de su "estar en el mundo"? (Unicef, 2006, p.7).

En esta investigación no se entra en la diversidad de análisis que presentan los autores para las especificidades del desarrollo, pues hay el riesgo de priorizar la adjetivación del vocablo desarrollo cuando lo que se busca es englobar todo aquello que se entiende como tal y que es el resultado de una acción de las personas en colectividad para mejorar sus condiciones humanas. Pero sí se anota que este modelo adaptativo de comunicación para el desarrollo se produce, por un lado, en el ambiente de crítica al modelo de desarrollo fundamentado en los resultados del crecimiento económico, que no llegaron a concretarse, y por otro en la formulación de modelos de desarrollo pensados desde la gente como ya se expuso en el capítulo II.

> Este proceso de movilización social debe complementarse con la creación de sentidos, dotándolo de un horizonte deseable, un imaginario, entendido como una representación posible del futuro que queremos construir. El imaginario no se limita a lo que quiere un grupo o una comunidad, sino que tiene como marco la construcción de una sociedad más justa y participativa, que implique un compromiso con el bienestar propio y de la comunidad, entre otros principios y valores. (Unicef, 2006, p.39)

En el capítulo I se recogen los elementos que eran consenso entre los agentes de desarrollo, población e instituciones de la sociedad civil, y, como dice Fals Borda (Herrera y López, 2013), ponen énfasis en el entorno y en el ser humano como referencia de desarrollo cuyo fin es la satisfacción de vivir, la felicidad. "Este *hombre acción* en los tiempos modernos se centra en la búsqueda de la felicidad a través de la aplicación de la racionalidad rigurosa -como en el pensamiento racional- y el modelo científico" (Cazorla, et al., 2013, p. 142). **El *desarrollo humano* se construye así a partir del conocimiento científico de la realidad y la acción transformadora sobre la misma realidad**; conocimiento/acción que se planifica de abajo-arriba, como ya se ha dicho, y que se reproduce en la interrelación de los actores del desarrollo, interacción a la que Cazorla (2006) llama **Aprendizaje Social**.

El PCD, como modelo adaptativo del conocimiento/acción, incorpora la comunicación radiofónica como el ámbito en el que se planifica las acciones de desarrollo con la participación de los afectados. La comunicación para el desarrollo deja de considerarse como

un medio para apoyar la ejecución del proyecto de desarrollo e informar del mismo y pasa a ser el espacio donde se produce el *saber social*[46].

Las proposiciones que siguen concretan el modelo adaptativo en identidades creadas por la población en la acción/reflexión. Los elementos que se exponen nacen en lo diverso y disperso del accionar y conocer la realidad, proceso no direccionado que en su primera fase se presenta como *mosaico de actividades puntuales* y que a la distancia del tiempo se descubre como la lógica de la planificación no lineal que privilegia la demanda social y los aprendizajes compartidos. En este enfoque aparece el territorio como eje de conexión y con carácter integral, y la población como los actores locales que participan (Olvera, et al., 2011).

El modelo adaptativo de proyecto de comunicación para el desarrollo no es solo una nueva visión del desarrollo sino un nuevo enfoque del mismo desarrollo que la comunicación da al crear en la opinión de la colectividad del territorio el conocimiento para actuar con capacidad de liberar a la sociedad rural y campesina de la histórica posición subordinada, mejorar los niveles de productividad, crear diversificación productiva generadora de valor, en coherencia con los derechos de la naturaleza (Jara, 2013 A), o mejor, priorizan la lucha política como señala John Friedmann, citado por Adolfo Cazorla (2006).

El PCD se construye a partir de la realidad compleja y en permanente transformación, de las múltiples variables culturales, de las relaciones multidimensionales que cambian los modos de vida de la población del territorio, del pensar y actuar de nuevas generaciones en constante renovación de sus identidades. El modelo adaptativo del PCD **construye el conocimiento como *opinión pública* fruto del conocimiento de su realidad y de las acciones que la población ejecuta para cambiarla.**

En este **desplazamiento del desarrollo entendido como condición socioeconómica al desarrollo que se propone como sociedad del conocimiento** se da un proceso de construcción social que apuesta a un necesario cambio de mentalidades que debe romper el determinismo de paradigmas como dice Edgar Morín (1999) citado por Jara (2013 B):

> Al determinismo de los paradigmas y modelos explicativos se asocia el determinismo de las convicciones y creencias que, cuando reinan en una sociedad, imponen a todos y a cada uno la fuerza imperativa de lo sagrado, la fuerza normalizadora del dogma, la fuerza prohibitiva del tabú. (p. 17)

La dinámica de la **opinión pública** en la población no asegura que el resultado del desarrollo sea el paradigma de hombre, de comunidad, con el que se inicia un proyecto de desarrollo rural pues el desarrollo no es controlable ni programable secuencialmente; no hay determinismo y direccionismo paradigmático. El modelo adaptativo está sometido al entorno donde:

[46] "El *saber social* se puede definir como un conjunto de conocimientos, prácticas, destrezas, procedimientos, valores, símbolos, ritos y sentidos que una sociedad juzga válidos para sobrevivir, convivir y proyectarse." Obtenido de: http://www.avina.net/esp/12921/incontext-60/

> […] casi todo es ordenado para el *desarrollo*. Recursos y servicios variados son movilizados o creados para servir al *desarrollo*; a lo largo y ancho del planeta, comunidades y sociedades son reordenadas para adaptarse al *desarrollo*; la gestión de los emprendimientos humanos asume el *desarrollo* como meta; en fin, todo es dirigido al *desarrollo*: instituciones, conocimiento, aprendizaje, innovación, comunicación, educación, ayuda (cooperación), becas, postgrados, publicaciones, estudios, objetivos… En el discurso hegemónico, más que un derecho, el *desarrollo* es una **obligación no-negociable**. (De Souza Silva, 2011, p. 4)

En esta misma realidad globalizante y con tendencias hegemónicas, el proyecto de comunicación para el desarrollo estimula a la originalidad del modelo adaptativo para construir desarrollo local endógeno sin establecer un ordenamiento genérico que todo lo valora desde el desarrollo económico como objetivo a lograr, sino desde el *desarrollo comunicacional como desencadenante de sinergias y creatividad*. Queda, por lo tanto, esa posibilidad, no necesariamente negativa ni desvalorizada, donde el conocimiento/acción no tiene la fuerza suficiente como para lograr los cambios deseados en el territorio y mejorar las condiciones físicas de vida de la población, pero sí forma personas y comunidades con identidad. Es el desarrollo medido desde los valores de la persona humana, como reflexiona Boisier (2001):

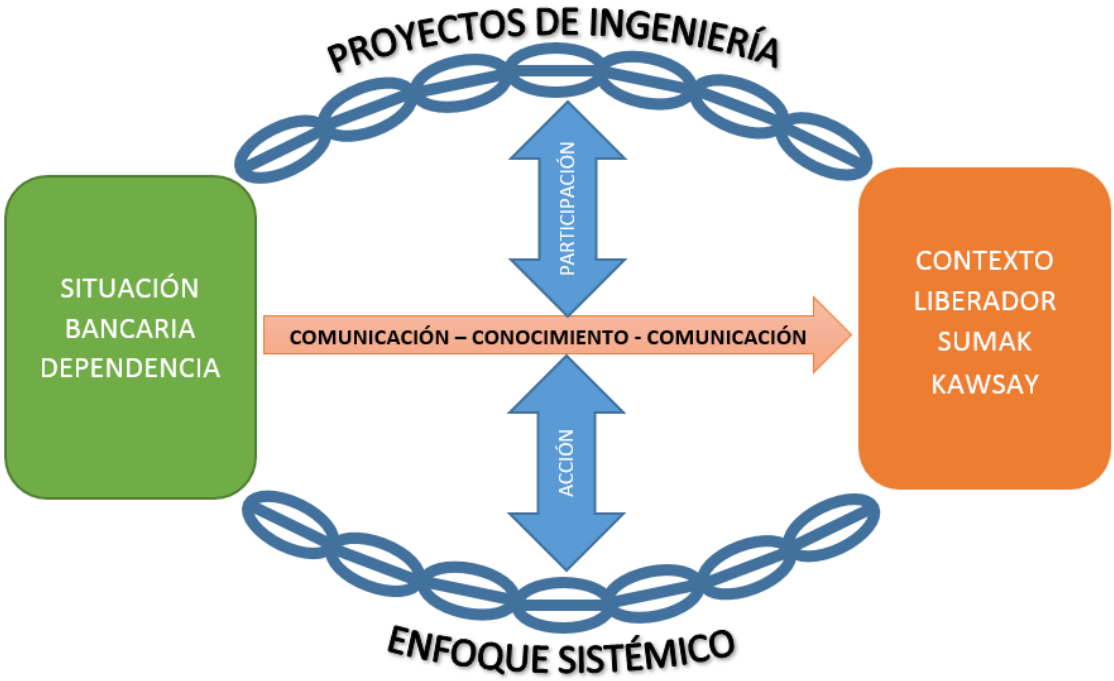
> [...] hoy el desarrollo es entendido como el logro de un contexto, medio, momentum, situación, entorno, o como quiera llamarse, que facilite la potenciación del ser humano para transformarse en persona humana, en su doble dimensión, biológica y espiritual, capaz, en esta última condición, de conocer y amar. Esto significa reubicar el concepto de desarrollo en un marco constructivista, subjetivo e intersubjetivo, valorativo o axiológico, y, por cierto, endógeno, o sea, directamente dependiente de la autoconfianza colectiva en la capacidad para *inventar* recursos, movilizar los ya existentes y actuar en forma cooperativa y solidaria, desde el propio territorio [...]. (p. 98)

El proyecto comunicación para el desarrollo crea en la población del territorio una dinámica permanente que marca el paso de la situación existente a una nueva realidad. Para Morales y Trueba (2011) el proyecto es "el paso de una situación existente actualmente -situación *sin* proyecto- la situación A, a una nueva realidad, situación transformada -situación *con* proyecto- o situación B, en la que ya habrán quedado superadas las limitaciones que respecto de la producción de bienes y/o la prestación de servicios presentaba la situación de partida. (p. 338); el proyecto de comunicación para el desarrollo hace de este paso un movimiento continuo que se convierte en dinámica de construcción de conocimiento colectivo, desde esta perspectiva el proyecto es proceso, no es direccional ni producto terminado de ingeniería. Morales y Trueba trabajan para "aportar un nuevo marco basado en la experiencia para el desarrollo de los proyectos de ingeniería en el contexto del *desarrollo humano*, situando a las personas en el centro del proyecto" (Morales y Trueba, 2011, p. 337), es el esfuerzo de la ingeniería con sensibilidad social por integrar las personas al proyecto. El *proyecto de comunicación para el desarrollo* tal como se ha venido describiendo es el esfuerzo de la comunicación por **integrar el proyecto de la ingeniería al conocimiento colectivo** y hacer la integración desde la acción ejecutora de la ingeniería del proyecto, no desde el conocimiento teórico de la ingeniería. **Se**

comunica *lo que se hace, por qué se hace, cómo se hace y para qué se hace*, no es una información del conocimiento teórico logrado en la teoría de la ingeniería; no es una transferencia de conocimientos sino una **construcción colectiva de conocimientos**.

Tanto el proyecto de comunicación para el desarrollo como el que se ha denominado proyecto de ingeniería establecen un plan para transformar una realidad, en el caso del proyecto de desarrollo para lograr un contexto que facilite la vida feliz del ser humano, el desarrollo humano, en el caso del **proyecto de ingeniería** "para satisfacer unas determinadas necesidades sentidas por un grupo de personas en un momento dado y un lugar físicamente definido" (Morales y Trueba, 2011, p. 338). El contexto del que habla Boisier (2002) para el bienestar de las personas es el resultado del proceso sistémico que logra la planificación conocimiento/acción a partir de los proyectos de ingeniería.

Figura IV-3: El Proyecto de Comunicación para el Desarrollo



Fuente: Elaboración propia.

Desde esta perspectiva el PCD responde a las características básicas del proyecto con enfoque sistémico enumeradas más arriba. El PCD conecta las formas del conocimiento previo (conocimiento teórico) con la acción del proyecto (conocimiento práctico) estableciendo el modelo conocimiento/acción como proceso que produce nuevos conocimientos y favorece la innovación, este proceso continuo si bien no es lineal sí es racional y científico. En la conexión de las formas de conocimiento con las formas de acción se examinan las posibilidades que se presentan y se escogen las más convenientes, el examen continuo y sistemático permite planificar las acciones y reducir los riesgos escogiendo racionalmente varias alternativas posibles (Trueba, et al., 1995).

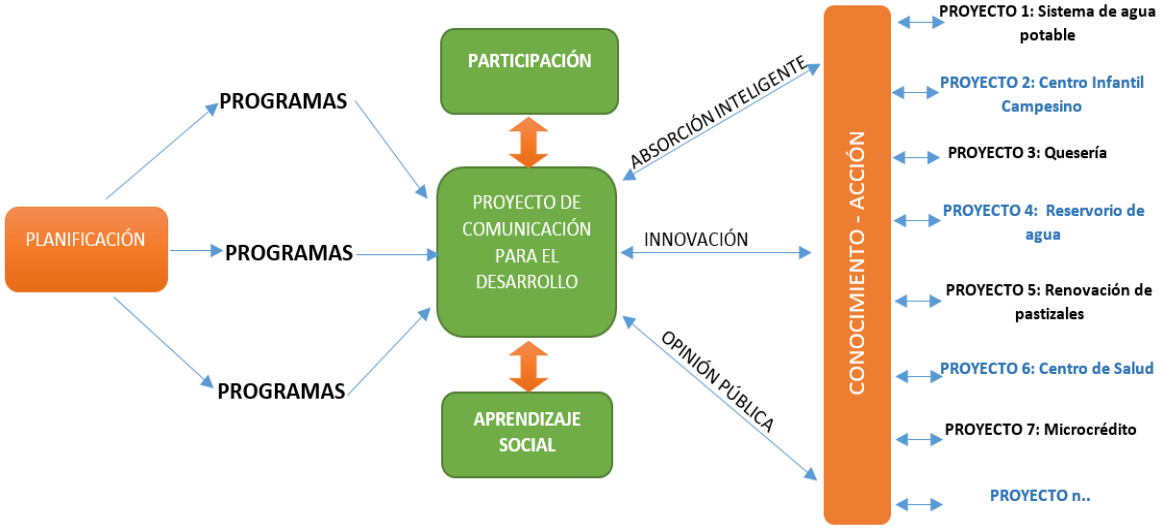
El PCD no pierde las funciones básicas de la comunicación social para formular objetivos y metas de manera atractiva y deseable para la población meta a lo que logra involucrar, es más

la comunicación participativa crea símbolos y leguajes que despiertan la pasión, el deseo y convierte los proyectos en imaginarios deseados. La dimensión ético-social del PCD, de la que se ha hablado, se concreta en **criterios de valor** que deben ser absorbidos inteligentemente por la población para que surtan efecto en el cambio eficaz que se busca desde los proyectos de ingeniería; la dimensión técnico-empresarial del PCD se identifica con la concreción de soluciones innovadoras para los problemas de la colectividad; el componente político-contextual del PCD se expresa en el empoderamiento de la opinión pública para direccionar los proyectos específicos de ingeniería en función de los intereses de la mayorías del territorio.

La figura IV-3 grafica esta complejidad del PCD y los varios proyectos de ingeniería que responden a aspectos socioeconómicos, ambientales, productivos, infraestructura, educativos, de salud, etc.

El resultado de la planificación conjunta de múltiples aspectos se conoce como *proyecto de desarrollo integral*; ya se mencionó en el capítulo I cómo este modelo, aplicado por las agencias estatales, no crearon procesos de desarrollo endógenos sino que sumaron actividades y servicios en el territorio. El PCD no necesariamente debe ser integral pero sí global e interrelacional, y siempre sistémico, los proyectos de ingeniería producen acciones de cambio que la comunicación desmaterializa y socializa como un conocimiento con validación en la acción que se informa.

Figura IV-4: El desarrollo local endógeno con el PCD



Fuente: Elaboración propia.

4. EL CICLO DEL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO

Se ha descrito la comunicación para el desarrollo en sus características e implicaciones hasta identificar todo su accionar como un proyecto para el desarrollo. Ahora se investiga si esta actividad o modelo de hacer desarrollo cumple con el ciclo propio de un proyecto pensado desde la planificación.

Uno de los intentos de conceptualizar y llevar a la práctica la comunicación para el desarrollo como proyecto fue llevado a cabo por Unicef (2006). Dentro de esta conceptualización se diferencian cuatro fases representativas en los proyectos de comunicación para el desarrollo: (1) diagnóstico de la situación, detección de problemas y oportunidades; (2) diseño del proyecto; (3) ejecución del proyecto y (4) evaluación del proyecto.

Muy en la línea del ciclo del proyecto planteado por Morales y Trueba en 2011 y a partir tanto de lo expuesto como conocimiento construido con el aporte de numerosas experiencias en América Latina, como del seguimiento de la práctica de alguna de ellas, se puede teorizar aplicando los criterios del ciclo del proyecto, propuestos por Morales y Trueba.

La identificación de la idea del proyecto que "es la primera y a la vez desencadenante de todo el rico y complejo proceso de estudio, creación, diseño, elaboración, asignación de recursos, evaluación, ejecución, puesta en marcha y explotación que todo proyecto comporta" (Morales y Trueba, 2011, p. 339), es sin duda resultado del análisis del impacto de la comunicación en la población del territorio donde se aplica el concepto de Desarrollo Humano. La idea del PCD es una respuesta a las características del desarrollo rural que:

> […] respete la cultura y los valores de la población. […] Esto determina la integralidad de la propuesta de desarrollo de la zona para afrontar la pobreza. Este proceso tiene una pauta central que es el protagonismo de la población. Protagonismo que se concreta en la participación de la comunidad para la formulación e implementación de planes, en la definición del qué y el cómo, y en la generación de instancias de autogestión y transferencia de responsabilidades. (Herrán, 2000, p. 5)

Morales y Trueba (2011) hablan del:

> "[…] paso de la situación A - "sin" proyecto-, a la B -"con" proyecto-, no sucede de manera casual e instantánea, sino que requiere un complejo proceso de definición y propuesta formal de la futura situación, donde queden reflejadas cuantas previsiones demande el cambio y de tal modo que sea posible emitir un juicio respecto de la conveniencia o no de su ejecución. (p. 339)

Diagnosticando el territorio en su situación A, con las técnicas de la realidad objetiva y de la realidad subjetiva, como sistema existente y la situación B como sistema transformado (Morales y Trueba, 2011) estamos hablando de un proceso de transformación de la realidad como propone el Desarrollo Humano y que requiere la ***absorción inteligente*** (Cazorla, et al., 2004) de la población para pasar de *domesticación a la liberación* (Freire, 1975). La idea del proyecto de comunicación para el desarrollo es la lógica de entender **el desarrollo como proceso humano participativo y la comunicación como el modo de participar,** aplicar la comunicación social y concretar el proyecto en comunicación radiofónica responde a los estudios de *viabilidad y financiación*, temas estos ya resueltos pues existía en el territorio la emisora regional, la novedad era la idea de hacer de ella *emisora regional para el desarrollo* (Cabezas y Rosario, 1980).

Figura IV-5: La idea del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo

Fuente: Elaboración propia.

Los pasos sucesivos que Morales y Trueba (2011) describen **como trabajo de campo y trabajo de gabinete** cuentan en el área de las ingenierías con técnicas específicas para codificar datos, analizarlos, representarlos, aplicar variables, introducir alternativas, etc., "[…] esta etapa constituye el núcleo del proyecto, […] se establece el paso de la situación A' a la B', quedando definido el documento formal "Proyecto" (Morales y Trueba, 2011, p. 341). El PCD se sustenta en el diagnóstico del área de desarrollo rural, y de la misma manera que en las ingenierías se aplican las técnicas de las ingenierías, sociales y antropológicas para la formulación del documento del proyecto. Pero lo que es común a la formulación de un proyecto abierto es:

> La incertidumbre, el riesgo, la complejidad y racionalidad de la transformación requieren creatividad y la incorporación de técnica, ingeniería, economía, sociología, arquitectura, conocimiento, profesionalidad, experiencia y participación de los afectados. Es una acción multidisciplinar. Teniendo en cuenta que los problemas tecnológicos, económicos, ambientales y humanos no tienen solución única, la identificación, análisis y selección de opciones alternativas es importante. La innovación, la creatividad, el dialogo y el debate son cruciales en el proceso. El realismo del cambio y la dificultad para alcanzar las mejores soluciones, con un uso de recursos escasos, requiere la combinación de actividades de análisis, síntesis y evaluación. (Morales y Trueba, 2011, p. 342)

El proyecto de ingeniería tiene las herramientas para crear una situación B´ que reproduce en el documento el proyecto deseado para comparar ventajas e inconvenientes pues se tiene por objeto el análisis de su *viabilidad económica* para tomar la decisión de invertir (Morales y Trueba, 2011). Esta fase del ciclo del proyecto no está suficientemente desarrollada y socializada, sin embargo la **evaluación social** como auditoría social da las pautas para poder realizar el estudio de la **viabilidad económica del PCD**; el modelo de análisis para la inversión en publicidad demuestra el retorno de la inversión vía ventas, caso del comercio, o vía

reducción de costos caso de políticas públicas; en el caso de la comunicación para el desarrollo hay que añadir la reducción de puestos de trabajo directo en el campo, vía la comunicación social. **La *viabilidad económica* del PCD ratifica su vinculación a los proyectos socioeconómicos aplicados en el territorio para salir de la pobreza.**

La ejecución del PCD tiene definida su gestión en el camino trazado por el modelo de desarrollo local aplicado en el territorio. En la lógica seguida hasta ahora, este modelo se identifica con el Desarrollo Humano, como ha sido descrito, y con los principios dinamizadores de **comunicación/acción y aprendizaje social** que involucran necesariamente la participación de la población. "Es la hora de la verdad de los proyectos (Cicourel 1986). Tiene que existir en esta fase un equilibrio entre el conocimiento, la experiencia, el respeto y la participación" (Morales y Trueba, 2011, p.344).

El proyecto es tal en la medida que **persigue un objetivo concreto** y logra un grado de consecución del mismo y para ello se organiza como "una unidad integrada de acción, inversión, gestión, participación y evaluación para alcanzar los objetivos" (Morales y Trueba, 2011, p. 342). **Cumplida esta misión se pone *fin al ciclo de vida del proyecto***. Por lo que se ha venido acotando en torno a la comunicación para el desarrollo ¿resulta coherente señalar un punto final en su ciclo de proyecto? La caracterización del Desarrollo Humano plantea su objetivo final en el horizonte de un paradigma utópico, y desde ese paradigma de la plenitud humana tiene sentido hablar del desarrollo como de proceso. Sin embargo, en el camino del desarrollo **se señalan fases en las que se acerca el objetivo a realidades concretas y alcanzables** y desde esa perspectiva es como se formula el PCD y su logro señala el *fin del ciclo de esa fase* del Desarrollo Humano. Salir de la pobreza es el primer objetivo pero el proyecto de desarrollo sigue marcando nuevos objetivos en la transformación de la realidad. Los indicadores de satisfacción del ser humano deben leerse en el contexto del tiempo y el espacio atravesados por la cultura y estos nunca son iguales ni son medibles por parámetros homogéneos.

Pero como ya se ha dicho el proceso abre nuevas exceptivas y la población señala nuevas metas a conseguir en su mejora de la calidad de vida. Esos nuevos objetivos se sustentan en la *evaluación de resultados* de la fase que ha terminado. "Las lecciones de experiencia del pasado constituyen la fuente básica de acciones del futuro. Las lecciones aprendidas son fundamentales" (Morales y Trueba, 2011, 344). La metodología de la *evaluación social* rescata las lecciones aprendidas y construye conocimientos para hacer de la evaluación no un término final sino una verificación de capacidades y potencialidades para iniciar una nueva aventura de desarrollo.

Por lo descrito más arriba el PCD puede considerarse como un conjunto de actividades de desarrollo, llamadas proyectos de ingeniería, para mejorar las condiciones de vida de la población local, organizadas e interrelacionadas por la planificación conocimiento/acción y direccionadas al objetivo común desde la comunicación social que socializa conocimientos y promociona actividades produciendo en la población la ***absorción inteligente*** para el cambio. Pero el PCD es bidireccional, no solamente socializa el proyecto de ingeniería en la población, sino sistematiza el conocimiento colectivo de la **opinión colectiva** que analiza, valora, condiciona y replanifica el proyecto de ingeniería, este proceso de ida y vuelta (planificadores-

población) redunda en el aprendizaje social y hace del original proyecto de ingeniería un proyecto social. La participación organizada es elemento necesario para que el proyecto de comunicación para el desarrollo cumpla su misión de coordinación y animación de las fuerzas que intervienen en el proceso de desarrollo. En situaciones de conflicto de intereses y de opositores al cambio, asunto muy común en territorios de comunidades indígenas bajo regímenes medievales de tenencia de tierra, el PCD es medio aglutinante de luchas colectivas y escuela liberadora de la sumisión e injusticia.

5. APORTES DEL PROYECTO DE LA COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO A LA EVOLUCIÓN DEL CONOCIMIENTO/ACCIÓN

Hasta el momento se han expuesto conceptos sobre la relación comunicación y desarrollo y se ha identificado la relación bidireccional en el modelo comunicación/acción como síntesis del proceso de desarrollo en el que interactúa la población para lograr las mejoras deseadas en su territorio. Si bien en la práctica el camino del desarrollo y, en el caso de esta investigación, la estrategia para recorrerlo es la comunicación social, es necesario señalar aquellos aportes específicos que provienen de seleccionar la comunicación para hacer el camino del desarrollo. Tarea un tanto nueva pues como dice Beltrán (2008):

> La investigación sobre los principales aspectos de la contribución que hace la comunicación al desarrollo no es aún muy extensa y adolece de insuficiente exploración en un sentido crítico opuesto: la influencia de la estructura social sobre el proceso de comunicación. Sin embargo, algunos estudiosos han llegado a formular una serie de propuestas convincentes sobre el diverso papel de la comunicación en el proceso de desarrollo. Sobresalen los trabajos realizados por estudiosos como Lerner, Schramm, Pye, Pool, Frey y Rao, junto a los muchos estudios relacionados con la divulgación de la escuela de innovaciones agrícolas, representada por investigadores como Rogers. (p.6)

En la práctica radiofónica del PCD y en la cultura andina de la Sierra Ecuatoriana se repiensa el ciclo del proyecto en términos de pensamiento andino como la **espiral del ciclo del proyecto adaptativo** en el proceso conocimiento/acción: **experiencia ancestral-comunicación-conocimiento-acción- socialización**.

A lo largo de la exposición que antecede se han aportado elementos teóricos que evidencian los papeles que desempeña la comunicación al servicio del desarrollo y cuya influencia es decisiva. La exhortación de esta investigación atribuye a la comunicación tal y tanta capacidad en la generación de desarrollo local que puede sobrestimar su misión. En este apartado se busca señalar aquellos aspectos en los que el PCD aporta al modelo conocimiento/acción.

5.1. La planificación del proyecto de desarrollo rural en la cultura andina

Realizando un corte transversal analítico de la programación con participación de una emisora de comunicación para el desarrollo, encontramos en la verbalización de la experiencia de la población los cinco elementos que se representan en el churo-espiral. Se analiza la comunicación para el desarrollo desde la óptica del proyecto investigando las características que definen cada fase y sus peculiaridades respecto del ciclo del proyecto clásico de ingeniería (Morales y Trueba, 2011). El ejercicio del **proyecto andino** se representa en el churo (caracol) que une permanentemente las etapas secuenciales pero que al mismo tiempo en cada etapa reproduce la misma espiral, es decir el **ahora que camina al futuro con la vista en el pasado**.

Figura IV- 6: Ciclo del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo

Fuente: Elaboración propia.

La interpretación de la Figura IV-6 Ciclo del PCD, es la siguiente:

COMUNIDAD – Verde oscuro:

La comunicación, especialmente radiofónica, en un territorio rural definido está marcada por la participación de la población: comunicados, invitaciones a eventos, convocatorias a trabajos comunitarios, anuncios de pérdidas y ventas, participaciones musicales, deportes locales,

fiestas comunitarias, etc., abren el camino a la elaboración de una propuesta de desarrollo local fundamentada en una nueva organización comunitaria que representara los intereses de la comunidad, sin consignas externas. Es el inicio de la gestión de la idea del proyecto que nace de la participación y el conocimiento que la población tiene del funcionamiento de su sociedad.

ACCIÓN – Verde claro:

La idea del proyecto de hacer de la comunicación el centro dinámico del desarrollo del territorio el estudio encuentra oposición y limitaciones que surgen de una visión tradicional de la comunicación social como servicio que se vende. Cuando el servicio **se hace acción propositiva logra un nuevo valor** que no altera la estrategia tradicional de la comunicación local sino que la direcciona, la hace asertiva.

SOCIALIZACIÓN – Amarillo:

En el proceso de hacer de la comunicación comercial el PCD encuentra colaboradores en el camino, unos provenientes de la reflexión académica otros desde las ONGD. La socialización se genera desde la misma comunicación que transforma en mensaje la participación de la población y la participación de sus conocimientos y experiencias. Las buenas noticias desencadenan el interés por los logros del vecino y promueve la organización de los interesados. El desarrollo, mejorar la calidad de vida, **verlo como posible desde las experiencias de otros**, crea una opinión pública favorable al cambio donde **conocer para actuar y actuar para descubrir** se socializa como práctica en las comunidades del territorio.

CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO – Naranja:

La suma de voluntades motivadas por la convocatoria de la comunicación radiofónica desemboca en diversos modelos de organización social (comités, comunidades, grupos de mujeres o de jóvenes, etc.) en los que la comunicación participativa (buena noticia, asertividad, socialización) ha desencadenado el interés por *mejorar la calidad de vida.* El interés se concreta en propuesta para producir *cambios en una sociedad injusta e insolidaria*. **Crear la imagen colectiva de la nueva sociedad local** es tarea en la que el PCD se convierte en ágora donde se discute y confrontan intereses para lograr el consenso que se construye con el mutuo conocimiento. El **conocimiento es común y un activo de la comunidad**, pero es la participación la que produce conocimiento, y la radio la que lo socializa, lo incrementa y lo perfecciona. Globalizar la imagen requiere el aporte de otros conocimientos no producidos en el territorio a los que acude la población organizada. El encuentro del mundo interno del territorio con el mundo externo de la sociedad nacional produce el encuentro de dos modos de conocer, de dos cosmovisiones lo que requiere un proceso de aprendizaje social que se construye desde la acción.

ACCIÓN INNOVADORA – Rojo:

El conocimiento creado desde la reflexión socializada con el medio de comunicación social (radio) conduce a acciones innovadoras que se materializaban en proyectos emprendidos por

los miembros de las comunidades. **Comunicación que mueve la acción innovadora y acción que mueve al conocimiento**[47].

La consecución de fondos para la ejecución de proyectos de ingeniería que mejoren las condiciones de vida de la población, su capacidad productiva y la protección del medio es parte de la retroalimentación del ciclo del proyecto. No es fácil que el proyecto de comunicación logre el volumen de recursos requeridos para financiar los proyectos de ingeniería necesarios para responder a las necesidades e intereses de la población, **sin embargo ha creado las condiciones para el nacimiento de la sociedad aprendiente**, una colectividad donde todas las personas aprenden constantemente (Jara, 2012 A).

Es en estos ámbitos del conocimiento donde la comunicación para el desarrollo construye hábitos de vida desde las aspiraciones de la colectividad. La práctica verbalizada regresa a la emisora como noticia positiva y ésta se socializa en la población que la procesa como opinión pública donde adquiere caracteres conceptuales y universalizantes que aseguran la ***adaptación inteligente*** del proyecto como transformación de la realidad. Es a través de la comunicación de la noticia positiva que se construye un imaginario colectivo de paradigmas que motivan y arrastran la voluntad a nuevas acciones y experiencias. De esta manera el proyecto de comunicación para el desarrollo sostiene la relación biunívoca de conocimiento-acción.

5.2. La espiral del ciclo

En el ciclo del proyecto de comunicación para el desarrollo las etapas y su interpretación no son lineales. La misma figura con la que se representa invita a mirar las etapas anteriores, o mejor a incorporarlas en la presente. No es un círculo repetitivo de una historia cíclica. Es la apertura a las novedades e incertidumbres del desarrollo local que incorpora en cada momento y etapa el momento coyuntural que se comunica como experiencia y con el que se construye conocimiento. La lógica aristotélica habla de un caos de coincidencia de diversos, desde el Sumak Kawsay se ve como la suma de experiencias, intereses y paradigma que se consensuan en la comunicación participativa y comunitaria. **El resultado no son acuerdos de partes sino devolución sistémica del consenso del ahora**.

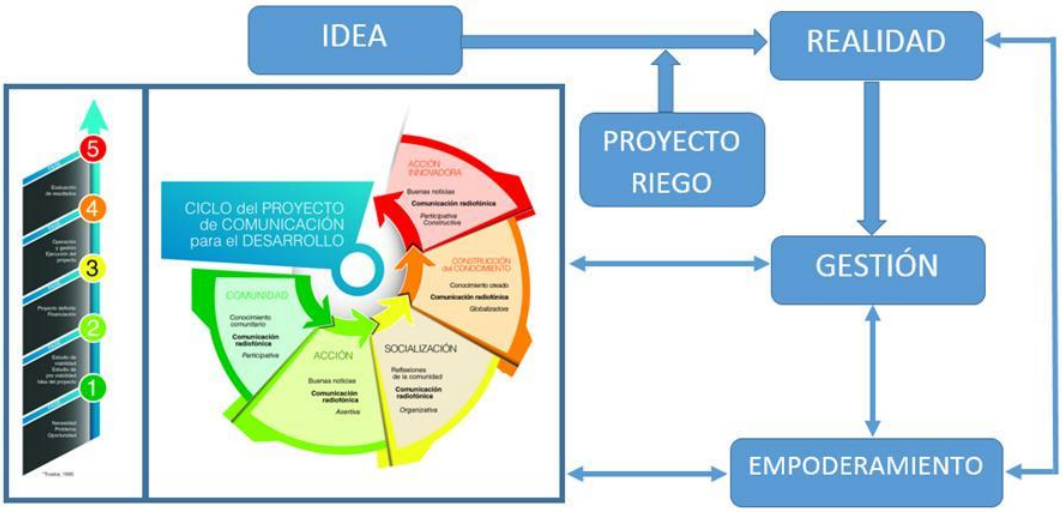
La espiral de *conocimiento-acción-comunicación creación de conocimiento-acción innovadora,* tiene como propósito la **práctica social y el cambio social**, para ello es necesario que la organización comunitaria logre poder de autogestión, este aspecto es al que se da relevancia valorando el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo (Herrera y López, 2013), En el ciclo del proyecto la innovación es el resultado del conocimiento acumulado gracias a una comunicación abierta que ofrece un fácil y completo acceso a la información que se genera desde la acción significativa que se hace noticia positiva (Oden, 1997).

[47] Aporte del Dr. Víctor Barrera, miembro del Tribunal de la Prelectura de esta Tesis Doctoral.

5.3. Ciclo y acción de desarrollo

La figura IV-7 recoge el modelo conocimiento/acción aplicado desde el PCD donde la acción de desarrollo, lo que se ha identificado como proyecto de ingeniería, siguiendo a Morales y Trueba (2011), mantiene su dinámica secuencial de idea, viabilidad, diseño, financiación, ejecución y explotación. Sin embargo, el proceso de ***adaptación inteligente*** (conocimiento creado) que requiere la participación de la población y el conocimiento del proyecto, se dan en la comunicación desde donde se aportan los elementos para la concientización colectiva del cambio y la mejora de la calidad de vida a la que aporta el proyecto de ingeniería.

Figura IV-7: La acción de desarrollo en el proyecto de comunicación para el desarrollo



Fuente: Elaboración propia con documentos inéditos de Víctor Luis De Nicolás de la Universidad Politécnica de Madrid.

5.4. Construcción de ciudadanía local

El PCD al fundamentar el modelo conocimiento/acción en la colectividad y hacerlo de manera participativa y consensuada está creando condiciones que configuran la imagen paradigmática que la comunidad desea construir. Desde la opinión colectiva que se forma en torno al mensaje producido con el aporte de la población se "forman los elementos claves para la construcción de ciudadanía y democracia, requisitos indispensables para el desarrollo" (Armas Castañeda, 1995, p. 51). Ante una colectividad atomizada y sin cohesión se espera que la comunicación para el desarrollo fortalezca los lazos e intercambios entre los moradores y sus organizaciones. Los autores - José Miguel Pereira G., Jorge Iván Bonilla V. y Julio Eduardo Benavidez C., citados por Beltrán (2002) reconocen que ciudadanía y desarrollo vinculan necesariamente a la sociedad civil y lo público, por ello ven en la comunicación para el desarrollo la estrategia "para el fortalecimiento de la esfera pública y del tejido social en su conjunto" (p. 24).

El potencial autóctono del que habla Boisier (2001) construye desarrollo local cuando el proyecto logra una **cultura proactiva**, creativa, que busca alternativas y toma decisiones para

que las cosas cambien, "estas actitudes proactivas se convierten en condición *sine qua non* para que todos los actores sociales se conviertan en actores-agentes o sujetos del desarrollo local" (Cárdenas, 2002, p. 63). Esta característica es la que da al desarrollo local su capacidad de construir una nueva ciudanía.

Las peculiaridades del desarrollo local tienen apreciaciones que definen una forma específica de ser ciudadano, que el externo al territorio lo aprecia y que "se convierte en palanca de desarrollo cuando lleva a descubrir la posibilidad de actuar."(Arocena, 1995, p. 219). Este algo especial que es capaz de detectar el técnico no antropólogo y que se adquiere en el aprendizaje social no es fácilmente transferible al modelo conocimiento/acción por escapar al análisis de la realidad medible y no estar explícitamente registrado en la memoria histórica del territorio, aunque esté cargado en las huellas del pasado. La comunicación para el desarrollo trabaja con esos elementos que dan sentido a la relación entre pasado, presente y proyecto y que moldean la **forma específica de ser ciudadano local.**

La comunicación como estrategia de desarrollo local es diálogo claro y fluido pero, sobre todo, una **actitud dialogante** (Cazorla, et al., 2004). El modelo comunicación/acción requiere esos "espacios de diálogo e interaprendizaje, relaciones de cooperación, intercambios de saberes, comunidades de práctica" (Jara, 2013 B, p. 23) que aporta el PCD para **construir el tejido social de ciudadanos locales**. La comunicación asumida como el espacio de intercambio de ideas, como un proceso recíproco de entendimiento, de reconocimiento, de relaciones entre personas y de recreación, contribuirá a que el ejercicio de planificación conocimiento/acción sea un aprendizaje social que asegure que el proyecto de desarrollo recoja las aspiraciones de la población y proyecte sus potencialidades (Jara, 2013 A). Como dicen Luhmann Niklas y Eberhard Schorr Karl (1993), citados por Jara (2013, A), la comunicación crea las conexiones, activa y posibilita los contactos entre actores y personas, produce una sinapsis que genera otras comunicaciones permitiendo que toda la red social cambie, se regenere. La comunicación comunica mediante la ocurrencia de innumerables formas de retroalimentación, posibilita y constituye en sí misma una realidad emergente. En el PCD se produce lo que Jack Welch (citado por Jara, 2013 A), dice de la comunicación como una actitud, un ambiente, un proceso constante e interactivo enfocado a crear consenso.

El modelo comunicación/acción que planifica de abajo-arriba requiere la participación de la población incorporando en un mismo proceso intereses contrarios lo que se logra con

> […] un modelo de comunicación que trata a ambos interlocutores como sujetos incrementa sustantivamente la eficiencia de los procesos de producción, procedimiento, conservación y reproducción de mensajes destinados a compartir el único insumo que crece con el uso: el saber […]Procesos de comunicación destinados a incrementar el diálogo social, dentro de políticas públicas de combate a la pobreza o de desarrollo, y facilitar la organización participativa para dicho diálogo que cada vez más resulta fundamental para ambos interlocutores". (Calvelo, 1998, p. 12).

La comunicación es una experiencia que surge en la práctica, no se trata de teorizarla pues asignarle una conceptualización podría llenar de rigidez su aspecto y carácter totalmente móvil

y, como lo indica Martín Barbero (2001), "la comunicación se ha vuelto crucial a la hora de nombrar e imaginar los nuevos imaginarios de la sociedad" (pág. 9).

La comunicación para el desarrollo juega un papel importante en la distribución de información en países en desarrollo, tomando un carácter no solo para informar sino también para influir en el comportamiento del receptor de la información, incide en los comportamientos ciudadanos y como tal forja la tipología del ciudadano consumidor. La comunicación para el desarrollo motiva a la gente del territorio a participar en las actividades previstas en el proyecto, y pasa del enfoque de informar y persuadir a la gente al enfoque de **cambiar su comportamiento** y facilitar los intercambios entre los diferentes grupos de interés para hacer frente a un problema común. La comunicación para el desarrollo logra construir condiciones positivas para que se produzcan procesos de conocimiento de lo que pasa en el territorio y de los cambios necesarios para lograr la calidad de vida a la que aspira la población; construye conocimiento colectivo y a través del conocimiento incide en el cambio de hábitos negativos **logrando forjar el ciudadano comprometido** con el cambio y conservador de sus peculiaridades.

5.5. Empoderamiento y autogestión local

El Desarrollo Humano contempla la incorporación y modernización de las comunidades marginales, rurales e indígenas, mediante la estrategia del desarrollo de potencialidades individuales, grupales y colectivas, lo que significa el aprovechamiento por parte de las comunidades de los medios a su alcance, pero también el Desarrollo Humano es un modelo político y económico de desarrollo social de alto contenido ideológico que gesta procesos de empoderamiento comunitario, así lo afirman autores como Barba y Moch (1990), Cruz (2000), Sawaia (1998), (citados por Luna, 2009, pp.16-17).

El PCD se presenta como estrategia eficaz para construir conocimiento colectivo en la población del territorio y a través del conocimiento incidir en el **cambio de hábitos negativos**, generar nuevos hábitos que permitan a la población hacer actividades para mejorar su calidad de vida, y **adquirir empoderamiento** para cambiar las estructuras injustas que limitan la capacidad del ejercicio de la libertad y del desarrollo de competencias.

El desarrollo, tal como lo hemos descrito, pasa, en el territorio, por transformar las relaciones de poder y para ello se deben encontrar estrategias para movilizar la sociedad civil desde abajo y hacerlo con acciones que son promovidas por los ciudadanos del lugar (Cazorla, et al., 2004); **es la sociedad local la que debe tomar parte en la construcción colectiva de un nuevo orden social**. La práctica comunicacional, como se viene describiendo, apunta a fortalecer la relación horizontal de las organizaciones comunitarias y a construir espacios de confianza y cooperación en torno a programas comunes.

El *empoderamiento* es un fórmula que por los años noventa toma el desarrollo comunitario, principalmente promovido por la CEPAL; Veltmeyer (2003) lo llama *liberalismo social,* se distancia de los procesos revolucionarios para el cambio de Estado y busca fortalecer la sociedad civil y sus organizaciones para lograr equilibrio entre el papel del Estado, del mercado y el uso del poder de la sociedad civil (Herrera y López, 2013), A partir de esto se empieza a

hablar del *empowerment* o empoderamiento (fortalecimiento) que se produce con el incremento de responsabilidades comunitarias en la toma de decisiones de desarrollo y de la **gobernanza del territorio**.

Orlando Fals Borda es una de las figuras académicas que más ha trabajado, en los años setenta y ochenta el empoderamiento de las comunidades, delegaba en las bases populares y sus organizaciones la labor política (Herrera y López, 2013). La espiral de *conocimiento-acción-comunicación- creación de conocimiento-acción innovadora,*, tiene como propósito la práctica social y el cambio social y para ello es necesario que la organización comunitaria logre poder de autogestión, este aspecto es al que se da relevancia en los programas participativos del PCD valorando, como decía Fals Borda (Herrera y López, 2013), *"el papel que juega la sabiduría popular, el sentido común y la cultura del pueblo"* (p. 228). La opinión pública creada desde el conocimiento/acción actúa fortaleciendo el empoderamiento de las organizaciones locales a través de su poder comunicacional de resonancia que forma la base de la cohesión social en la que se sustenta el poder de las organizaciones comunitarias.

El PCD adapta el modelo conocimiento/acción al compromiso-acción alimentado por una ideología que se sintetiza en el paradigma del Sumak Kawsay. Es decir que desde el compromiso social y a través de la comunicación para el desarrollo se genera un proceso de análisis que termina en creatividad y en ciencia para transformar la realidad. El conocimiento creado desde el compromiso-acción se expresa como capacidad de la organización comunitaria local para transformar la realidad; **este constructo de conocimiento/acción lo que denominamos empoderamiento logrado** con el apoyo de la comunicación para el desarrollo.

5.6. Generación de sinergias locales

Para planificar y ejecutar el desarrollo del territorio, l**a comunicación es el elemento de conexión en el desorden** que genera nuevas propuestas de orden y armonía, al mismo tiempo que parte de las contradicciones sociales y los intereses contrapuestos (Jara, 2012 B). La planificación es ese método que se establece como medio para facilitar el **equilibrio de intereses**, que John Friedmann llama planificación transactiva (*Transactive Planning*) que se produce a través de la comunicación como "aprendizaje mutuo" (Cazorla, et al., 2004). Pero es la comunicación el camino para el diálogo social, el aprendizaje de los agentes y grupos de la sociedad; la comunicación es capaz de expresar la multidimensionalidad presente en un territorio, al mismo tiempo vincula la acción, las emociones, los valores y los hábitos de la población. La comunicación está presente en la totalidad del territorio al mismo tiempo que reproduce las particularidades de su población.

La comunicación participativa para el desarrollo es fiel a la realidad local compuesta por escenarios múltiples y complejos que interrelacionan individuos, instituciones locales, organizaciones sociales, organismos estatales, fuerzas internas y externas del mercado y la cultura; y a su vez de **unos con otros**. Es necesario entender la realidad compleja, entremezclada y caótica de un territorio y cómo de esa realidad y con esa realidad, como un todo, se proyecta una nueva forma de vivir que afronta los problemas presentes con las

capacidades actuales y potenciales para sumar sinergias en torno a un objetivo común: el desarrollo endógeno, como Desarrollo Humano o como el BUEN VIVIR.

La planificación del proceso de desarrollo en la realidad local requiere de un pensamiento y metodología que descubre capacidades y suma voluntades. El aprendizaje social aporta los elementos compartidos para el modelo conocimiento/acción y el PCD construye la opinión pública favorable al cambio. Se forma un **nuevo pensamiento colectivo** donde la permanencia de contrarios es negación de desarrollo, y **la concertación de sinergias crea la epistemología con la que se planifica el desarrollo local**. Sinergia significa que la actividad es realizada de forma conjunta y que las diferentes voluntades convergen formando una propiedad emergente superior. La comunicación conecta a muchos actores dinámicamente acoplados, posibilitando la emergencia de hábitos nuevos, **comportamientos emergentes cualitativamente nuevos** (Boisier, 2002).

La participación de la población en el modelo conocimiento/acción, en la inclusión de intereses contrarios, en la planificación de abajo-arriba, necesita crear esa voluntad conjunta que produce sinergia locales.

> La comunicación, en el territorio, crea conexiones, activa y posibilita los contactos entre actores y personas, produce una sinapsis que genera otras comunicaciones permitiendo que toda la red social cambie, se regenere. La comunicación comunica mediante la ocurrencia de innumerables formas de retroalimentación, posibilita y constituye en sí misma una realidad de sinergias. (Jara, 2013 A, p. 17)

La sinergia de voluntades, que produce la comunicación, construye el **conocimiento colectivo como capital intangible de la población local**, que siendo múltiple y diverso, se convierte en potencial catalítico de la colectividad que "le permite promover acciones en conjunto dirigidas a fines colectivos y democráticamente elegidos con el conocido resultado de obtenerse así un resultado final que es mayor que la suma de los componentes" (Boisier, 2001, p. 22). Esta capacidad de sinergia es más fácil encontrarla en espacios sociales y territoriales pequeños que comparten cultura e historia común. El PCD actúa en estos espacios sociales utilizando un mismo sistema de símbolos, los del entorno; hace referencia a experiencias compartidas, las actividades de desarrollo; y participa de los mismos afectos, la sensibilidad social y el aprendizaje social; esta base común constituye el fundamento de la empatía como nuevo valor intangible que surge del encuentro de sinergias. La empatía facilita la relación social horizontal, estimula el auténtico diálogo y da oportunidad libre y equitativa a las personas, cortando toda aspiración a convertir el programa, la comunicación, en un medio de aspiración personal para adquirir poder.

En la planificación de abajo-arriba con el modelo adaptativo del proyecto de comunicación para el desarrollo se logra la visión holística del desarrollo local y se crean espacios sociales donde convergen **sinergias con empatía social**. En el proceso de comunicación participativa se crean los **ambientes aprendientes** donde se fomenta la auto-organización e interacción de intereses en la planificación logrando sumar voluntades y concretar acciones que redundan en nuevos conocimientos logrados de modo sistémico.

5.7. Movilización social para el cambio

El desarrollo local no es una sumatoria de acciones y propuestas sino **un proceso de situaciones interdependientes** que afrontan el cambio de la situación existente para lograr transformarla. Este proceso tiene una pauta central que es el **protagonismo de la población**. Protagonismo que se concreta en la **participación** de la comunidad para la formulación e implementación de planes, en la definición del qué y el cómo, y en la generación de instancias de autogestión y transferencia de responsabilidades, pero que también **debe enfrentarse** con las fuerzas interesadas en mantener la situación existente.

El proyecto de comunicación para el desarrollo sigue el camino de la *concientización*, como lo describe Paulo Freire: sitúa a la comunidad en el punto de partida del proceso de la comunicación participativa y horizontal para estimular el paso a una mejora sustancial de la calidad de vida en todos los ámbitos, no solo el económico, y se convierte en el agente capaz de descubrir y articular el potencial participativo que reside en la comunidad para **movilizar fuerzas sociales a favor de las tesis consensuadas** en la planificación del desarrollo local (Barranquero, y Sáenz, 2010).

En el modelo conocimiento/acción la comunicación para el desarrollo es fundamental en el origen y en la marcha de los procesos sociales (Quintana, 1985) y debe desarrollarse de manera estratégica e integral. La falta de comunicación significativa es un obstáculo fundamental para la toma de decisiones, lo cual impide sensibilizar y movilizar a la población para que participe en el desarrollo de su comunidad (Vachón, 2001). Por otro lado, la ausencia de información provoca el desconocimiento de oportunidades y el sentimiento de lejanía y aislamiento (Smailes, et al., 2002). En aquellas zonas más despobladas la transmisión de información es más compleja, con lo que sus efectos negativos se magnifican (Comíns, et al., 2002). Todas estas dificultades que limitan los resultados de la participación son afrontadas eficientemente por el PCD que direcciona la participación hacia los procesos sociales que les ha tocado vivir a las personas y moviliza sus fuerzas sociopolíticas para lograr transformar la situación (UNICEF, 2006).

El PCD aporta al modelo conocimiento/acción con el fomento de estrategias para **direccionar la voluntad de la población hacia cambios sociales** y comportamientos positivos y actuar en consecuencia en el ámbito de la estructura por transformar para mejor sus condiciones de vida.

> La movilización social que se motiva en el ejercicio de la comunicación para el desarrollo a partir de las actividades de los proyectos comunitarios y la transmisión de logros y novedades aprehendidos por la población, no es *movilización callejera* sino que pretende consolidar la conciencia colectiva de los cambios y mejoras en su calidad de vida. Este es sin duda uno de los mayores impactos del proyecto de comunicación para el desarrollo en la "adhesión inteligente" del proceso conocimiento/acción, es dar voz (movilización social) a aquellas personas que producen el cambio desde su ámbito familiar y comunitario. (Brunet, 2011, p. 54)

En las comunidades andinas los procesos de ciudadanía local y movilización social se sustentan en la **organización comunitaria**. Ante el mundo externo y el poder constituido es la organización el interlocutor válido, por ello el medio de comunicación donde se ejecuta el PCD privilegia la presencia de los dirigentes y da difusión a todo evento de la organización. La organización popular crece y se especializa según actividades del proyecto de desarrollo: microcrédito, grupos materno-infantil, clubes deportivos, productores de lácteos, artesanos y artesanas, etc. La movilización social promocionada en el territorio por la comunicación del proyecto crea las condiciones para que florezca la organización intercomunitaria con fuerza suficiente para ser protagonista de la vida política local.

El modelo conocimiento/acción considera a la educación y la participación activa como la mejor forma de distribución de la justicia social, respetando los valores culturales de la comunidad; el PCD hace del modelo la noticia positiva que apunta a un cambio de *mentalidad*, y **promueve la autogestión vía la organización comunitaria** (Barba y Moch,1990).

5.8. Innovación

La comunicación radiofónica tiene su mayor fuerza en construir las condiciones positivas para que se dé el cambio y se produzcan procesos de enfoque global con innovación para el buen vivir; para lograrlo actúa desde la creatividad de lo endógeno y el conocimiento acumulado de la gente e innova con el aporte del conocimiento externo (Lara y Olabe, 2013).

La comunicación para el desarrollo influye en la creación de una atmósfera pública favorable al cambio, a la modernización y a la innovación tecnológica (Beltrán, 2005). El desarrollo está vinculado a la capacidad de innovar y gestionar con conocimiento el medio para un cambio de modelo de producción que se fundamenta en la explotación natural a un modelo que se basa en la **producción a partir del conocimiento**. Para crear ese contexto de creatividad y creación de conocimiento la comunicación radiofónica se muestra como una herramienta con múltiples fortalezas y que responde a la cultura de relación y creación de vínculos de los pueblos kichwas de la Sierra Ecuatoriana.

La innovación es resultado del modelo conocimiento/acción pero para ello se requiere no solo **comprender sino aceptar** las verdades que le son constitutivas. “Si uno comprende pero no acepta las verdades que llegan con la comprensión, lo comprendido se queda como información, porque sus verdades no inspirarán decisiones ni orientan acciones” (De Souza Silva, 2011, p. 78). El PCD cumple esa función complementaria de aceptación de las verdades que sustentan el modelo conocimiento/acción es decir las **verdades de la necesidad del cambio** de la transformación de la realidad para una Buena Vida (Sumak Kawsay); “El que comprende, y acepta las verdades que integran la comprensión, cambia a sí mismo, porque estas verdades, ahora hechas suyas propias, pasan a ser fuentes de inspiración de decisiones y orientación de acciones” (De Souza Silva, 2011, p. 79). Es decir, que para construir conocimiento/acción transformador, que es el fin de la acción de desarrollo, es necesario que la voluntad de la población sea motivada y arrastrada por esas verdades con las que se construye el paradigma del Sumak Kawsay; y es el modelo de comunicación para el desarrollo

que adapta esa fase del cambio para crear la conciencia colectiva de la innovación necesaria para que se dé la novedad.

El PCD aporta al modelo comunicación/acción en la construcción de la innovación, en los procesos sociales de la población del territorio. Esta consecuencia del modelo conocimiento/acción en su relación con los cambios de comportamiento en la población y su involucramiento en la construcción del Buen Vivir Rural está expresada en el siguiente texto:

> La innovación, la investigación y la extensión deben ser referentes que aporten a la emergencia del Buen Vivir Rural, como componentes de un propósito mayor y prioritario. Se trata de la construcción de una sociedad aprendiente, o sea, una sociedad donde todas las personas aprenden constantemente, durante toda su vida. No se trata solamente de vivir dependiendo de los conocimientos "extendidos" por los expertos, sino de propiciar y multiplicar en todo lugar ambientes que despierten experiencias de interaprendizaje y conocimiento. (Jara, 2012 A, p. 13)

La innovación, en general, no es solo el producto de la investigación aplicada, eficiente y rentable, intensiva en capital, sino principalmente, el **despliegue de la creatividad social**, el brote de la inteligencia colectiva, el resultado directo de la construcción de una sociedad rural aprendiente. Se innovan productos, organizaciones y procesos, pero fundamentalmente soluciones a los problemas comunes, principalmente en la resonancia de la red, en la espiral de la interacción entre diversos actores o agentes, combinando y generando conocimientos. La innovación debe dar respuestas útiles y sustentables, no solo a las prioridades de los agricultores, favoreciendo a los campesinos que contribuyen a la soberanía alimentaria, sino a las complejas y cambiantes peticiones de las comunidades. **Por lo que la innovación tecnológica es un componente de la innovación social**. "Es necesario escuchar y valorar las iniciativas y saberes acumulados en las comunidades territorializadas, apoyar los sistemas autónomos de producción campesina, respetando sus campos culturales". (Jara, 2012 A, p. 17)

La innovación emerge de conocimientos compartidos, de las relaciones entre actores del desarrollo, de las experiencias, saberes acumulados, creencias y valores, en resumen del aprendizaje social. La comunicación para el desarrollo, el proyecto, configura la opinión pública como ambiente propicio para la innovación, y "lo que define al ambiente de innovación es su capacidad de generar motivaciones y sinergias, es decir un valor añadido que proviene de la interacción" (Chiriboga, 2003, p. 9).

5.9. Conciencia ecológica

Se llega al desarrollo como respuesta al relacionamiento sustentable y constructivo entre la sociedad y la naturaleza y entre los seres humanos que conforman la sociedad. Se muestra el desarrollo como un proceso de personalización y construcción de comunidades con dimensión económica y productiva como base para sustentar los procesos culturales y de construcción de territorio, como resultado de la **interacción del ser humano con la naturaleza que lo rodea**. Del modelo conocimiento/acción emergen ideas fuerza que marcan horizontes válidos para la cosmovisión local y los valores universales en relación a la interacción de la población con el entorno natural. Para ello es necesario identificar los problemas y dar respuestas.

En el PCD se construye el espacio donde la población diagnostica situaciones y propone alternativas. "La comunicación ambiental se vale de todos los recursos, teorías y técnicas comunicacionales para difundir conocimientos, crear conciencia y cambiar las prácticas que resultan perjudiciales para el medio ambiente" (Flores, 2002, p. 2). En este sentido la comunicación para el desarrollo asume funciones de educación ambiental y no solo de transmisión de mensajes técnicos; se trata de desarrollar procesos sociales que influyen en el cambio de actitudes, valores y prácticas que inciden positivamente en el medio ambiente.

La importancia que tiene la comunicación en este tema crucial se deduce del siguiente texto de Flores (2002):

> Los que están conscientes de la crisis del paradigma desarrollista, hoy ya no hablan de la Comunicación para el Desarrollo a secas, sino de la Comunicación para el Desarrollo Sostenible que plantea una visión nueva multidimensional del desarrollo, incorporando la variable ambiental. [...] La Comunicación para el Desarrollo Sostenible, se propone recurrir a todos los avances en la teoría de la comunicación, incluyendo métodos y técnicas que sean aplicables, a fin de generar procesos comunicacionales que coadyuven a mejorar la calidad de vida de las poblaciones más necesitadas de los países en desarrollo en base al uso sostenible de sus recursos. (p. 10)

La coordinación del desarrollo local desde el PCD como ágora de participación y construcción de conocimientos colectivos que responde a las acciones de la población para mejorar la calidad de vida asegura la equidad entre crecimiento económico, cambio social y cultural y sustentabilidad ecológica. Queda la esperanza del horizonte que abre una nueva conciencia ecológica desde la que se aporta al modelo de conocimiento/acción como valor que orienta el desarrollo rural.

El Papa Francisco habla de esta nueva conciencia ecológica para cuidar nuestra casa común en la que compartimos la existencia, y que como una madre bella nos acoge entre sus brazos pero que "clama por el daño que le provocamos a causa del uso irresponsable y del abuso de los bienes que Dios ha puesto en ella" (Francisco, 2015, p. 1). De la encíclica Laudato Sí se seleccionan algunas de las características que el Papa Francisco explica:

- Conciencia ecológica formada desde la alegría de la vida y la debilidad de los pobres, que escucha al mundo que habla y lo hace desde abajo, desde lo más sencillo de la vida; conciencia ecológica que sabe participar con otros:

  > (San) Francisco es el ejemplo por excelencia del cuidado de lo que es débil y de una ecología integral, vivida con alegría y autenticidad (10). Francisco, fiel a la Escritura, nos propone reconocer la naturaleza como un espléndido libro en el cual Dios nos habla y nos refleja algo de su hermosura y de su bondad (12). […] escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres (49.) Necesitamos una conversación que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y sus raíces humanas, nos interesan y nos impactan a todos (14).

- Conciencia ecológica del derecho a la vida:

> Por nuestra causa, miles de especies ya no darán gloria a Dios con su existencia ni podrán comunicarnos su propio mensaje. No tenemos derecho (33). Estos pequeños gestos de sincera cortesía ayudan a construir una cultura de la vida compartida y del respeto a lo que nos rodea (213). De esa manera se cuida el mundo y la calidad de vida de los más pobres, con un sentido solidario que es al mismo tiempo conciencia de habitar una casa común que Dios nos ha prestado (232).

- Conciencia ecológica que tiene otros modos de entender el desarrollo:

> […] la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, […] (16). Después de un tiempo de confianza irracional en el progreso y en la capacidad humana, una parte de la sociedad está entrando en una etapa de mayor conciencia (19).

- Cultura ecológica de liderazgo y de una responsabilidad que reacciona y supera la indiferencia global:

> El problema es que no disponemos todavía de la cultura necesaria para enfrentar esta crisis y hace falta construir liderazgos que marquen caminos, buscando atender las necesidades de las generaciones actuales incluyendo a todos, sin perjudicar a las generaciones futuras (53). La falta de reacciones ante estos dramas de nuestros hermanos y hermanas es un signo de la pérdida de aquel sentido de responsabilidad por nuestros semejantes sobre el cual se funda toda sociedad civil (25).

- Cultura ecológica que lleva a cambiar hábitos:

> Hay más sensibilidad ecológica en las poblaciones, aunque no alcanza para modificar los hábitos dañinos de consumo, que no parecen ceder sino que se amplían y desarrollan (55). La conciencia de la gravedad de la crisis cultural y ecológica necesita traducirse en nuevos hábitos (209). La pobreza y la austeridad de san Francisco no eran un ascetismo meramente exterior, sino algo más radical: una renuncia a convertir la realidad en mero objeto de uso y de dominio (11). Espero también que en nuestros seminarios y casas religiosas de formación se eduque para una austeridad responsable (214).

- Cultura ecológica de diálogo intercultural:

> Si tenemos en cuenta la complejidad de la crisis ecológica y sus múltiples causas, deberíamos reconocer que las soluciones no pueden llegar desde un único modo de interpretar y transformar la realidad. También es necesario

> acudir a las diversas riquezas culturales de los pueblos, al arte y a la poesía, a la vida interior y a la espiritualidad (63). En este sentido, es indispensable prestar especial atención a las comunidades aborígenes con sus tradiciones culturales (146).

- Conciencia ecológica de la armonía:

> Jesús vivía en armonía plena con la creación, y los demás se asombraban […] Jesús trabajaba con sus manos, tomando contacto cotidiano con la materia creada por Dios para darle forma con su habilidad de artesano. Llama la atención que la mayor parte de su vida fue consagrada a esa tarea, en una existencia sencilla que no despertaba admiración alguna (98). También implica la amorosa conciencia de no estar desconectados de las demás criaturas, de formar con los demás seres del universo una preciosa comunión universal (220).

- Cultura ecológica del conocimiento:

> ¿Y cómo no reconocer todos los esfuerzos de muchos científicos y técnicos, que han aportado alternativas para un desarrollo sostenible? (102) Una ciencia que pretenda ofrecer soluciones a los grandes asuntos, necesariamente debería sumar todo lo que ha generado el conocimiento en las demás áreas del saber, incluyendo la filosofía y la ética social (110). Debería ser una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático (111).

- Cultura ecológica de la realidad

> […] tomar conciencia de que vivimos y actuamos a partir de una realidad que nos ha sido previamente regalada, que es anterior a nuestras capacidades y a nuestra existencia (140). Cuando tomamos conciencia del reflejo de Dios que hay en todo lo que existe, el corazón experimenta el deseo de adorar al Señor por todas sus criaturas y junto con ellas, como se expresa en el precioso himno de san Francisco de Asís (87).

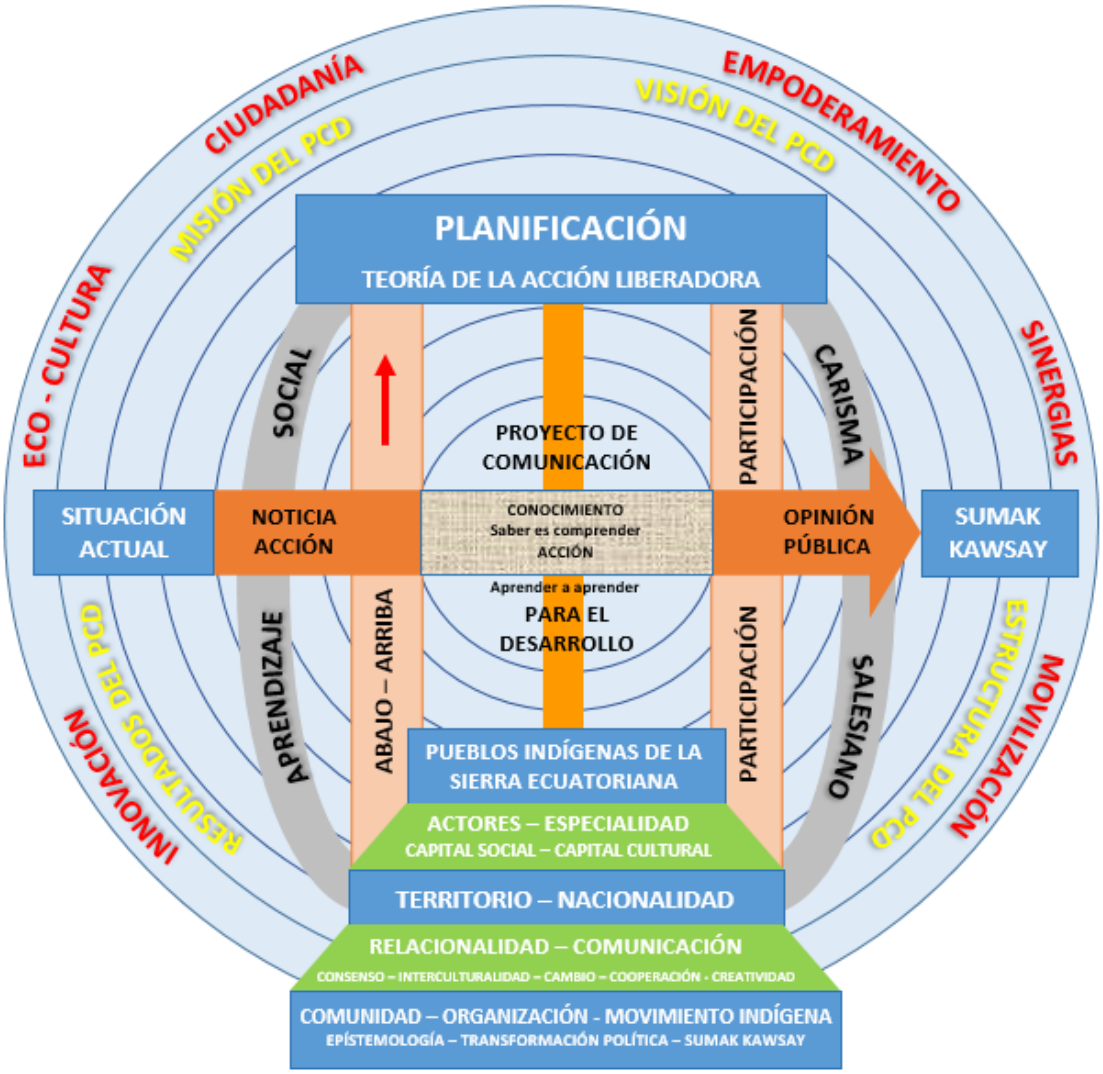
- Cultura ecológica para la sostenibilidad:

> La noción de bien común incorpora también a las generaciones futuras (159). Hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos. Esta conciencia básica permitiría el desarrollo de nuevas convicciones, actitudes y formas de vida. Se destaca así un gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración (202).

6. CONCLUSIONES

El modelo está completo y su complejidad visual no condiciona su claridad conceptual. La SITUACIÓN ACTUAL se transforma en el SUMAK KAWSAY, no como una sustitución de componentes sociales, materiales, políticos o económicos, sino desde dentro de la misma SITUACION ACTUAL, desde las limitaciones de la misma población. El modelo del PCD, conocimiento/acción, no propone una revolución sustitutiva de cambiar lo que no se quiere trayendo lo deseado para poner en su lugar; sino acudiendo al conocimiento acumulado para actuar y construir nuevas realidades, lo que se logra con la onda expansiva de la comunicación planificada y liberadora. La figura IV-7 muestra la globalidad multidireccional de la comunicación que involucra, conecta e interrelaciona, y muestra también la fuerza direccional de la acción para lograr el objetivo del desarrollo.

Figura IV-8: Integración del conocimiento/acción en el PCD



Fuente: Elaboración propia.

Lo expuesto sobre el PCD y sus bondades como aporte al modelo comunicación/acción en la planificación de abajo-arriba no implica de ninguna manera contradicción con el reiterado reclamo que la población hace respecto a las deficiencias en la planificación. La planificación como un proceso continuo va cambiando, manteniéndose en una acción continua que se vincula a mecanismos de evaluación sobre la marcha y de redefinición permanente de estrategias y actividades.

La descripción del ciclo del PCD prioriza en todas sus fase la participación de la población como un proceso de tránsito desde la inducción a la participación hasta la intervención en la toma de decisiones en la planificación del desarrollo del territorio, esto implica cambio en las relaciones de poder y consecuentemente un real concepto de participación en el desarrollo local, así como la redefinición de la gestión del proyecto de posiciones verticales y dirigidas a mecanismos de gestión horizontal con responsabilidades compartidas.

La capacidad de la comunicación para crear empatía con la población se constituye en espacio social donde se construye el conocimiento colectivo a partir de la *buena noticia* de la acción innovadora. El mensaje local tiene identidad social y cultural, transmite confianza y autoestima, cimientos sobre los que se ejecutan las acciones de desarrollo para mejorar las condiciones de vida, reducir la pobreza, y conservar el entorno natural. El modelo de comunicación desarrollado promueve la interacción permanente de los actores sociales que actúan al interior de las comunidades para lograr un cuestionamiento reflexivo permanente sobre los problemas asumidos tradicionalmente desde hábitos negativos, y lleva a la población a descubrir capacidades y aprendizajes con los que incidir en las causas de los problemas.

La comunicación para el desarrollo propone la utopía de los objetivos de equidad, democracia, dignidad, convivencia pacífica social y de respeto a la naturaleza, y logra movilizar voluntades porque va evidenciando esa utopía en las acciones positivas que se dan al interior de la comunidad. Como el futuro no está definido y la utopía no tiene límites, la comunicación debe reinventarse para seguir siendo espacio de encuentro en nuevos contextos: el desarrollo más allá del proyecto de desarrollo.

El proyecto de comunicación constituye, definitivamente, un proyecto, de acuerdo a las etapas definidas por Trueba et al. (1995) si bien presenta algunas especificidades: (1) al tratarse de una intervención enfocada a la promoción de capitales intangibles, los análisis técnicos y económicos dentro del estudio de pre viabilidad se sustituyen por un análisis cualitativo general que permita estimar el diseño adecuado del proyecto. (2) Durante el diseño del proyecto se presta una atención preferencial a los criterios técnicos, ya que los aspectos sociales ya han determinado el diseño del proyecto en las etapas anteriores. (3) Al igual que en proyectos financiados por entidades externas (especialmente en el área de cooperación al desarrollo), los ejercicios de evaluación están vinculados a las demandas de los organismos financiadores, lo cual desdibuja la frontera entre las fases de *operación y gestión* y *evaluación.*

7. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO IV

Armas, S. (1995). *Imaginándonos el futuro: la comunicación como estrategia para el desarrollo*. Lima, Perú: Centro de Comunicación y Desarrollo.

Arocena, J. (199)5. *El Desarrollo Local: un desafío contemporáneo. Centro Latinoamericano de Economía Humana*. Universidad Católica de Uruguay. Edit. Nueva Sociedad. Caracas.

Barba, R. y Moch, P. (1990). Algunas consideraciones sobre la conformación de una psicología comunitari*, Memorias del II Congreso Mexicano de Psicología Social*, llevada a cabo por la Asociación Mexicana de Psicología Social, UNAM. pp. 244-260.

Barbero, J. (2001). *Al sur de la modernidad: comunicación, globalización, y multiculturalidad*. Pittsburgh, EEUU: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Barranquero, A. y Sáez, C. (2010). *Comunicación alternativa y comunicación para el cambio social democrático: sujetos y objetos invisibles en la enseñanza de las teorías de la comunicación.* Obtenido de: http://www.researchgate.net/profile/Alejandro_Barranquero/publication/242546158_Seccin_Teoras_y_mtodos_de_investigacin_en_comunicacin_Congreso_Internacional_AEIC_Mlaga_2010_Comunicacin_y_desarrollo_en_la_era_digital/links/00b495368d4faa8edb000000.pdf

Beltrán, L. (1995) *La radio popular y educativa de América Latina*, Centro para Programas de Comunicación Universidad John Hopkins, Intervención en el I Festival de Radioapasionados y televisionarios. Quito.

Beltrán, L. (2002). La comunicación y el desarrollo democráticos en Latinoamérica. *IV Congreso de Radios y Televisiones Locales, Públicas y Alternativas. Universidad de Cádiz*, EMA RITV y Ayuntamiento de Chipiona.

Beltrán, L. (2005). Neoliberalismo y comunicación democrática en Latinoamérica: Plataformas y banderas para el tercer Milenio, *III Asamblea Conjuntas Continentales*, CIESPAL.

Beltrán, L. (2008). Desarrollo rural y comunicación social: relaciones y estrategias. En: Gumucio Dagron, Alfonso y Tufte, Thomas, Comps. *Antología de comunicación para el desarrollo social; lecturas históricas y contemporáneas* (pp.145-158). La Paz: Consorcio de Comunicación para el Cambio Social y Plural Editores.

Boisier, S. (2001). Desarrollo local: ¿De qué estamos hablando*. Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local, (103) pp.48-74.*

Boisier, S. (2002). ¿Y si el desarrollo fuese una emergencia sistémica*? Ciudad y Territorio: estudios territoriales,* (138), pp.565-588.

Brunet, A. (2011). Propaladoras, una alternativa comunitaria en San Pedro de Jujuy (Argentina). En Krohling, C., Tufle, T. y Vega, J. (Ed). *Trazos de una otra comunicación en América Latina* (pp.33-55). Barranquilla, Colombia: Editorial Universidad del Norte.

Burch, S. (2006). Sociedad de la información/Sociedad del conocimiento. *Palabras en Juego: Enfoques Multiculturales sobre las Sociedades de la Información, (pp.23-32). En http://www.casanas.com.ar/artsAdj/Palabras_en_juego-221.pdf*

Cabezas, A. y Rosario, A. (1980). *La emisora regional para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Editora Andina.

Calvelo, M. (1998). *Los modelos de información y de comunicación. El modelo de interlocución: un nuevo paradigma de comunicación*. Disponible en: http://carmonje.wikispaces.com/file/view/U5.1-03+Los+modelos+de+información+y+comunicación.pdf

Cárdenas, N. (2002). El desarrollo local su conceptualización y procesos. *Provincia* (8), pp. 53-76. Obtenido de http://www.redalyc.org/pdf/555/55500804.pdf

Cazorla, A. (2006). Planificación para la sostenibilidad: proyectos de ingeniería en el ámbito rural-local. Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., De los ríos, I. y Salvo, M. (2004): Trabajando con la gente: Modelos para un Desarrollo Rural y Local. Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., de los Ríos, I., & Salvo, M. (2013). Working With People (WWP) in rural development projects: a proposal from social learning. Cuadernos de Desarrollo Rural, 10(SPE70), pp. 131-157. Obtenido de: http://www.scielo.org.co/pdf/cudr/v10nspe70/v10nspe70a07.pdf

Chiriboga, M. (2003). Innovación, Conocimiento y Desarrollo Rural. *Segundo Encuentro de la Innovación y el Conocimiento para Eliminar la Pobreza Rural,* FIDA Lima, Perú.

Comíns, J., Martinez, J. y Lou, M. (2002). Necesidad de un marco jurídico para el desarrollo rural en España. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Cucurella, M. (2001). La opinión pública en Habermas. *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura,* (26), pp. 51-70.

Dávila, G. (1986). La radio como instrumento de revalorización cultural y de desarrollo del campesinado. *Seminario taller sobre radiodifusión en regiones indígenas de América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano.

De Souza Silva, J. (2011). Hacia el "Día Después del Desarrollo". Descolinizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenible. Campina Grande, Paraiba, Brasil: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica – ALER. Obtenido de: https://www.flacso.org.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=44835

Diallo, A., & Thuillier, D. (2004): The success dimensions of international development projects: the perceptions of African project coordinators. *International Journal of Project Management* 22 (1), pp.19–31.

Flores, T. (2002). Comunicación para el Desarrollo Sostenible de Latinoamérica. Obtenido de: http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista11/artigos%2011-2.htm

Fontcuberta, M. (2003). Medios de comunicación y gestión del conocimiento. *Revista Iberoamericana de educación*, (32), 95-118. http://www.rieoei.org/rie32a05.pdf

Freire, P. (1975). *Pedagogía del Oprimido*. Madrid, España: Siglo XXI.

Friedmann, J. (2001). Planificación en el ámbito público. Madrid, España: Instituto Nacional de Administración Pública.

Herrán, J. (2000). La Casa Campesina Cayambe. Cayambe, Ecuador: Casa Campesina Cayambe. No publicado.

Herrera, N. Y López, L. (2013). Reseña "Ciencia, compromiso y cambio social. Orlando Fals Borda. Antología" de Nicolás Armando Herrera Farfán. Utopía y Praxis Latinoamericana, (18), pp.167-172.

Hoeberichts, A. y López, M. (2000). Comunicación y radio para el desarrollo local. Una propuesta latinoamericana a partir de la radio ciudadana en el Perú. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Jara, C. (2012 A). Sistema de innovación, capacitación y "transferencia" tecnológica para la agricultura familiar campesina y el buen vivir rural: propuesta conceptual. Quito, Ecuador: SENPLADES.

Jara, C. (2012 B). Los campesinos y el cambio de la "madre" productiva. Quito, Ecuador: SENPLADES. Manuscrito no publicado.

Jara, C. (2013 A). El buen vivir rural es un emergente sistémico: su despliegue desde las comunicaciones y las redes sociales. Quito, Ecuador: SENPLADES No publicado.

Jara, C. (2013 B). Estrategia Nacional para el Buen Vivir. Quito, Ecuador: SENPLADES. No publicado.

Lara, A. y Olabe, F. (2013). La comunicación para el desarrollo, análisis de caso: Fundación ACLO, Educación Distancia por radio en Bolivia. *Revista Razón y Palabra*, no.81. Recuperado de http://www.razonypalabra.org.mx/N/N81/M81/08_LaraOlabe_M81.pdf

Luna, S. (2009). *La praxis de la psicología social comunitaria en Latinoamérica: construyendo metáforas de cambio con el circo social*. Universidad Nacional Autónoma. México, D.F.

Mora, M. (2005). El poder de la conversación. Elementos para una teoría de la opinión pública. Buenos Aires, Argentina: La Crujía Ediciones.

Morales, F. & Trueba, I. (2011). Concept of project: Learning lessons. *15th International Congress On Project Engineering*, Huesca, España.

Naciones Unidas, (2010). *Asamblea General, Informe del Consejo Económico y Social para 2010*. Recuperado de http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/65/3

Oden, H. (1997). Managing corporate culture, innovation, and intrapreneurship. Estport. Connectitut: Quorum Books.

Olvera J., Mendoza, R., Pérez, N., de los Ríos, I. (2011). Modelos para el desarrollo rural con enfoque territorial en México. Puebla, México: Centro de Postgraduados de México.

Quintana, J. (1985). Las funciones socio-profesionales del pedagogo. *Revista Bordón,* 257, pp.217-230.

Rojas, M. (2005). Relación entre los conceptos: información, conocimiento y valor. Semejanzas y diferencias. *Ciência da Informação, Brasília*, *34*(2), 52-61.

Rubio, J. (2009). Opinión pública y medios de comunicación. Teoría de la agenda setting. Gaceta Antropología 25(1). Obtenido de: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_01JoseMaria_Rubio_Ferreres.html

Smailes, P., Argent, N., & Griffin, T. (2002). Rural population density: its impact on social and demographic aspects of rural communitie. *Journal of Rural Studies*, 18, pp.385-404. Doi:10.1016/S0743-0167 (02)00033-5

Trueba, I., Cazorla, A., Gracia, J., (1995). Proyectos Empresariales: Formulación, Evaluación. Madrid, España: Ediciones Mundi-Prensa.

UNICEF. (2006): Elaborando proyectos de comunicación para el desarrollo. Cuadernillo 2-Colección: Comunicación, Desarrollo y Derechos. Buenos Aires: Unicef y Edupas-Comunicación Educativa Uruguay. Edit. Nueva Sociedad. Caracas. Recuperado de http://www.unicef.org/argentina/spanish/EDUPAScuadernillo-2(1).pdf

Vachón, B. (2001). Reintroducir lo humano en la lógica de desarrollo. El Desarrollo Local. Teoría y Práctica. Gijón, España: Trea.

Veltmeyer, H. (2003): La dinámica de la comunidad y las clases sociales, en *Contra del neoliberalismo. El desarrollo basado en la comunidad en América Latina*, (pp. 39-48). México DF: Universidad Autónoma de Zacatecas y Maporrúa.

CAPÍTULO V. LA EXPERIENCIA DE LA CASA CAMPESINA CAYAMBE

Índice del Capítulo V

CAPÍTULO V. LA EXPERIENCIA DE LA CASA CAMPESINA CAYAMBE 305
1. INTRODUCCIÓN 308
2. DESCRIPCIÓN DEL TERRITORIO 309
2.1. Ubicación 310
2.2. Descripción del medio natural 312
2.3. Reseña histórica 314
2.4. Descripción de la población 315
2.4.1. Habitantes 315
2.4.2. La salud 318
2.4.3. La educación 318
2.4.4. El empleo 319
2.4.5. La pobreza 320
2.4.6. Aspectos culturales 324
2.5. Actividad económica 325
2.5.1. Agropecuaria 326
2.5.2. Plantaciones florícolas 326
2.5.3. Sector de servicios 327
2.6. Actores sociales 327
2.7. Las instituciones de Cayambe y Pedro Moncayo 329
2.7.1. El sector público 330
2.7.2. El sector asociativo 330
2.7.3. El sector empresarial 332
2.7.4. El sector de la cooperación para el desarrollo 333
3. PROCESO DE PLANIFICACIÓN EN EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO DEL ADR DE CAYAMBE 335
3.1. La instituciones protagonistas de la experiencia 336
3.1.1. La Fundación Casa Campesina Cayambe 336
3.1.2. Descripción de Radio Mensaje 337
3.1.3. Instituciones colaboradoras 339
3.1.4. Conexión institucional en el proceso de formulación y ejecución del PCD 340
3.2. Etapas en la evolución del PCD 341
3.2.1. Vertebración de proyectos comunitarios: Primera Etapa 1986-1990 342

3.2.2. Coordinación de programas transversales con Radio Mensaje: Segunda Etapa 1990-1996 346
3.2.3. El conocimiento/acción hilo conductor en el proceso evolutivo de la planificación del PCD: Tercera Etapa 1996-2011 351
3.2.4. Datos del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo del ADR de Cayambe 354
4. EL PCD: UN MODELO PARA EL DESARROLLO RURAL ENDÓGENO 357
4.1. Los conceptos base del PCD del ADR de Cayambe 357
4.1.1. Enfoque del desarrollo rural desde el PCD 358
4.1.2. La participación en el proceso de desarrollo y evolución del PCD 360
4.1.3. El PCD como empatía 362
4.2. El PCD del ADR Cayambe es generador de competencias para el cambio de la realidad local 363
4.2.1. La pastoral y su dinámica en las competencias para la dimensión ético-social 364
Cazorla et al. (2013) dice que las competencias consideradas ético-sociales deben asegurar que en el territorio se den 366
4.2.2. El Fondo de Microcrédito de la CCC impulsor de competencias para la dimensión técnico-empresarial 368
4.2.3. La organización popular forjadora de competencias en la dimensión político-contextual 372
4.3. El PCD mecanismo de reflexión sobre la acción significativa para crear opinión pública favorable al desarrollo endógeno 378
4.3.1. Los comunicadores del PCD 378
4.3.2. La producción radiofónica 379
4.3.2.1. La vida social de la comunidad 380
4.3.2.2. Atención a los niños. 380
4.3.2.3. La salud materno-infantil 381
4.3.2.4. El crédito 382
4.3.2.5. La producción agropecuaria. 383
4.3.3. Sostenibilidad de Radio Mensaje 384
5. LECCIONES DE LA EXPERIENCIA 385
5.1. El manejo del riego como aprendizaje corporativo 386
5.2. Replicabilidad y extensión 390
5.3. Radio regional para el desarrollo 391
6. CONCLUSIONES 393
7. BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO V 396

1 INTRODUCCIÓN

La investigación recoge los resultados aprendidos y los presenta como modelo adaptativo en el que se aplica el método del aprendizaje social para el cambio de la realidad en territorios de pueblos indígenas que tienen como propósito construir el Sumak Kawsay con la **metodología del WWP aplicada desde la comunicación radiofónica**. Dicho de otra manera, se presenta el **conocimiento/acción como comunicación/desarrollo.** La comunicación/desarrollo como dinámica del proyecto aporta con un nuevo ámbito para el aprendizaje social, es uno de esos nuevos enfoques que "aparecen en contraste con los enfoques rígidos tradicionales en el desarrollo de proyectos rurales" (Cazorla et al., 2013, p. 133).

Desde el contexto descrito en el capítulo II se adapta el modelo WWP y se experimenta la participación en la planificación con contenidos interculturales que incorporan contenidos identitarios de los pueblos indígenas kichwas de la Sierra Ecuatoriana: organización, saber ancestral, relacionalidad.

El modelo adaptativo que se analiza combina la metodología WWP con la estrategia comunicacional. El proyecto de desarrollo que gestiona la Fundación Casa Campesina Cayambe[48] (CCC) tiene como ámbito específico de innovación hacer de la comunicación radiofónica un **proyecto de desarrollo** que aplica el modelo comunicación/acción y la planificación de abajo-arriba desde la comunicación participativa. Los proyectos de ingeniería que componen ese gran proyecto de desarrollo local endógeno del territorio son direccionados como acciones que componen la base de las **buenas noticias** con las que se alimenta la dinámica conocimiento/acción.

En el análisis que se lleva a cabo en este capítulo tratará de evidenciar cómo el proyecto se va gestando en la medida que se articulan e incorporan los conocimientos fruto de la participación de la población. De dos actividades inconexas y con metodologías diferentes que comienzan como Radio Mensaje[49], una emisora religiosa con intencionalidad instructiva y evangelizadora, y de la CCC, como centro de servicios de desarrollo que ejecuta proyectos de ingeniería, se pasa a un **proyecto de la población** que desde la **participación en la programación radial logra construir un ambiente de opinión pública donde se socializa la vida de la comunidad que se empodera de su realidad para transformarla** con ideas que se llevan a cabo con proyectos, algunos de ingeniería, que mejoran condiciones de producción, salud, educación, movilización, protección del medio ambiente, infraestructura, etc. La lógica de proyecto presiona para que la acción de desarrollo no concluya en activismo sino que **construya conocimiento para afrontar nuevas acciones de mejoras y cambios en el territorio**. En definitiva *ideas* que se desarrollan en proyectos.

Las proposiciones que siguen concretan el modelo adaptativo en el cantón Cayambe de la provincia de Pichincha en la república del Ecuador. En este capítulo se analiza la identidad institucional que generó la propuesta y la población que la asumió. La organización de la

[48] En adelante se utilizará el acrónimo CCC por Casa Campesina Cayambe.
[49] En adelante se utilizará el acrónimo RM por Radio Mensaje

exposición responde a lo diverso y disperso que el accionar y la reflexión consecuente define el proceso inicial como un *mosaico de actividades puntuales* y aprendizajes coyunturales y sin concatenación y organicidad, pero a la distancia del tiempo se descubre **la lógica de la planificación no euclidiana** que privilegia la demanda social y los aprendizajes compartidos.

Evaluar resultados no es una actividad en el modelo adaptativo de la CCC que responde a objetivos de una planificación institucional previa, sino un **analizar la situación lograda desde las expectativas de la población y de la constatación que la gente hace de lo que considera su proyecto para mejorar la calidad de vida**. Lo que puede calificarse como falta de objetividad por no tener indicadores de referencia cuantificables, gana en claridad de logros del Desarrollo Humano en la autovaloración de la población, en la constatación de los cambios producidos y en las competencias desarrolladas para seguir transformando su propia realidad.

La investigación que aquí se sintetiza cubre un largo período de 25 años desde los inicios de las actividades de la CCC en 1986 en torno a proyectos comunitarios puntuales que a partir del año 1991 se proyectan en el territorio de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo gracias a la puesta en funcionamiento de RM y el diseño de su programación como *radio regional para el desarrollo.* Bajo la gestión de la CCC se va forjando el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo (PCD) que funciona como tal hasta el año 2011. Los cambios producidos en este tiempo, en Cayambe y Pedro Moncayo, traen nuevas expectativas y demandas que abren las puertas a una nueva etapa en la que el desarrollo local se globaliza y los temas de la comunicación radiofónica incorporan la visión nacional; lo urbano de Quito invade los territorios rurales cercanos a la capital, como es el caso del área de desarrollo rural de la CCC.

Los datos que se aportan en la investigación son tomados hacia el 2001, año del Censo Nacional, y representan un punto medio en el proceso de estos 25 años.

2 DESCRIPCIÓN DEL TERRITORIO

La descripción del contexto territorial y poblacional que sigue tiene como finalidad no solo informar sino fundamentalmente establecer la base de acción que constituye la realidad sobre la que se construye el conocimiento colectivo de la población del territorio.

El enfoque territorial local asume el carácter integral del proyecto adaptativo y la participación de todos los actores locales del territorio. La descripción se hace desde la intencionalidad de sus habitantes ante la novedad de descubrirse desde la comunicación participativa como actores del desarrollo de su propio territorio, y encontrarse planificando y gestionando su propio crecimiento (Olvera et al., 2011).

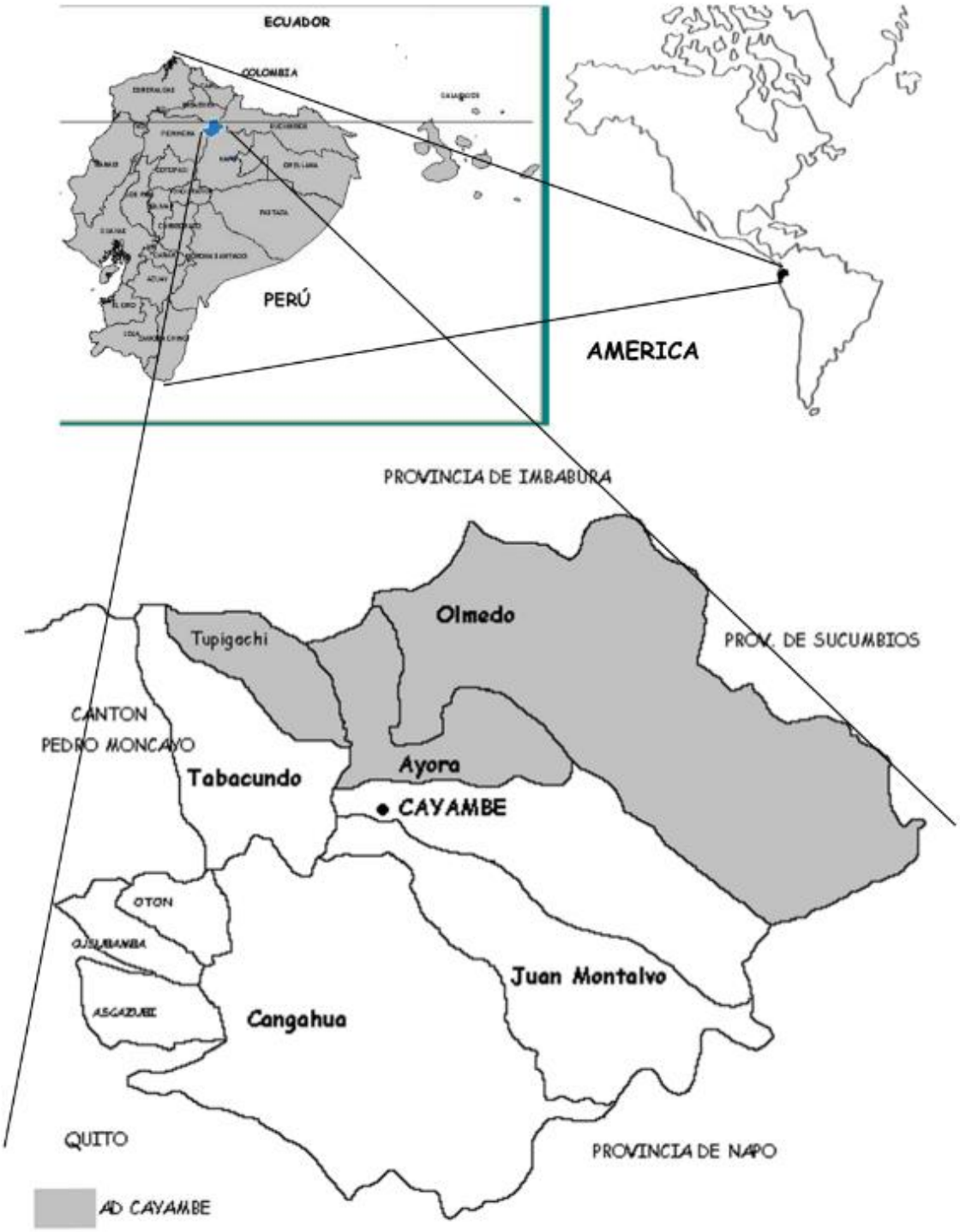
2.1. Ubicación

La acción del programa de desarrollo integral del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo (PCD) de la Casa Campesina Cayambe (CCC) se desarrolla en comunidades indígenas de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo de la Provincia de Pichincha en la República del Ecuador. Las comunidades beneficiarias se encuentran ubicadas en 5 parroquias del cantón Cayambe: Olmedo, Ayora, Juan Montalvo, Cangahua y Otón; y 2 parroquias del cantón Pedro Moncayo: Tupigachi y Tabacundo. En el Anexo 1 se presentan mapas que ubican las comunidades indígenas que forman el programa de desarrollo integral de la CCC (Consejo Provincial de Pichincha, 2002).

La ciudad de Cayambe, está ubicada a 80 km al norte de Quito, la capital de la república del Ecuador. La población de Tabacundo se encuentra a 10 Km. de Cayambe. A las comunidades de la parroquia de Olmedo y Ayora, se ingresa desde la carretera Panamericana Norte a 3 kilómetros de Cayambe (vía Cayambe - Otavalo), por la cabecera parroquial de Ayora; las comunidades se encuentran conectadas con la antigua carretera Panamericana de Cayambe-Ibarra, vía que atraviesa el territorio de las comunidades indígenas que iniciaron el programa de la CCC. El ingreso a las comunidades de Tupigachi es por el tramo de Panamericana Norte que une Tabacundo con el alto de Cajas a unos 8 kilómetros de Cayambe (vía Cayambe – Ibarra). La comunidad del programa más distante está a 25 kilómetros de la ciudad de Cayambe. La mayor parte de los caminos que unen comunidades y cabeceras parroquiales están empedrados (Herrán, 2014).

> La CCC tiene su sede social en la ciudad de Cayambe, en la avenida Natalia Jarrín. La ciudad de Cayambe es el centro económico, geográfico y poblacional más importante de la zona. La ciudad se encuentra ubicada a las faldas del volcán Cayambe (5.790 msnm.) a 2.800 msnm, con una temperatura promedio anual de 15 grados centígrados. (Herrán, 2014, p. 80).

Figura V-1: Ubicación geográfica del Área de Desarrollo de la CCC en Cayambe, del 1986 al 2011



Fuente: INFOPLAN, Atlas para el desarrollo local del Ecuador 1999. Fuente: INFOPLAN, Atlas para el desarrollo local del Ecuador 1999 (Vista Geográfica)

2.2. Descripción del medio natural

El Equipo Técnico de Ayuda en Acción-CCC actualiza en el diagnóstico original del Área de Desarrollo Rural de Cayambe[50] (ADR Cayambe) como Proyecto de Ayuda en Acción. Este documento aporta datos de campo y bibliografía que avalan la información que sigue.

La zona Cayambe-Tabacundo está asentada en la zona central de la Cordillera Central de los Andes Ecuatorianos. La zona central tiene una altitud de 2.800 msnm mientras que las partes altas van desde los 3.000 a los 4.200 m.s.n.m. El Área de Desarrollo donde actúa la CCC está situada en este Callejón Interandino entre los 2.800 y 4.200 msnm, y comprende un área de unos 870 Km^2. Esta zona se caracteriza por dos climas generales, el templado que domina el sector del valle, con condiciones de temperatura entre 12º y 15° C. y una humedad relativa entre 75 y 85%, y el clima frío de las comunidades que están ubicadas por encima de los 3.150 metros, en donde se dan temperaturas promedio de 8º y mínimas ordinarias de 3ºC. Las comunidades se encuentran en un rango altitudinal que va desde los 2.900 msnm hasta los 3.600 msnm, tienen una temperatura promedio de 11º C. y una pluviosidad promedio anual de 1000 mm (Ayuda en Acción, 1993).

En ésta micro región andina se dan dos estaciones lluviosas, de febrero a mayo y de octubre a noviembre, la suma de valores medios de precipitación alcanza alrededor del 30 % de la precipitación anual (CAF-FONAPRE, 1985).

La primera estación seca, entre junio y septiembre, es muy marcada, siendo menos acentuada la segunda, de diciembre a enero. Los meses más lluviosos son abril, octubre y noviembre. La distribución marcada de las lluvias y con una humedad relativa sobre el 80% y una nubosidad entre 5/8 y 7/8 de cielo cubierto, hace que el sector influenciado con este clima sea pródigo para la producción de pastizales y ganadería de leche. La ciudad de Cayambe vive de la actividad agropecuaria de sus comunidades y de las plantaciones florícolas instaladas en la zona a partir de la década de los ochenta (CAF-FONAPRE, 1985).

La topografía del área que ocupan las comunidades es ondulada y se va pronunciando el declive en la medida que se acerca a los páramos del nevado Cayambe o del cerro Cusín, al norte, y de Quinchucajas al sur sobre el valle del Guayllabamba. Numerosas quebradas bajan de las nieves del Cayambe hacia los ríos de La Chimba y el Guachalá. En las partes altas de las quebradas o en su curso medio, los campesinos sacan pequeñas acequias de riego que las extienden por las lomas de sus comunidades. Todas las comunidades asentadas en las faldas del Cayambe tienen varias acequias de riego que provienen de los páramos y de los deshielos del nevado (Ayuda en Acción, 1993).

Los suelos pertenecen a la clasificación D y H de la ORSTON y son descritos como suelos negros derivados de materiales piroclásticos y alofánicos con textura franca a arenosa. Suelos que por estar en la formación del Bosque Húmedo Montano Bajo (bh-MB) son apropiados para el

[50] En adelante se utilizará el acrónimo ADR por Área de Desarrollo Rural.

desarrollo de pastizales. El ecosistema de los páramos, a partir de los 3.800 msnm, es frágil y no apto para la agricultura.

Los procesos erosivos naturales han desempeñado un papel importante en el modelo fisiográfico, algunos actuando demasiado rápido y provocando alteraciones en las formas. La lluvia es factor agresivo de erosión, incide con frecuencia dando origen a diversos tipos de erosión afectando aproximadamente el 40% del área agrícola; sólo el 50% del área del Proyecto no tiene problemas de erosión (DINAC, 1986).

Las condiciones agroecológicas de las comunidades son similares, y están dentro de la descripción que sigue y que clasifica a las comunidades de la microrregión en cuatro zonas de vida caracterizadas por el tipo de suelo y la altura sobre el nivel del mar.

Tabla V-1: Zonas de vida del cantón Cayambe

Zona de vida	Caracterización de los suelos, ubicación y comunidades	Producción y tenencia de la tierra	Características económicas.
A	Terrenos laderosos altamente erosionados con predominio de cangahua. *Comunidades ubicadas al margen de la vía Panamericana.* *2600 a 2900 msnm.*	Agrícola Cultivo predominante Maíz. Hectárea y media	Economías de subsistencia. Altos índices de migración. Ingresos provenientes del trabajo: en Quito en construcción, industria y servicios; en Cayambe, en floricultora
B	Suelos erosionados sobre cangahua[51] de baja fertilidad y con fuertes pendientes. *Comunidades ubicadas en el sector medio de la parroquia Cangahua.* *2900 a 3300 msnm*	Agrícola. Cultivo predominante cebada. Tres a siete hectáreas.	
C	Suelos oscuros y profundos y suelos negros andinos, con perfil de arcillo-arenoso a arcillo-limoso. *Comunidades de Juan Montalvo, Ayora y Olmedo. 2.800 a 3.200 m.s.n.m.*	Ganadera producción de leche para el mercado local.	Ingreso por salarios en la construcción y en las plantaciones. Economía dependiente del mercado de leche, y con mejores condiciones cuando hay miembros que trabajan.
D	Suelos negros andinos *Comunidades ubicadas hacia los páramos del suroriente de Cangahua.* *3300 a 3600 msnm*	Agrícola Cultivo Predominante cebolla	Economía de Mercado. Nuevo tipo capital comercial en grupos indígenas que producen cebolla para el mercado.

Fuente: Elaboración del Equipo Técnico de la CCC. Año 1993

[51] Cangahua: Se nombra así a" los suelos volcánicos que presentan capas duras llamadas cangahua (lo que significa tierra estéril) están localizados en la parte septentrional del callejón interandino" (Zabrowski, 1996)

2.3. Reseña histórica

Según varias fuentes, entre ellas Piedad y Alfredo Costales, Galo Ramón, Segundo Moreno, Waldemar Espinosa, Segundo Obando; toda la zona de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo, antiguamente constituyó un asentamiento preincásico y precolonial muy importante. Según datos históricos, en la región se asentó la gran confederación Kayambi-Karanki que antes de la llegada de los españoles batalló durante 17 años contra los incas que llegaban desde el sur fortaleciendo su imperio. Durante la época colonial, todos estos pueblos fueron sometidos a la forma política y organizativa de los españoles y se constituyeron grandes feudos que administraron los encomenderos de la Corona o la Iglesia Católica.

La historia de las parroquias civiles de Olmedo y Ayora se vincula en tiempos de la Colonia a la presencia de Órdenes Religiosas: Padres Mercedarios en el área de Olmedo y la Orden Dominica y Compañía de Jesús en la actual parroquia de Ayora. La zona de Tupigachi estaba en encomienda a la Orden de los Padres Agustinos. En 1908 todas las tierras de la zona en poder las Comunidades Religiosas, pasan al Estado (Costales, 1987).

Desde 1934 se producen periódicos movimientos indígenas en reclamo de tierras. En 1964 se da el primer proceso de Reforma Agraria que entrega a los campesinos "Los Huasipungos"[52] (extensiones de 2 a 4 Has. en donde vivían). Posteriormente se genera una fuerte conflictividad por el resto de tierras en manos de los hacendados o del Estado. En 1970 se forman cooperativas agropecuarias a las que se entrega el resto de tierras todavía en poder del Estado y/o de los arrendatarios. A partir de los años 70, y con la aplicación de la Segunda Ley de Reforma Agraria y Colonización, las comunidades aumentan su control sobre la tierra a través de la formación de las Cooperativas Agropecuarias y de posteriores compras de tierra. Con todo, más de 4.500 hectáreas siguen en poder de unas 50 haciendas que existen en el cantón Cayambe (Ramón, 1993).

Con la entrega de tierras, y la modernización de las haciendas que quedan después de la Reforma Agraria, comienza a resquebrajarse el control político-ideológico asentado en la hacienda y surgen con fuerza las organizaciones indígenas. En las comunidades, el poder real se fortalece en torno a las familias más numerosas y con extendidos lazos de parentesco.

A partir de 1992 se inicia un proceso de desintegración de las cooperativas agropecuarias y el fortalecimiento de la comunidad como única expresión organizada de la población. La división de las cooperativas creó un grupo considerable de campesinos con parcelas familiares considerablemente mayores que aquellos miembros de la comunidad que no se había inscrito en las cooperativas al momento de su formación. La comunidad indígena es un ámbito con connotaciones geográficas y sociales particulares que identifican a un grupo de familias y que reconocen una directiva comunitaria. Son estas directivas las que expresan el sentir de la comunidad y quiénes son los interlocutores válidos con las instituciones externas (Moreno, 1981).

[52] Extensiones de 2 a 4 Has. Terreno que un hacendado proporciona a un peón para que siembre sus propios alimentos a cambio de que trabaje para él; es frecuente en el área serrana de los Andes.

2.4. Descripción de la población

La población que participa en el programa de la CCC está asentada tanto en la zona central de las cordilleras Central y Oriental de los Andes Ecuatorianos, como en las estribaciones de éstas. La diferencia entre ellas es conocida como *comunidades del bajío y comunidades del alto*. A pesar de existir ciertas diferencias entre las dos zonas, éstas no son significativas en la identificación de la población.

La composición étnica de la población tiene dos grandes grupos formados por las comunidades indígenas, que son población rural, y el grupo mestizo que se ubica en el área urbana de las cabeceras cantonales y parroquiales. El Programa de Microcrédito que se explica más adelante se lleva a cabo con la población indígena rural.

La estructura familiar de la población rural indígena de Cayambe ha pasado lentamente del *ayllu* o familia ampliada a la familia nuclear. Tradicionalmente la estructura familiar ha estado sustentada por una parcela, tantas familias cuantas unidades agropecuarias de producción (UPA). En los últimos años la relación demografía-estructura agraria ha cambiado substancialmente, cada vez hay más familias sin acceso directo a la tierra. Estas familias, generalmente de jóvenes matrimonios, tienen casa independiente a la de sus padres. Anexo a la casa pueden tener un pequeño solar en donde se desarrolla la vida familiar, pero no disponen de una unidad productiva agrícola. El promedio por familia es de 5,4 miembros. La casa tradicional es de tapial (tierra apisonada), tiene dos cuartos y una superficie promedio de 80 metros cuadrados. En los últimos años se ha desarrollado la vivienda con construcciones de ladrillo y bloque con estructura de hormigón.

Toda la población está vinculada directamente a las actividades agropecuarias, aunque no dedique a ellas el cien por cien del tiempo. Actualmente, en casi todas las familias hay uno o dos miembros que trabajan como asalariados en las plantaciones de flores.

2.4.1. Habitantes

Los datos poblacionales que ofrecemos han sido procesados a partir de la información que el Instituto Nacional de Estadistas y Censos publica del VI Censo de Población y V de Vivienda y se muestra en el Anexo 2. Los datos que se ofrecen tienen corresponde al año 2001. Para efecto de un mayor acercamiento a la población del programa de CCC, se proporcionan datos al año 2006, de las comunidades que forman parte del Comité Intercomunal de Crédito de la CCC.

Tabla V-2: Población de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo

POBLACIÓN	TOTAL			% POR SEXO	
	TOTAL	URBANA	RURAL	H	M
Cantón Cayambe	69.800	30.473	39.327	51,00%	49,00%
Cantón Pedro Moncayo	25.594	6.107	19.487	50,80%	49,20%
TOTAL	95.394	36.570	58.814	50,90%	49,10%

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos. Censo 2001

Tabla V-3: Población por edades de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo

Grupos de edades	0-15	15-25	25-40	40-60	+ 60
Cantón Cayambe	25.364	14.750	14.628	9.336	5.722
Cantón Pedro Moncayo	9.491	5.517	5.219	3.184	2.183
TOTAL	34.855	20.267	19.847	12.520	7.905
Porcentajes de población por edades	36,5%	21,2%	20,8%	13,1%	8,3%

Fuente: Instituto Nacional de Estadística y Censos. Censo 2001

El colectivo poblacional influenciado por la acción de la Casa Salesiana de Cayambe se expresa en la tabla V-4 está constituido mayoritariamente por comunidades indígenas donde se contabilizan la familias.

Tabla V-4: Comunidades del Comité de Crédito de la Casa Campesina Cayambe

Población de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo

	COMUNIDADES	**FAMILIAS**
1	ARRAYANCUCHO	157
2	ASOC. PUCALPA	89
3	ATAC-QUEPA	90
4	BARRIO CARABOTIJA	110
5	BARRIO CENTRAL AYORA	177
6	BARRIO CENTRO OLMEDO	141
7	BARRIO NORTE DE OLMEDO	163
8	BARRIO ORIENTE	144
9	BARRIO RESIDENCIAL	95
10	BARRIO SAN JORGE PESILLO	72
11	BARRIO SUR OLMEDO	142
12	CAJAS	79
13	CANANVALLE	195
14	CARIACU	355
15	CAUCHO ALTO	103
16	CONTADERO	134
17	CHAUPI	258
18	CHILCACUCHO	35
19	EL PRADO	181
20	EUGENIO ESPEJO	146
21	FLORENCIA	90
22	HIERBA BUENA	131

23	ICHISI	120
24	JESÚS DEL GRAN PODER	72
25	LA ALEGRÍA	202
26	LA BUENA ESPERANZA	103
27	LA COMPAÑÍA	131
28	LA CHIMBA	335
29	LOS PINOS	53
30	LUIS FREILE	204
31	LLANOS DE ALBAS	115
32	MANZANA #1	246
33	MANZANA #2	275
34	MANZANA #3	81
35	MANZANA #4	165
36	MOYURCO	277
37	ÑAÑOLOMA	23
38	OLMEDO	32
39	PAQUISTANCIA	329
40	PUCARÁ	121
41	PULIZA	200
42	QUESERACUCHO	8
43	SAN ESTEBAN	243
44	SAN FCO. CIA	109
45	SAN FRANCISCO DE CAJAS	142
46	SAN ISIDRO	193
47	SAN PABLO URCO	474
48	SANTA ANA	106
49	SANTA CLARA	180
50	STO. DOMINGO I	300
51	STO. DOMINGO II	140
52	TURUCUCHO	201
	TOTAL DE FAMILIAS	**8.267**

Fuente: Elaboración del Equipo Técnico de la CCC

La comunidad indígena se entiende desde como *aillu y llakta,* es decir que hace referencia al grupo humano que la compone y al territorio que habitan; en palabras de Luis Macas:

> […] la comuna es la organización nuclear de la sociedad indígena […]. La comuna constituye el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena […]. La comunidad añade un referente cultural y social, pues en ella se desarrollan los valores y principios que guían y norman la acción de las personas. (Sánchez-Parga, 2010, p. 29)

En el sector rural de la región, la proporción de población indígena rural es de 69%, porcentaje muy alto si se lo compara con el promedio de la sierra que se encuentra en el 21%.

2.4.2. La salud

Si bien la situación general de salud ha mejorado considerablemente en la zona de influencia de la CCC por una mayor oferta de los servicios de salud y mayor demanda de la población por los procesos de capacitación, sin embargo algunos indicadores siguen siendo preocupantes. El Equipo Técnico de la Fundación CCC realizó en el 2003 un amplio diagnóstico de la salud y educación de la población del que se toma la información que sigue.

Las 6 principales causas de morbilidad en el área de influencia de la CCC son: infecciones respiratorias agudas, piodermitis, escabiosis, desnutrición, enfermedades diarreicas y síndrome gripal. Son patologías que se enmarcan en hábitat de pobreza y de privación de infraestructura sanitaria básica. Durante el año 2002 el 34,46% de las atenciones correspondieron a morbilidades en mujeres, de las cuales 1 de cada 3 fueron atendidas por problemas de desnutrición, piodermitis y/o rinofaringitis. Sumadas a estas las infecciones respiratorias agudas, conjuntivitis y escabiosis, representan el 50% del total de enfermedades más frecuentes La tasa de mortalidad se ha reducido considerablemente y está en torno a los parámetros nacionales. La mortalidad materna se estima en 250 muertes por 100.000 nacidos vivos. La morbilidad alcanza al 25% de la población, y el 65% de la demanda para recuperar la salud no tiene cobertura. El índice de alcoholismo es elevado y afecta al 80% de las familias (Ayuda en Acción, 2003).

En lo referente a la alimentación las comunidades campesinas de la zona han sufrido un importante cambio de sus prácticas alimenticias tradicionales lo que ha repercutido en su estado de salud. La dieta familiar se compone de un 70% de hidratos de carbono, un 20% de proteínas de origen vegetal, un 5% de proteínas de origen animal y un 5% de vitaminas. Los productos tradicionales que se utilizan en la dieta diaria son cebada, trigo, papas, maíz, que se van combinando y variando en las diferentes comidas. Esto ha ocasionado carencias nutricionales. La más afectada es la población infantil con una prevalencia total de desnutrición del 62%, y con un 56% que presenta retardo en talla, es decir talla baja para edad en niños menores de 5 años. (Ayuda en Acción, 2003).

2.4.3. La educación

Es notable el esfuerzo educativo desarrollado por las comunidades con el apoyo del Estado. El analfabetismo al 2001 era del 11,7% en el Cantón Cayambe y del 10,1% en Pedro Moncayo, según el INEC (VI Censo de Población y V de Vivienda). La educación muestra grandes avances. En todas las comunidades hay una escuela primaria. El 88% de la población de 6 a 12 años está escolarizada. La calidad de la educación es deficiente. Con el crecimiento de la población en edad escolar, hay muchas escuelas que presentan un gran hacinamiento de niñas y niños de varios grados en una sola aula, no todas las escuelas tienen el suficiente equipo y mobiliario y los medios didácticos necesarios para desarrollar una educación de calidad. En las cabeceras parroquiales de Olmedo y Cangahua hay colegio. El mayor número de jóvenes de las comunidades acude a los colegios de Cayambe y Tabacundo. El SINEC ofrece la siguiente estadística de la consulta realizada entre 2004-2005.

Tabla V-5: Población escolar 2004-2005 del cantón Cayambe

PARROQUIA	Alumnos			Docentes			# Planteles
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	
ASCAZUBI	695	531	1226	49	42	91	9
AYORA	1975	1389	3364	53	52	105	14
CANGAHUA	1432	1373	2805	47	66	113	33
CAYAMBE	3464	4209	7673	167	244	411	36
JUAN MONTALVO	874	581	1455	31	35	66	12
OLMEDO (PESILLO	664	637	1301	32	37	69	13
OTON	217	234	451	6	16	22	8
STA.ROSA DE C.	205	223	428	9	16	25	5
TOTALES	**9526**	**9177**	**18703**	**394**	**508**	**902**	**130**

Fuente: SINEC.

Tabla V-6: Población escolar 2004-2005 del cantón Pedro Moncayo

PARROQUIA	Alumnos			Docentes			# Planteles
	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	
LA ESPERANZA	298	310	608	4	16	20	7
MALCHINGUI	451	443	894	15	25	40	7
TABACUNDO	1249	1180	2429	63	73	136	13
TOCACHI	155	146	301	5	10	15	6
TUPIGACHI	495	467	962	23	33	56	10
TOTALES	**2648**	**2546**	**5194**	**110**	**157**	**267**	**43**

Fuente: SINEC.

2.4.4. El empleo

La zona es eminentemente agroindustrial. Cayambe mantiene el liderazgo en la industria láctea. Además en los últimos años se ha convertido en el mayor centro agroempresarial en la producción y exportación de flores. El 65% de la superficie destinada en el país a la exportación de rosas se encuentra en los cantones de Cayambe y Pedro Moncayo. Eso significa aproximadamente 150 empresas que tienen un total de 1.700 hectáreas destinadas al cultivo de rosas.

La actividad financiera de Cayambe es muestra de la pujanza económica traída por las flores. Ocho agencias bancarias, una cooperativa y una mutualista sirven a la actividad económica de la zona. Con las plantaciones de flores se han desarrollado múltiples actividades vinculadas a la construcción de invernaderos, provisión de insumos, transporte, procesamiento de desechos, servicios de comidas, guardianía, etc.

En las comunidades indígenas de la zona que son colindantes con las plantaciones, el 90% de las familias tiene uno o más miembros trabajando en las plantaciones (siendo mayoritariamente las mujeres las que trabajan en las florícolas), al igual que la clase baja de la población urbana. Mientras que la clase media de la población urbana ha preferido vincularse a actividades del sector terciario como servicios de comida, transporte y empleados de tiendas y comercios, un 20% de este grupo humano sigue vinculado a las empresas lácteas de Cayambe. Hasta finales del 2007 en la zona de influencia de la CCC no era significativa la tasa de desempleo, las plantaciones de flores empleaban la mano de obra local disponible y de provincias de la costa y del norte del país. Se estima que 4.000 trabajadores de las flores son personas de otras regiones del país (Mena, 1999). En contraste con esta oferta laboral local es notaria la emigración cayambeña a España e Estados Unidos.

El desempleo medido por el Municipio de Cayambe a finales del 2007 era del 5%, y el subempleo rondaba el 20%. Cifras muy inferiores a la media nacional.

Sin embargo en las comunidades indígenas la disponibilidad de mano de obra supera con creces las necesidades de empleo en la parcela familiar. La migración a Quito en busca de oportunidades de trabajo se ha reducido ante la demanda de mano de obra de las plantaciones de flores. Según datos de la Asociación de Floricultores, por cada hectárea de plantación se requiere un promedio de 10 puestos directos de trabajo (Salazar Salinas, 2009). Se calcula que hay unos 9.000 puestos directos de trabajo creados por la actividad de las plantaciones de flores. Esta población local y migrante ha permitido el crecimiento del 25% de los sectores del comercio, transporte y servicios; la construcción ha crecido en los últimos años de una forma permanente (Ayuda en Acción, 2003).

El aumento de población flotante por la migración de otras regiones del país hacia las plantaciones de flores ha agudizado la carencia de vivienda. Se estima que una de cada ocho familias migrantes no tiene casa y viven en cuartos arrendados entre varias familias. El hacinamiento es un problema social que ya está presente en la zona.

2.4.5. La pobreza

En Cayambe las condiciones de vidas de los habitantes, tanto a nivel social como económico, han logrado cierto despegue económico por la presencia de las plantaciones de flores y su oferta laboral aunque sea con sueldos básicos. Es evidente que el dinamismo económico se está dando en Cayambe en torno a las empresas de flores, y que de alguna manera esta orientación del capital ha creado oportunidades a pequeños y medianos agricultores para incursionar con cierto éxito en actividades tradicionales como leche, quesos y cebolla, que anteriormente estaban controlados por el sistema de hacienda. Oportunidades a las que ha respondido el programa de Microcrédito de la CCC. Sin embargo el crecimiento poblacional y la deteriorada calidad del suelo en las comunidades indígenas de Ayora y Tabacundo, mantiene presente en la zona la cara de la pobreza.

El sector población de estrato medio ha crecido considerablemente en los últimos 15 años. Y con este sector también ha crecido la ciudad y la construcción de viviendas. Es este sector de funcionarios institucionales y de las empresas florícolas, de técnicos de nivel medio, del sector del transporte, de los pequeños comerciantes y de profesionales sin dependencia laboral, un grupo considerable de la población ubicada en la ciudad de Cayambe, que presionan sobre la poca oferta de vivienda que está en el mercado local.

Debe destacarse que en Cayambe sigue funcionando con fuerza socioeconómica los vínculos de la familia ampliada por lo que la economía familiar responde también a los lazos familiares que juntan economías de pequeñas fincas familiares, vinculadas a su vez al mercado local, a las pequeñas industrias de lácteos y al transporte público. Es el grupo que ha crecido en los últimos años y ha conseguido consolidar su posición dentro de la economía cantonal.

Los signos de mayor capacidad económica no significan que se haya reducido la situación de pobreza en Cayambe y Pedro Moncayo, donde esta situación social afecta a 4 de cada 10 personas que viven en la ciudad. El valor de la Canasta Familiar Básica determinado por el INEC es, a abril del 2009, de USD 519,90, cantidad muy superior al sueldo básico de USD 218. En una familia de 5,6 personas del sector popular, deben trabajar 2,4 miembros para acercarse a la canasta Familiar Básica. Esta situación vive el 35% de las familias de la zona de los dos cantones (INEC, 2002).

Los datos de campo de la CCC concluyen que la población de la microrregión se encuentra en un nivel de pobreza estructural, según el método de Medición Integrada de la Pobreza utilizado por la CEPAL. La población a la que hace referencia la CCC responde a una caracterización social marcada por criterios étnicos culturales y por la situación económica de las familias; es ese estrato poblacional caracterizado por la pobreza estructural, la población con influencia de la Fundación CCC. La población mestiza de los pueblos, que se identifica con una *clase popular*, formada por empleados públicos, maestros, artesanos por cuenta propia, pequeños comerciantes, trabajadores de las flores, empleados de fábricas, obreros de talleres, choferes, representa el 10% de la población que atiende la CCC.

La siguiente tabla hace referencia a las condiciones socio-económicas de Cayambe y a su estratificación comúnmente aceptada y muestra la gravitación de las comunidades indígenas en la pobreza estructural de la zona.

Tabla V-7: Porcentaje de la población del cantón Cayambe por Grupos Sociales reconocidos

CARACTERIZACIÓN DE POBLACION DE INFLUENCIA	% TOTAL POBLACIÓN	% del 30% URBANA
Comunidades campesinas/indígenas	70	
Población urbana de Cayambe:	30	
Grupo urbano de clase popular		10
Grupo urbano de clase media		15
Grupo urbano de clase media/alta		5
% TOTAL Y % DEL TOTAL DE POBLACION URBANA	100	30

Fuente: Elaboración propia con datos de 1998 de la CCC

Los siguientes indicadores dan una mejor idea de la situación en que se encontraban, al año 1996, las familias del Programa de Microcrédito de la CCC.

Tabla V-8: Indicadores de la población del Programa de Microcrédito de la CCC al 1996

Número de comunidades	52
Número de familias	8.267
Población total	49.678
Menores de 14 años (36%)	18.180
Promedio de miembros por familia	6
Varones jefes de familia	89,7%
Mujeres jefes de familia	10,30%
Familias de hasta 5 miembros	54%
Familias de más de 10 miembros	44%
Familias de más de 10 miembros	2%
Población en edad productiva	60,9%
Trabajo fuera del cantón	7%
Trabajo agropecuario/doméstico (semiempleo)	70%
Población mayor de 10 años que trabaja	82%
Trabajo en plantaciones de flores (Empleo total)	20%
Personas que trabajan por familia (de 2 a 4 miembros)	75%
Solicitud y deseo de recibir crédito	87%
Destino del crédito: actividad agropecuaria	58%
UPAS que pueden tener riego	54%
UPAS que realizan rotación anual de cultivos	63%
Interés de la población por capacitación agrícola	80%
Población afectada por morbimortalidad	25%
Población afectada por enfermedades respiratorias	63%
Afiliación al Seguro Social Campesino	27%
Familias que utilizan plantas medicinales	92%
Desnutrición infantil leve	70%
Acceso a agua potable domiciliar	80%
Vacunación de la población infantil. Cuadros completos	75%
Tasa de natalidad	4,8
Tasa de mortalidad	2,4
Mortalidad de menores de 12 año por 1.000 nacidos	40
Disposición de aguas servidas	5%
Analfabetismo	16%
Analfabetismo de 41 a 60 años	40%
Analfabetismo de 19 a 41 años	19%
Analfabetismo de 13 a 19 años	2%
UPAS menores de 2 Has.	30%
UPAS de 2 a 5 Has.	50%
UPAS de más de 5 Has.	20%

Fuente: Elaboración propia con datos del INEC, del SIISE al 1996 y de la CCC.

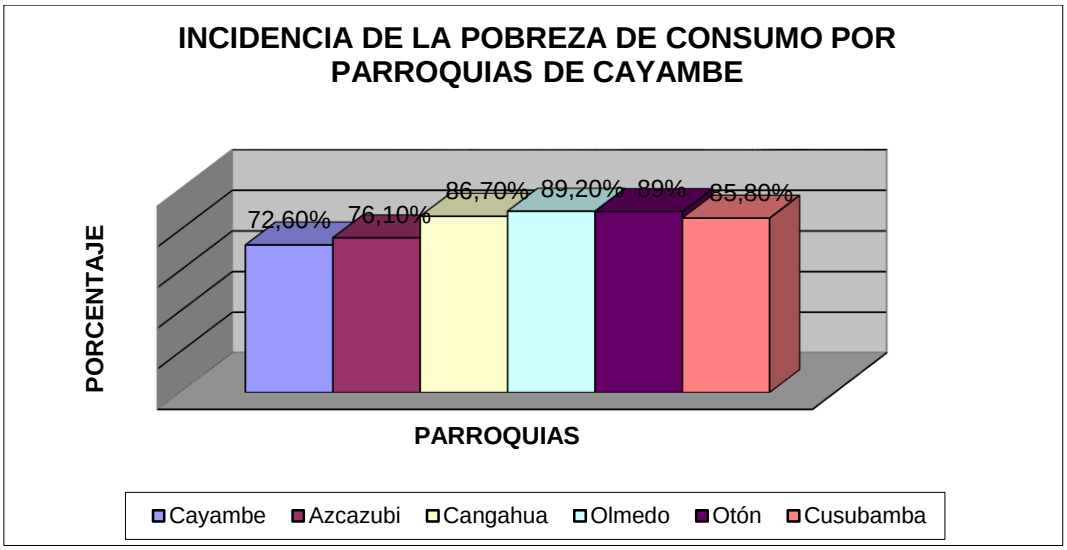
Según datos del SIISE, al 2003, el cantón Cayambe, ocupaba el décimo primer lugar entre los cantones del país con los índices de vulnerabilidad social más altos. Dato paradójico, pues es uno de los cantones donde existe mayor inversión económica en el país debido a la actividad florícola. Así mismo la incidencia de la pobreza de consumo alcanza el 79% de la población y el 13,5% de la población total del cantón recibe el bono de ayuda del Estado. El SIISE indica que el 79% de la población es pobre, es decir, que estas personas pertenecen a hogares cuyo consumo per cápita es inferior al valor de la canasta básica de bienes y servicios por periodo de tiempo (generalmente quincena o mes); y el 17,8% son indigentes o en extrema pobreza, es decir, aquellas personas cuya canasta de alimento no satisfacen los requerimientos nutricionales de un hogar. Pese al auge de la floricultura que en los últimos diez años ha realizado grandes inversiones y ha generado el mayor número de fuentes de trabajo, Cayambe sigue siendo el cantón de Pichincha con los indicadores de pobreza más elevados. Y marca, por otra parte, la mayor brecha entre ricos y pobres de la provincia, tal como los expresan las tablas 8 y 9.

Tabla V-9: Porcentaje según pobreza

PAÍS	PROVINCIA	CANTÓN
Ecuador	Pichincha	Cayambe
60,6%	44,5%	79,1%

Fuente: INEC, 2001

Tabla V-10: Incidencia de la pobreza en las parroquias de Cayambe



Fuente: INEC, 2001

En todo el cantón es una constante el déficit de servicios residenciales básicos. Es grande el número de viviendas que no tienen abastecimiento de agua por red pública dentro de la

vivienda, o no cuenta con un sistema de eliminación de aguas servidas conectado a la red pública de alcantarillado, o no disponen de suministro eléctrico entre otras. Existe un 78,7% en déficit de servicios residenciales básicos para el cantón Cayambe, llevándose un 95,1% el área rural y un 49,8% el área urbana (Ayuda en Acción, 2003).

2.4.6. Aspectos culturales

Tanto indígenas como mestizos hacen referencia a la identidad kayambi. Hay en la población una fuerte afirmación de una cultura ancestral que identifica a Cayambe y Pedro Moncayo, y las diferencias de las poblaciones ubicadas en el margen izquierdo del Guayllabamba y más allá del lago San Pablo.

Esta fuerte identidad y autoestima ha convertido al Pueblo Kayambi en un actor social determinante en la sociedad local y nacional. Su participación activa en Levantamientos Indígenas de los años 30 del siglo pasado provoca cambios sociales en el campo ecuatoriano (Sáncez Parga, 2010). Hoy los kayambis son actores protagónicos en el proceso de participación de los pueblos indígenas en el desarrollo sociopolítico nacional. Un aspecto importante de la historia Kayambi se refiere a la tradición protagónica de la mujer, los nombres de Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña corroboran esta tradición cultural kayambi hasta nuestros días.

En los actuales momentos, los kayambis se encuentran en un proceso de consolidación y recuperación de la memoria histórica de pueblo y etnia. La organización del Consejo de Coordinación del Pueblo Kayambi abre nuevos caminos al desarrollo cultural y a las relaciones interculturales con el pueblo mestizo de Cayambe. La autoestima colectiva de la población en torno al nombre kayambi y su significado ha hecho de esta zona una región donde las relaciones indígenas-mestizos han seguido roles que han respetado derechos e identidades. El mestizaje incorpora positivamente cultura, costumbres y expresiones religiosas del Pueblo Kayambi. *Los san pedros* son la mejor expresión de esta simbiosis cultural. El San Juanito resume la identidad de Cayambe indígena y mestizo. Los danzantes de San Pedro son un punto de llegada intercultural donde todos son *aruchicos* y *chinitas* bailando coplas y sanjuanes al mando del *diablohuma* (Guaña et al., 1992).

Sin embargo debe señalarse que el modelo cultural de la población está más cerca de la propuesta globalizante de la sociedad de consumo que de los valores tradicionales de las generaciones precedentes. Quedan presentes manifestaciones culturales que cada vez se van más folclorizando y perdiendo su sentido de ser expresión de una determinada cosmovisión. Hay una acelerada pérdida de identidad, y se repiten esquemas y modelos difundidos por los medios de comunicación. El fenómeno general del trabajo en las plantaciones está cambiando los hábitos y la vida familiar. El trabajo de la mujer fuera del ámbito familiar y en condiciones similares al hombre en las plantaciones de flores, ha roto tradiciones pero logró crear condiciones de mayor autonomía para la mujer.

2.5. Actividad económica

En términos generales los ingresos de la población que habita las áreas rurales provienen de la actividad agropecuaria realizada en la parcela familiar y de salarios de los miembros que trabajan en las plantaciones de flores, en la construcción y en servicios varios. La participación de los ingresos prediales en la composición del ingreso total está directamente relacionada con el recurso tierra, su cantidad y calidad. Según predomine una u otra fuente de ingreso, predial o extra predial, se han considerado tres tipos de economía familiar del área rural.

Cayambe es un espacio que cuenta con tres ejes económicos importantes:

- Las economías campesinas
- La producción florícola
- La economía de prestación de servicios

En 1993 el Equipo Técnico de Ayuda en Acción - CCC identificaba la tipología de productores indígenas de la zona donde se ejecuta el proyecto de comunicación para el desarrollo:

> Economía campesina tipo A: Se caracteriza por depender en un 60 % de ingresos extra parcelarios. Uno o dos miembros de la familia migran en diferentes períodos por un tiempo total entre los 6 y 9 meses. La tenencia de tierra está en torno a 2 Has. , con suelos en proceso de erosión. Poseen una o dos vacas, tres puercos y unos diez borregos, algunas gallinas y en torno a quince cuyes. La producción agrícola de papas, habas, maíz y cebada es destinada al autoconsumo. La venta de animales cubre gastos extras como fiestas o calamidad doméstica. A esta tipología responden el 20% de las familias del área.
>
> Economía campesina tipo B: Este estrato está formado por familias indígenas que logran su seguridad alimentaria a partir de la producción agropecuaria de la parcela, pero dependen de ingresos extras de la migración para cubrir demandas de educación, salud, fiestas y consumo de electrodomésticos y afines. La unidad productiva familiar dispone en torno a las 5 Has. Algunas familias utilizan infraestructura de riego. Poseen entre 4 y 6 cabezas de ganado y animales menores en cantidad similar a la tipología A. Producen excedentes de papas, cebada y leche, algunos cultivan cebolla para el mercado. Las mujeres realizan tareas de bordado durante el pastoreo. El 60 % de las familias del Proyecto responden a esta tipología.
>
> Economía campesina tipo C: Son familias que logran reproducirse económicamente a partir de la producción agropecuaria y representan el 20% del área. Estas familias han accedido a las tierras por la parcelación de las cooperativas y no han dividido la parcela entre los hijos. Tienen un promedio de 10 Has., son tierras de buena calidad y parte de ellas pueden ser regadas. Poseen entre 8 y 12 vacunos, generalmente tienen en producción de 3 a 6 vacas. Destinan al mercado leche, papas, cebada, cebolla y ganado de descarte. La migración de este grupo no es una estrategia para conseguir ingresos,

pero asume un rol de diferenciación social que se expresa en términos de mejor educación o de empleo. (Ayuda en Acción, 1993, p. 26)

2.5.1. Agropecuaria

En el área de influencia del proyecto hay unas 22.000 Has. destinadas a la producción agropecuaria en manos de familias indígenas. La superficie de páramos, quebradas, y algunas áreas forestales superan las 30.000 Has. (DINAC, 1986).

De acuerdo con los estudios realizados en el programa conjunto OEA-Ecuador-Israel, y que toma como muestra las antiguas Cooperativas Agropecuarias, el 50% del área destinada a la producción está formado por tierras con suaves declives, ligera erosión y propias para cultivos con prácticas simples de conservación de suelos, como curvas de nivel y aumento de fertilidad con abonos orgánicos. El 25% de tierras tiene problemas complejos de conservación, con erosión moderada y dificultades para el trabajo por su declive; esta tierra requiere de prácticas especiales de conservación como: cordones en contorno, terrazas y aumento de fertilidad. El otro 25% son tierras con serios problemas de conservación, poco profundas, con pendiente superior al 20% y muy erosionables, son tierras muy limitadas para los cultivos, que preferiblemente se destinan a pastos naturales (CAF-FONAPRE, 1985).

La producción para el mercado se concentra en la cebolla, cebada y leche. En mucho menor volumen la zona entrega a los mercados regionales: habas, maíz tierno, y papas. En los últimos años y con el apoyo del Programa de Microcrédito de la CCC se ha desarrollado y tecnificado la producción lechera. Los campesinos crían las vacas en pastizales naturales y artificiales y practican ampliamente el pastoreo en áreas cercadas, con rotación del hato. El ordeño es manual, en el sitio del pastoreo, y en lagunas fincas mecánico. La zona de Olmedo y Ayora tiene una especial fama por elaboración de productos lácteos que se sustenta en la producción diaria de más de 30.000 litros de leche (Ayuda en Acción, 1993).

2.5.2. Plantaciones florícolas

Los datos que proporcionan las fichas de los prestatarios del Programa de Microcrédito y la de los padres de familia de los niños de los Centros Infantiles de la CCC indican que los ingresos monetarios de las familias tienen un componente significativo de salario dependiente de la producción de flores. Esto es importante por cuanto da la visión de las relaciones económicas y sociales que se dan entre los distintos grupos que conforman el cantón. El análisis de las fichas familiares de los prestatarios permite concluir que el 80% de las familias del área del Programa, el trabajo asalariado es importante. En los últimos años los jóvenes han pasado a ser trabajadores fijos de las plantaciones de flores (Ayuda en Acción, 1993).

La producción florícola es una actividad económica que se desarrolló fuertemente en los 80. Se puede hablar de tres tipos de floricultoras:

- Empresas con alta inversión de capital: tecnología, estructura, y reglamentos instaurados y plenamente probados. Inclinación a cumplir con demandas de mejora de la floricultura, a controlar la contaminación medioambiental y a proteger en algo la salud de sus trabajadores. Su número está en crecimiento.
- Fincas con menor cantidad de recursos y tecnologías. Para competir con las anteriores recurren al crédito, y fuerzan los recursos naturales y humanos cumpliendo a medias con los reglamentos de funcionamiento, las garantías ambientales y socio laborales de sus trabajadores.
- Fincas que se encuentran en proceso de implantación, probando tecnologías ya conocidas en el área y métodos de producción. Lo último que incorporan son las normas técnicas de protección ambiental y las garantías a sus trabajadores.

Los problemas que está originando la floricultura a la población son de diverso orden, pero se pueden centrar en los siguientes:

- Contaminación de los recursos: agua, suelo y aire
- Enfermedades causadas por el uso y contacto con agrotóxicos, por los horarios continuos sin períodos de pausa y descanso, por la presión por cumplir con los topes de producción y por la exposición a temperaturas extremas y los cambios bruscos de temperatura.
- Desarraigo, descomposición familiar y desorganización comunal.

2.5.3. Sector de servicios

La ciudad de Cayambe se mueve alrededor de dos polos de consumidores: las empresas de flores y la economía campesina (almacenes de insumos, materiales de construcción, industrias del papel, financieras, etc.), y por los trabajadores y sus familias (tiendas de abastos, artículos de aseo, papelerías, comedores, consultorios médicos, fondas, costureras, sastrerías, etc.). En los últimos años ha crecido el sector de los productos de primera necesidad, vestido, mobiliario, insumos agropecuarios y para la construcción (Ayuda en Acción, 1993).

Los problemas de este sector tienen que ver con la capacidad de asumir los costos originados en la economía nacional, en cuanto a variación de precios y acceso a servicios de financiamiento. Pero una vez más la producción florícola es determinante en este sector, ya que la economía de prestación de servicios depende mayoritariamente de dicha actividad agrícola, lo que le hace vulnerable a las dificultades que pueda atravesar esta rama productiva.

2.6. Actores sociales

Además de la Directiva Comunitaria las comunidades tienen las Directivas de Padres de Familia, en las tareas educativas; los Comités de Mujeres que concentran todas las actividades en torno a la salud; los clubes deportivos y otras asociaciones cumplen roles similares en tareas específicas. Esta diversificación demuestra un claro proceso de *descentralización del*

poder y de la *especialización* de los niveles organizativos comunitarios. La Directiva Central queda como el órgano representativo de la comunidad para tareas generales y de demanda de servicios ante los entes gubernamentales y particulares. Los dirigentes son los representantes del consenso colectivo. Hoy día esta fortaleza está en crisis en una sociedad más abierta y de mayores posibilidades para el ciudadano, la autoridad comunitaria pierde, día a día, su capacidad de convocación y representatividad de todos los miembros de la comunidad.

Sin embargo, en el área rural, la necesidad de participar y estar presente en la toma de decisiones que afectan a la vida de los pueblos, ha impulsado un gran desarrollo de las organizaciones de segundo grado. Todas ellas vinculadas a federaciones o movimientos nacionales con una clara definición indígena. En la planificación de abajo-arriba y en la comunicación para el desarrollo la participación de la población es referente imprescindible para la toma de decisiones, y esto se logra a través de la organización popular en sus diferentes expresiones.

La organización indígena, como actor político local, nace en Cayambe en las primeras décadas del siglo XX, vinculada a la izquierda y en confrontación con el Estado, dueño de las tierras que antes estuvieron en poder de Órdenes Religiosas. Esta misma tradición mantiene las actuales organizaciones en su lucha política por quitar espacios de poder a la burguesía local. Este carácter reivindicativo de la organización indígena de Cayambe es reconocido por investigadores de los procesos sociales de la zona; así lo registra Fausto Jordán:

> El proceso organizativo, signado por la lucha para tener acceso a la tierra y a mejores condiciones de vida, involucró a las comunidades de la zona, estableciendo distancias con la institucionalidad gubernamental, creando al mismo tiempo un clima de desconfianza frente a las propuestas de desarrollo. (Jordán, 2001, p, 23)

Es en esta zona, donde nace la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI). La declinación de esta organización vinculada al Partido Comunista Ecuatoriano abre el camino, a partir del 1990, a organizaciones de mayor identidad indígena como la FENOC, el ECUARUNARI y posteriormente la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y la FENOCIN (Sánchez Parga, 2010).

Las organizaciones de segundo grado presentes en los cantones de Cayambe y Pedro Moncayo responden a grupos de comunidades que tienen historia común en tiempo de hacienda o se identifican con la parroquia a la que pertenecen. En la zona de Cayambe no hay conflictos divisionistas al interior de las comunidades por la presencia de dos o más organizaciones de segundo grado y/o organizaciones indígenas provinciales o nacionales. Las organizaciones reconocidas en la región son: Las organizaciones de segundo grado con vida institucional reconocida son:

- UCOPEM - Unión de Comunidades de Pedro Moncayo,
- COINOAC - Confederación de Organizaciones Indígenas de Olmedo, Ayora y Cayambe,
- UNOPAC - Unión de Organizaciones Populares de Ayora y Cayambe,

- UCIJUM - Unión de Comunidades Indígenas de Juan Montalvo,
- TURUJTA - Comunidades de Tupigachi,
- UCICAB - Unión de Comunidades Indígenas de Cangahua Bajo,
- ÑURUCTA – Comunidades de Ñanoloma
- UCIC - Unión de comunidades indígenas de Cayambe, Confederación del pueblo Cayambe.

La sociedad urbana, con menor identidad política, no ha encontrado mecanismos para expresarse, más allá de los ofrecidos por la práctica electoral de las autoridades oficiales. Los comités de barrios pierden terreno ante los clubes deportivos barriales que se convierten en gestores del tiempo libre y de las fiestas locales. Las cooperativas de vivienda consiguen aglutinar a sus socios mientras las necesidades de la construcción son colectivas.

La presencia popular en los organismos de poder local es siempre del que pide un favor. Las autoridades no se sienten obligadas a consultar y dar cuentas, una vez conseguido el poder actúan como dueños. Actualmente la población de la zona elige a sus autoridades entre los políticos de los partidos de centro izquierda, aunque en los últimos años han crecido considerablemente los simpatizantes por líderes y partidos populistas. En las cabeceras parroquiales la organización popular se expresa a través de las Juntas Parroquiales. En general las Juntas funcionan como expresión de la población y suelen estar libres de manejos políticos partidistas. Su accionar en torno a las necesidades de servicios tiene el apoyo de la comunidad, y les permite ser interlocutores válidos ante el Municipio.

Tanto en Cayambe como en Pedro Moncayo, el Municipio es la mejor expresión de la vida política de la región. La población se siente identificada con sus municipios y éstos tienen una aceptable capacidad de convocatoria. Los procesos de descentralización pueden encontrar, en esta región del país, condiciones favorables para lograr la participación ciudadana y la autogestión de los servicios públicos.

Los resultados de las elecciones desde 1992 demostraron el protagonismo político de las organizaciones indígenas y de la capacidad de convocatoria electoral de sus dirigentes. La presencia de los indígenas como autoridades cantonales es el resultado del avance democrático que en los últimos años se ha dado en las comunidades indígenas, y de su mayor conciencia de ciudadanía y autoestima como protagonistas sociales (Sánchez Parga, 2010).

2.7. Las instituciones de Cayambe y Pedro Moncayo

La institucionalización de la sociedad define su capacidad de continuidad y de planificación a futuro. De alguna manera el desarrollo está ligado al modelo institucional que una colectividad se da a sí misma. La sociedad cayambeña y tabacundeña, que se ha descrito, participa de la presencia institucional de carácter local y nacional. Lo que sigue, recoge en parte la diversidad de instituciones que representan a la población de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo.

2.7.1. El sector público

El Municipio es la institución con la que la población se siente vinculada. Como institución pública es la más cercana al ciudadano y la que se ocupa de la convivencia y sus implicaciones, especialmente las que se derivan de la urbanización de la población. Tanto el Municipio de Cayambe como el de Pedro Moncayo han logrado procesos de participación y rendición de cuentas que los constituyen ante los ciudadanos en instituciones necesarias y eficaces.

Con diversa capacidad y aceptación ciudadana se multiplican en la ciudad de Cayambe, y en Tabacundo, múltiples presencias de las diversas instancias del Estado que prestan servicios al ciudadano: Comisaría, Registro Civil, Delegaciones de los Ministerios de Salud (Área 12 y 13), Educación, MIES, Agricultura, INNFA, Banco Nacional de Fomento, Policía Nacional, Dirección de Tránsito, Juzgados Civiles y Penales, Consejo de la Niñez, Junta de Protección de Derechos, Dirección de Educación Bilingüe e Hispana. Todas ellas son instituciones que configuran el sector público del Estado al que debe acudir el ciudadano, pero que no siempre son vistas como impulsoras de servicios que favorecen el desarrollo de la región.

Como algo propio e indispensable para la población son percibidas las instituciones públicas que ofrecen servicios de salud y educación. Hospitales, centros de salud, escuelas y colegios forman parte de la colectividad. En los dos cantones hay 2 hospitales, 10 centros de salud, 9 establecimientos educativos de nivel medio, y 108 establecimientos entre el nivel preprimario, primario y de enseñanza general básica.

2.7.2. El sector asociativo

Es múltiple la tipología asociativa que se ha desarrollado en los cantones Cayambe y Pedro Moncayo. El cooperativismo ha sido pionero en este lugar de la Nación, desde la cooperativa agropecuaria a la de ahorro y crédito, pasando por la de vivienda, del transporte y de la producción industrial. Mayor acogida ha tenido el asociacionismo gremial: comerciantes minoristas, vendedores del mercado, vecinos, padres de familia de establecimientos educativos, artistas, artesanos, etc.

No se ha tenido acceso a estudios sobre la participación de la población en alguna de las diversas asociaciones y federaciones que tienen vida institucional en la región, pero técnicos de la CCC afirman que el 70% de la población adulta pertenece a alguna asociación o federación, y que el 50% de los asociados participan activamente en la institución a la que pertenecen.

La figura de comité es una institucionalización muy extendida en los barrios populares y allí donde hay una voluntad común por lograr algo. Los comités no siempre adquieren personería jurídica pero eso no limita su capacidad de acción y creatividad para dar respuestas a las necesidades de los representados. El Programa de Microcrédito de la CCC funciona con dos comités que representan a las comunidades del Área de Desarrollo Rural Cayambe y del Área de Desarrollo Rural Mitad del Mundo.

Entre las instituciones de este sector que tienen mayor presencia en Cayambe y Pedro Moncayo están las siguientes:

Tabla V-11: Instituciones asociativas de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo

Cooperativas de ahorro y crédito	1. Cooperativa de Ahorro y Crédito 23 de Julio 2. Cooperativa de Ahorro y Crédito Artesanos San Pedro de Cayambe 3. Cooperativa de Ahorro y Crédito Pedro Moncayo 4. Cooperativa de Ahorro y Crédito Progreso
Cooperativas de transporte	1. Cooperativa Flor del Valle 2. Cooperativa Mushuc Ñan 3. Cooperativa 29 de noviembre 4. Cooperativa Cangahua 5. Cooperativa Cia. Ayora 6. Cooperativa Trans. Nues 7. Cooperativa Lacerocay 8. Cooperativa Imbaburapac.
Asociaciones gremiales	1. Asociación de Artesanos San Pedro de Cayambe 2. Asociación de Artesanos de Pedro Moncayo 3. Asociación de Pequeños 4. Productores de Pedro Moncayo 5. Asociaciones del Mercado 6. Asociaciones de Vendedores Ambulantes 7. Asociación de vendedores La Playita 8. Asociaciones de Productores
Sindicatos	1. Sindicato de Choferes 2. Sindicato de Trabajadores del Municipio de Cayambe 3. Sindicato de trabajadores de la EMAP 4. Sindicato Rosas del Ecuador 5. Sindicato de trabajadores de Florequisa 6. Sindicato de trabajadores municipales de Tabacundo
Comités	1. Comités Barriales 2. Comités de Desarrollo y Comités Promejoras 3. Comités de Crédito.
Asociaciones de lecheros	1. Compañía Ltda. Jatari Huagra 1. Compañía Ltda. Irene del Valle 2. Compañía Sto. Domingo I 3. Asociación de Productores Agropecuarios “El Progreso de Cariacu” 4. La Chimba 5. Turucucho 6. San Pablo Urco

Fuente: Elaboración propia con información recopilada por Dorys Vinueza de la CCC en mayo del 2009.

2.7.3. El sector empresarial

De la tradicional representación del poder local a través de la Asociación de Ganaderos se han multiplicado las instituciones en las que se asocia el capital para defender intereses de sectores empresariales.

Con todo el sector empresarial de la industria láctea de Cayambe está representada por grandes empresas agroindustriales como Nestlé, Dulac's, González, Yeyis, Miraflores, San Luis, Superior, Tony, y otras de capital local como Tambo, Monteros, Fortuna, Las Quintas Fabrilav, Yogulay, Del Río, Nápoles, Cáceres, Herchan, Toyito, Torito, Bonanza, Quintac y Florelia. La competencia por la leche ha producido más distancias que posibilidades de acuerdos para fortalecer el sector industrial y el productor de leche.

En las comunidades indígenas ha crecido el número de asociaciones de lecheros que han demostrado capacidad de negociación con el Gobierno. Estas asociaciones se han formado en torno a los Centros de Acopio de Leche formados con la participación del Programa de Microcrédito de la CCC: Compañía Limitada Jatari Huagra, Compañía Ltda. Irene del Valle, Compañía Sto. Domingo I, Asociación de Productores Agropecuarios el Progreso de Cariacu, La Chimba, Turucucho, San Pablo Urco.

Las empresas florícolas mantienen dos agrupaciones una por cada cantón, de esta manera se facilitan sus relaciones con los municipios. Estas son la Corporación Núcleo de Floricultores de Cayambe y su par de Tabacundo, pero no han logrado crear políticas de participación de instituciones populares, menos aún de las comunidades indígenas, para coordinar trabajos que minimicen los impactos negativos de su actividad y lograr el apoyo de la colectividad. Tampoco las asociaciones de floricultores han conseguido que sus socios asuman procesos de responsabilidad social ante la población local.

La banca tiene una fuerte presencia en Cayambe. En abril del 2009, 6 bancos privados tenían agencias en la ciudad Cayambe, 4 cooperativas de Ahorro y Crédito y 3 Instituciones que Apoyan la Microempresa, la tabla 12 recoge las instituciones financieras de Cayambe. Su cercanía a las matrices ubicadas en Quito quita protagonismos institucional local.

Tabla V-12: Instituciones del sector financiero en Cayambe

Bancos en Cayambe	1. Pacífico 2. Internacional 3. Pichincha 4. Procredit 5. Solidario 6. Unibanco
Cooperativas de ahorro y crédito	1. Cooperativa de Ahorro y Crédito 23 de Julio 2. Cooperativa de Ahorro y Crédito Artesanos San Pedro de Cayambe 3. Cooperativa de Ahorro y Crédito Pedro Moncayo 4. Cooperativa de Ahorro y Crédito Progreso 5. Yuyac Runa
Instituciones que financian a la microempresa de Cayambe	1. Credife 2. Fodemi 3. Fundación CCC

Fuente: Elaboración propia con información recopilada por Dorys Vinueza de la CCC en mayo del 2009.

En Tabacundo, únicamente funcionan 3 instituciones financieras como señala la tabla 13.

Tabla V-13: Instituciones del sector financiero en Tabacundo

Bancos en Cayambe	1. Pichincha
Cooperativas de ahorro y crédito	1. Cooperativa de Ahorro y Crédito 23 de Julio 2. Pedro Moncayo

FUENTE: Elaboración propia con información recopilada por Dorys Vinueza de la CCC en mayo del 2009.

Otros sectores como la construcción, la hotelería, y el transporte no han desarrollado instancias institucionales cantonales que les represente e impulse su desarrollo corporativo.

2.7.4. El sector de la cooperación para el desarrollo

En los últimos años son varias las instituciones de cooperación para el desarrollo que se han ubicado en Cayambe y Tabacundo. Hasta el 1980 únicamente estaban presente en el área el Centro Andino de Acción Popular-CAAP en Cayambe, y la Fundación Bredhen & Unida en Tabacundo. Cinco años después se añaden a las ONGs con delegación o matriz en la zona, el IEDECA-Instituto Ecológico de Desarrollo de las Comunidades Andinas, como escisión del CAAP y la CCC como obra de la Comunidad Salesiana de Cayambe; siguen Visión Mundial y la Fundación Cochasquí.

La cercanía de Cayambe y Pedro Moncayo a Quito ha favorecido que las organizaciones de desarrollo dirigieran sus programas de sus oficinas de Quito y sus técnicos no convivieran con la población de la zona. Todavía sigue esta práctica, aunque ha aumentado el número de técnicos locales que forman parte de los equipos de trabajo de estas instituciones.

Es evidente el crecimiento local de organizaciones no gubernamentales de carácter local. En el cantón Cayambe se contabilizan 11 ONGs con su sede en Cayambe o en alguna de las parroquias del cantón.

Tabla V-14: Instituciones de cooperación para el desarrollo

En Cayambe	1. Sedal 2. Sojae 3. Coagro 4. Consorcio hogar campesino 5. Plan Internacional 6. Coincav 7. Miradina Yachacuna 8. MCCH 9. Fundación Familia Niño y Comunidad 10. Fundación CCC 11. IEDECA.
En Pedro Moncayo	1. Care 2. Cimas 3. Hans Seidel 4. Cedit-Visión Mundial

FUENTE: Elaboración propia con información recopilada por Dorys Vinueza de la CCC en mayo del 2009.

La diversidad de finalidades y origen no han favorecido la coordinación institucional de las organizaciones para el desarrollo. Es más, cierto clientelismo y exclusividad por las fuentes de financiación parece tornar imposible la tarea de lograr la institucionalización corporativa del sector que le permita crear políticas para optimizar recursos y coordinar acciones.

3 PROCESO DE PLANIFICACIÓN EN EL PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO DEL ADR DE CAYAMBE

En el territorio arriba descrito, la Sociedad Salesiana en El Ecuador decide en 1985 intervenir para reducir la pobreza, fortalecer las capacidades de la población para mejorar sus condiciones de vida y aportar con innovaciones y conocimientos para construir procesos de empoderamiento socio-político y competencias para gestionar en la sociedad nacional, los intereses de los moradores indígenas del territorio de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo. Para definir la estrategia a seguir analiza las experiencias institucionales en Salinas y Zumbahua[53], territorios indígenas con condiciones similares a las de la zona descrita de Cayambe y Pedro Moncayo. Al análisis de estas experiencias de la institución promotora, el Equipo responsable de la intervención añade el conocimiento de otras experiencias expuestas y analizadas por expertos de CIESPAL.

El autor de esta investigación analiza la experiencia desde el enfoque del modelo WWP como guía en la conceptualización de la experiencia del PCD en el área de desarrollo de Cayambe; la metodología del Aprendizaje Social proporciona el enfoque para apoyar el modo de actuar de las personas autoras de la experiencia.

La evolución del PCD en el ADR de Cayambe abarca un período de 25 años, **tiempo en el que se distinguen claras etapas marcadas por saltos cualitativos** en la estrategia global de desarrollo local, pero que se producen en un **proceso continuo** de un **todo** llamado proyecto. **El PCD como proceso**, es resultado de juntar bajo un mismo objetivo la capacidad instalada en la Casa Campesina Cayambe y el apoyo externo para dar al proyecto la cobertura de Radio Mensaje. Esta base física es gestionada por un Equipo Técnico que actúa con sensibilidad social y criterios de planificación donde la población es actor protagonista que asume la propuesta de abajo-arriba y el análisis del modelo conocimiento/acción. Es una planificación que comienza armándose a manera de *mosaico* de proyectos, **basada en la ejecución de proyectos comunitarios,** pues para cada comunidad es su proyecto el que responden a sus necesidades de infraestructura y producción, pero que el PCD articula con la **visión global de la planificación del desarrollo del territorio.**

El modelo de desarrollo del PCD del ADR de Cayambe se fundamenta en los valores y criterios del Desarrollo Humano y en las capacidades y potencialidades de la población y el territorio, **no en la inversión de recursos externos para atender carencias de siempre**; mejorando el conocimiento colectivo de la población el territorio se vuelve menos dependiente y adquiere competencias para empoderarse de los procesos políticos locales y de las redes de comercialización.

[53] La Misión Salesiana de Salinas está en la provincia de Bolívar y lleva 37 años trabajando en el cooperativismo agropecuario con éxito reconocido nacional e internacionalmente; la Misión Salesiana de Zumbahua está en la provincia de Cotopaxi y en el año 1980 organiza un programa de desarrollo fundamentado en el microcrédito, la educación bilingüe y la comunicación radiofónica (Vásquez, et al., 2012)

En este apartado se deja constancia de cómo se conectan la Casa Campesina Cayambe (CCC) y Radio Mensaje (RM), el proyecto/actividad y la comunicación/opinión, para gestionar durante 25 años la propuesta del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo (PCD) de Cayambe.

3.1. La instituciones protagonistas de la experiencia

A continuación se presentan las instituciones que actuaron al inicio, desde 1986, de la intervención en la zona como bases estratégicas del desarrollo territorial endógeno y se constituyeron en sostén del modelo de desarrollo del **conocimiento-acción-comunicación** desde el principio y que se planifica como un Proyecto de Comunicación para el Desarrollo.

3.1.1. La Fundación Casa Campesina Cayambe

El 22 de octubre de 1985 mediante Carta Constitutiva de la Sociedad Salesiana en el Ecuador se crea el Centro CCC. El Centro se constituye como entidad de derecho privado adscrito a la Sociedad Salesiana en el Ecuador; de finalidad social sin fines de lucro. En abril de 1994 el Centro CCC se convierte en la *Fundación Casa Campesina Cayambe* mediante el Acuerdo Ministerial No. 000847.

La CCC se creó para reducir la pobreza en las comunidades indígenas de Cayambe y Pedro Moncayo con programas de atención a las demandas más sensibles de la población; entre ellas la creación de una hospedería a la que pudieran acudir quienes no encontraran transporte nocturno para regresar a sus comunidades. Con esta finalidad la Comunidad Salesiana de Cayambe destina parte de locales de un antiguo seminario menor.

La institución promotora de la CCC avala la gestión del Equipo para presentar proyectos a la cooperación internacional y organiza a la CCC como fundación de desarrollo que pusiera en práctica los lineamientos del Desarrollo Humano con carisma salesiano.

El Director y el Equipo Técnico de la Fundación CCC responden por la gestión administrativa de la Fundación, la ejecución de los proyectos presentados y aprobados, y por la asistencia técnica de los diferentes servicios que presta la CCC. El colectivo social formado por las diferentes comunidades y organizaciones de base, y representado en el Comité de Desarrollo del *ADR Cayambe*[54], gestiona la demandada social, responde por la organización comunitaria y coordina la participación de los beneficiarios en la ejecución de las actividades.

En un corto documento elaborado a manera de memoria histórica de la CCC en 1999 se dice lo que se propone como institución:

[54] El Comité inicial está compuesto por las directivas de las 5 comunidades donde inician los Centros Infantiles Campesinos. Posteriormente el Comité se subdivide en comités intercomunales para áreas de actividad.

> La Casa Campesina Cayambe se crea para apoyar con recursos humanos, técnicos y financieros a las comunidades indígenas de Cayambe y Pedro Moncayo en sus aspiraciones de desarrollo, generando un proceso en el que la población se involucre como protagonista y gestora de acciones y programas sostenibles que afronten la pobreza y sus causas para conseguir mejorar la calidad de vida de acuerdo a su cultura, y aumentar los ingresos familiares para satisfacer sus necesidades y participar en la riqueza nacional. (Comunidad Salesiana, 1999 B, p. 1)

En diferentes documentos que reposan en el Archivo de la CCC se manifiesta la voluntad institucional para tener eco en la conciencia de las instancias políticas y de la sociedad civil con la finalidad de generar comportamientos que contribuyan al debate de las políticas sociales y aporten compromisos de ayuda a los más pobres. Este accionar contextual para reducir la pobreza requiere de un esfuerzo constante y por un largo periodo de tiempo, trabajando simultáneamente en los varios aspectos que forman el diagnóstico de la pobreza local y su causalidad. La CCC se organiza como obra salesiana de servicio social sin establecer plazos ni límite de tiempo para su trabajo.

3.1.2. Descripción de Radio Mensaje

Radio Mensaje fue establecida el 23 de noviembre de 1967 en la zona norte de la provincia de Pichincha por Monseñor Isaías de Jesús Barriga Naranjo como Escuelas Radiofónicas de Pichincha; posteriormente se identifica como emisora de carácter religioso al convertirse en el medio de comunicación del Santuario de Mama Nati de Tabacundo. En 1987 pasó varios meses sin salir al aire por problemas técnicos y capacidad financiera para los arreglos que se requería. En 1988 dejó de funcionar hasta ser retomada por la CCC para rediseñarla en función del plan de desarrollo del ADR de Cayambe. RM es una emisora con frecuencia en AM en los 1560 Kc.[55] de frecuencia y 2,5 KVA de potencia con la que sus ondas cubren los cantones Cayambe y Pedro Moncayo, territorio del ADR de Cayambe.

En 1989 se consigue el aval de CAMECO[56] para la financiación de Misereor[57] con la finalidad de renovar equipos del estudio en Tabacundo, abrir un nuevo estudio de transmisión en Cayambe, en las oficinas de la CCC, y cambiar el transmisor. El monto financiado estaba en torno a los 75.000 dólares. En Agosto de 1990 se reinicia la transmisión desde Cayambe bajo la dirección de la CCC.

RM pasa de una radio de corte religioso a una de identidad comunitaria e identificada como animadora del desarrollo local, sin por esto descartar su visión evangelizadora y misionera. Incrementa las horas diarias de transmisión desde 5 horas diarias hasta 10 horas ininterrumpidas. En los primeros años se ocupa el estudio durante las horas de no transmisión para la producción de programas, grabación de cuñas, spots, radiodramas, entrevistas, etc. En 1990 RM reaparece en el dial con el slogan de: **Una semilla de esperanza**.

[55] Kilociclo: Unidad de frecuencia equivalente a mil ciclos u oscilaciones por segundo.
[56] CAMECO Catholic Media Council. Centro de información en sistemas de medios de comunicación en Africa, Asia, América Latina y Europa Central y del Este. Obtenido de: www.cameco.org
[57] Misereor es la Obra episcopal de la Iglesia católica alemana para la cooperación al desarrollo. Obtenido de: www.misereor.org/

RM tiene una imagen en la población de las comunidades que la identifica como **gran animadora de actividades en beneficio de la población local**; su interés evangelizador orienta su programación en kichwa y castellano.

La cooperación de Radio Nederland, a través de CIESPAL, fue decisiva para formular la teoría sobre la identidad de una radio para el desarrollo. RM, como otras emisoras católicas ve en la orientación popular el camino para estar presente en las aspiraciones de desarrollo de sus radioescuchas.

En este contexto histórico la Coordinadora de Radios Populares del Ecuador (CORAPE)[58] desarrolla herramientas y metodologías para lograr la participación de la población. Con estos apoyos RM se convierte en una **emisora que integra el discurso formativo con la acción** como producto social consensuado y gestado desde la población que informa. Este modo de hacer comunicación define a **Radio Mensaje como una institución de comunicación alternativa y participativa** que pretende aportar con su programación al desarrollo integral y cultural de la población de los Cantones Cayambe y Pedro Moncayo, programación que cubre las necesidades comunicacionales de la zona, rescatando y recreando los valores culturales incentivando y facilitando la intercomunicación desde y hacia las comunidades indígenas y campesinas.

RM es una emisora religiosa y comunitaria, gestora de cambio social a través de la participación.

> Radio Mensaje logró una personalidad propia y definida, libre de presiones ideológicas y religiosas, sin vínculos con partidos políticos ni compromisos con el Movimiento Indígena. Esto permitió ser muy libres ante el Estado, ante la sociedad civil y ante los mismos indígenas y sus organizaciones (Van den Elzen y Campoverde, 1996, p. 12).

El punto de partida de la identidad de Radio Mensaje está en su programación diferente, balanceada, variada, coherente, desmitificadora y familiar, que es fiel reflejo de la vida de las comunidades de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo.

> Todo este proceso de apropiación de los diferentes programas por parte de las comunidades no habría tenido los resultados obtenidos sin el apoyo de un medio de comunicación nacido al interior de la Comunidad Salesiana y que responde a los intereses y necesidades de la gente con la que trabajamos. El aviso, el comunicado, la convocatoria, pero sobre todo el saludo a través de la radio a quienes pagan puntualmente sus cuotas ha sido uno de los aspectos más apreciados por la población beneficiaria, que han visto en Radio Mensaje un nexo a la distancia, que respeta su identidad cultural y está abierto a recibir y transmitir sus inquietudes. (J. Campoverde, comunicación personal, 26 de mayo de 2015).

[58] Coordinadora de Radios Populares del Ecuador (CORAPE) Es una red de radios populares ecuatoriana cuyo objetivo es fortalecer la identidad y propuesta comunicacional de sus asociadas.

> Al inicio la radio fue el principal medio de comunicación entre la Casa Campesina y las comunidades y fue un aporte fundamental en implementar toda la propuesta de desarrollo que la institución tenía considerado trabajar en el territorio. (Ch. Cachipuendo, comunicación personal, 11 de junio de 2015)

La evolución de la comunicación en la planificación del proyecto de desarrollo del *ADR Cayambe* pasa de ser entendida y ejecutada por RM como un componente del proyecto integral a constituirse en el **proyecto total aglutinante y coordinador de las acciones de desarrollo** y definirse como Proyecto de Comunicación para el Desarrollo (PCD), como se explica más adelante.

3.1.3. Instituciones colaboradoras

La cooperación entre Ayuda en Acción[59] y la Casa Campesina Cayambe posibilita la propuesta de desarrollo local en los cantones Cayambe y Pedro Moncayo; la cooperación nace en marzo de 1986, cuando directivos de Ayuda en Acción España e Inglaterra visitan la Casa Campesina Cayambe, conocen sus objetivos y planes de trabajo y deciden apoyarlos. Los criterios comunes en torno al desarrollo y la coincidencia de planteamientos y metodología crean una identidad institucional en la que la CCC asume el liderazgo en la propuesta de desarrollo y su sustentación, y Ayuda en Acción ofrece su capacidad financiera. La cooperación de estas dos instituciones se prolongó desde 1986 al 2012.

Este largo período de cooperación interinstitucional ha sido posible debido a que las políticas, lineamientos y objetivos de Ayuda en Acción y la CCC se han identificado con las demandas de la población y su protagonismo en el desarrollo endógeno. Fruto de esta cooperación y metodología participativa es el modelo de desarrollo fundamentado en la **capacidad de la comunicación social para crear conocimiento colectivo y movilizar a la población para actuar en el cambio de su realidad**.

El modelo de planificación desde las necesidades sentidas por la población de las comunidades, no solo acerca el proyecto a los interesados sino que facilita la cooperación financiera puntual. En el Archivo de la CCC reposan proyectos comunitarios de obras de infraestructura y sus informes correspondientes a las agencias financiadoras e instituciones de cooperación para el desarrollo, entre ellas: FODERUMA, Banco Interamericano de Desarrollo, Esquel, La Caixa, El Gobierno de Castilla La Mancha, La Secretaria de Estado para la Cooperación Internacional y para Iberoamérica (Ministerio de Asuntos Exteriores de España), USAID-AID, Conferencia Episcopal Italiana, Secours Catholique France, MISEREOR, ADVENIAT, Broederlijk Delen, Gobierno de Navarra, Junta de Andalucía, Municipio de Murcia, Municipio de Madrid.

[59] Ayuda en Acción (AeA). Sede en Madrid – España. Organización no gubernamental para el desarrollo cuyo objetivo principal es mejorar las condiciones de vida de niños, familias y comunidades en los países con menor desarrollo.

3.1.4. Conexión institucional en el proceso de formulación y ejecución del PCD

El primer documento de planificación elaborado por el Equipo de la CCC data del 1988 y se denomina Plan Estratégico Trianual, en él se evidencia la participación de las comunidades y el camino recorrido en los 20 primeros meses de funcionamiento; también está presente el peso de las secuelas del sismo del 5 de marzo 1987. La estructuración del Plan marca la impostación del desarrollo como intervención integral y territorial que vertebra proyectos comunitarios de corto impacto con programas de largo aliento y cobertura total del ADR de Cayambe.

En el documento al que se hace mención se incorpora la comunicación como un componente del Plan y se plantea la recuperación de RM para ponerla al aire como emisora regional para el desarrollo (Cabezas y Rosario, 1980). La renovación de RM se planifica como un proyecto transversal del componente comunicación que en el Plan de 1988 se recoge como inversión en infraestructura y equipos.

En 1990 RM sale al aire como un proyecto de la CCC haciendo comunicación para el desarrollo como se ha descrito en el capítulo I y cuya práctica era conocida por el Equipo directivo de la CCC. Esta autonomía de gestión de RM crea necesidades institucionales y administrativas que hacen de la CCC y RM dos instituciones gerenciadas por un mismo director pero con equipos operativos autónomos.

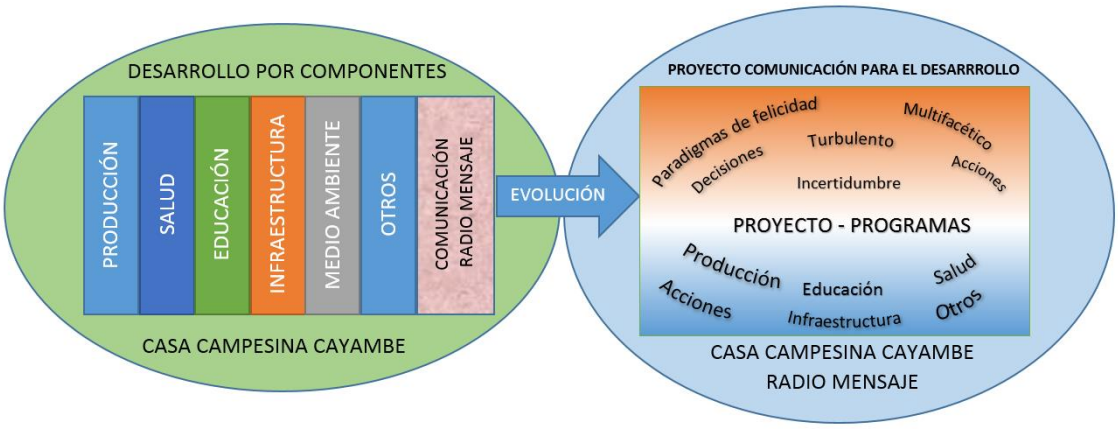
El modelo conocimiento/acción, como se ha descrito en el capítulo III, evidencia la lógica del conocimiento experimental como un todo resultante de la integración de procesos diversos: el de la acción y el de la reflexión. En el siguiente Plan Estratégico Trianual del ADR de Cayambe de 1992, **la acción se identifica con el proyecto comunitario y el conocimiento colectivo se crea con la reflexión de los programas de comunicación**. La reflexión tiene como base argumental la noticia socializada y referenciada con el conocimiento ancestral de la población y el conocimiento científico de los técnicos de la CCC; de esta manera el PCD del ADR de Cayambe que se ejecuta desde RM aporta con los elementos para que la población adquiera conocimientos que impulsan el cambio y la adquisición de competencias para emprenderlo y planificar nuevas acciones.

El PCD no es producto de un análisis organizacional que fusiona la CCC y RM en una institución sino el resultado, no planificado, de la aplicación de un modelo de cambio que integra conocimiento/acción, modelo que indirectamente unifica los equipos de trabajo de los técnicos de la CCC y los operadores de RM para formar un solo equipo que se autoidentifica como **comunicadores de desarrollo**. La conexión de la CCC y RM produce una nueva realidad denominada **PCD que integra acciones de desarrollo y comunicación**.

A partir de 1996, en los documentos de planes operativos e informes anuales de la CCC ya no aparece la comunicación como un componente más del proyecto del ADR de Cayambe, sino que **la comunicación es la dimensión desde donde se articulan las actividades** y se moviliza la población para asumir responsabilidades que aseguren el cambio y la mejora de sus condiciones de vida. La evolución del modelo radiofónico que integra conocimiento/acción

muestra, en la planificación institucional, la conexión CCC y RM como el PCD. La figura V-2 grafica el cambio en la planificación del proyecto integral del ADR de Cayambe: de una concepción clásica de resultados por componentes se pasa a una **planificación contextual y progresiva** que incorpora los problemas de la población y su capacidad e iniciativa para resolverlos y cambiar la realidad negativa del territorio en propuesta de desarrollo endógeno.

Figura V-2: De la comunicación componente del desarrollo al PCD



Fuente: Elaboración propia.

3.2. Etapas en la evolución del PCD

En el capítulo III se presentado la planificación como un ejercicio con una clara intencionalidad de cambiar la realidad desde abajo, con la participación directa de la población afectada y el involucramiento de los técnicos de desarrollo para conocer la realidad desde la ubicación social del que aprende de y con la población.

Autores como John Friedmann (1991) abordan el tema de la planificación desde la multifacética y diversa creatividad de la población, desde abajo, desde los hechos. La **planificación deja de ser un fin normativo para ser herramienta de desarrollo que incorpora posibilidades** y contribuye al enriquecimiento espiritual y social de la sociedad (Kliksberg, 1999).

La experiencia de la CCC está direccionada por un estilo de planificación que responde a los conceptos expuestos en el capítulo III. Los planes operativos anuales de la CCC son los resultados de respuestas a situaciones de la realidad pero respuestas no totalmente definidas, sino abiertas a la complejidad e incertidumbre que produce la incidencia de los cambios en la voluntad de los pobladores, es la población la que define el qué y el cómo. **Cambiar la realidad es cambiar la percepción de la misma** y la comunicación se presenta como la herramienta adecuada para conocer la realidad del entorno; **conocer la realidad abre la puerta a la acción posible para transformarla**; así la intervención debe integrar el conocimiento de la realidad con las acciones sobre esa misma realidad.

Los documentos programáticos de la CCC muestran cambios estratégicos para responder a las demandas de las comunidades y las posibilidades de atenderlas. La ausencia de la comunicación social en los primeros años de intervención en el ADR de Cayambe y el protagonismo que adquiere RM con el pasar de los años, permite identificar etapas, pero al mismo tiempo una continuidad que va construyendo progresivamente un modelo de proyecto de desarrollo al que se denomina Proyecto de Comunicación para el Desarrollo del ADR de Cayambe. A partir de la acumulación de la práctica, se incorporan nuevos componentes de desarrollo que crecen con los anteriores en múltiples procesos de interrelación que superan la planificación concertada y crean un nuevo espacio de aprendizaje. Con el crecimiento temático del PCD crece el conocimiento de la población y con él aumentan las intervenciones sobre las causas de la situación a cambiar.

En este numeral se muestran las características que identifican este proceso.

3.2.1. Vertebración de proyectos comunitarios: Primera Etapa 1986-1990

Los proyectos con que inicia la acción de la CCC en el ADR de Cayambe responden a demandas de las comunidades indígenas; es la población la que define la acción, y los técnicos de la CCC quienes planifican la ejecución de la iniciativa de la comunidad con su participación. La práctica del aprendizaje social, como se ha descrito, logra que las comunidades aporten conocimientos para vertebrar diversos proyectos y dar coherencia a acciones de desarrollo en varios ámbitos y comunidades; la participación de la población pone elementos para que no queden proyectos sueltos y se logre, con el aporte de los técnicos de la CCC, vertebrar todos los proyectos comunitarios en una planificación territorial del ADR de Cayambe. En el camino recorrido desde abajo, desde la acción puntual, hacia la planificación de los cambios necesarios para una mejor vida en ADR de Cayambe la población toma conciencia de ser **capital social y cultura**l que define el proyecto de desarrollo con sus "actitudes de cooperación, valores, tradiciones, visiones de la realidad, que son su identidad misma" (Kliksberg, 1999, p. 20). La conexión de actividades y las reflexiones motivadas se convierten en pilares del d**esarrollo de los recursos humanos con la dinámica del conocimiento/acción**

Se mencionan los proyectos comunitarios que más se repiten en los diferentes Planes Operativos Anuales de la CCC y que corresponden a los años de la intervención entre el 1986 y 1990 y que se refleja cuantitativamente en la Tabla V-16:

- La implementación de programas de microcréditos como parte integrante fundamental del desarrollo. Llegaron a funcionar simultáneamente 14 programas definidos por el origen del capital y destino del mismo.
- El énfasis en la necesidad de trabajar simultáneamente en la conservación de los páramos andinos y de las vertientes de agua a través de: programas de (re) forestación.
- Apoyo para que las comunidades indígenas pudieran comprar tierras pertenecientes a haciendas con la finalidad que no laboren los páramos.

- El mejoramiento de la actividad agropecuaria, fomentando especialmente la producción lechera con renovación de pastos e infraestructura de riego.
- La necesidad de promover la educación a todo nivel, a través de la constitución de los Centros Infantiles Campesinos (CIC) y de centros de formación artesanal para jóvenes y de apoyo a la educación formal en los niveles primario, medio y superior.
- El apoyo y la promoción de la organización comunitaria. En la primera etapa se ejecutaron 24 proyectos comunitarios.
- El desarrollo de pequeñas microempresas de lácteos y otras artesanales. Del 1986 al 1990 se creó 1 quesería rural.
- Dotación de infraestructura comunitaria vial y de servicios de agua potable y alcantarillado.
- Organización, promoción y financiación de planes de vivienda.
- Atención a la salud especialmente materno-infantil bajo la modalidad de *salud comunitaria* con la mejorar de los hábitos ancestrales de salud, y la construcción de centros de salud para la prestación de la atención bajo los criterios de la medicina occidental.

  (Fuente: Archivo de la Fundación Casa Campesina Cayambe).

Los valores culturales de la comunidad indígena definen el comportamiento cívico y el grado de asociacionismo necesarios para mantener la cohesión social y unidad del proyecto, como señala al respecto Stiglítz (Octubre, 1998), citado por Kliksberg, (1999). “preservar los valores culturales tiene gran importancia para el desarrollo, por cuanto sirven como una fuerza cohesiva en una época en que muchas otras se están debilitando” (p. 26). Es en este ámbito de la organización comunitaria donde se producen los consensos, de los que se habló en el capítulo II, y que son base para la planificación integrada del territorio.

La vertebración de proyectos comunitarios y de grupo **debe ser percibida por la población** como un proceso de desarrollo territorial y eliminar la imagen de inmediatismos y oportunismo que suelen tener las acciones puntuales de desarrollo, especialmente si son de infraestructura y no implican cambios de comportamiento en la población. Se han creado las condiciones adecuadas para que los valores culturales actúen en la colectividad y los beneficios de grupo o sector adquieran valor para toda la población del territorio. Es más se producen expectativas positivas pues se tiene la confianza de que el proceso de desarrollo sigue adelante y que los que no han sido atendidos este año serán considerados en los siguientes.

Como se expuso en el capítulo IV, la planificación, así practicada, adquiere una doble dinámica, una global que abarca a todo el territorio y marca el modelo de desarrollo como proceso de cambio y otra que responde a aspectos puntuales de necesidades comunitarias, lo que se ha denominado proyecto de ingeniería, que tiene un principio y un fin planificado y evaluable y que se ejecuta en un corto plazo.

La estrategia inicial de la CCC sufre un quiebre radical y se hace un tránsito hacia una cobertura amplia, en razón de que el 5 de marzo de 1987 buena parte de la zona de Cayambe,

particularmente la rural, es afectada fuertemente por un terremoto (Minard, 1991). La magnitud del desastre y las demandas planteadas por la población afectada, obligan a la CCC, a ampliar rápidamente el área de intervención.
El involucramiento de la CCC en la solución de los problemas consecuentes del sismo, marca el inicio de su consolidación en la zona de intervención. Tal consolidación, debe ser entendida en una doble dimensión; por un lado, marca el inicio de una metodología de intervención que plantea el **no sustituir las obligaciones y capacidades de la comunidad ni de los recursos existentes en la zona**; y por otro la **participación de la población en la toma de decisiones**. La acción institucional para remediar las emergencias se apoya en las estructuras comunales y en los mecanismos de complementariedad, solidaridad y reciprocidad que caracterizan a tales estructuras y que desde entonces han sido sustento del qué hacer en las actividades de desarrollo (Jordán, 2001).

Este accionar en el territorio habla de un proceso de desarrollo asumido por la población que **aporta datos para construir conocimientos sobre su realidad**. Entre los estudios realizados sobre la CCC se encuentra el de Ferraro y Serrano (2012) que señala: "lo primero que esta confrontación de datos y experiencia arroja es que existe una coherencia entre los principios constitutivos de la Casa Campesina Cayambe, sus actividades de desarrollo y los resultados alcanzados" (p.102). Además la interrelación equipo técnico población del territorio como aprendizaje social logra crear el **aprendizaje apropiado para adaptar los tiempos y ritmos de la acción institucional a la dinámica de la comunidad andina**;

> […] esto es ir adecuando la propuesta de desarrollo a los ritmos y dinámicas de la población, para fines de ser coherentes con los postulados de participación real. Esto es preguntarse en qué medida la propuesta participa de la problemática de la población, antes que preocuparse de cómo la población participa de una propuesta preestablecida. (Jordán, 2000, p. 23)

La respuesta institucional a la demanda de las comunidades, en esta fase de la intervención, logra que la **acción de desarrollo dé contenido a ideas** que nacen del objetivo institucional de la CCC: el niño como centro del desarrollo y fuerza para el cambio. En 1986 se ponen en funcionamiento los cinco primeros Centro Infantil Campesino[60] (CIC). A partir del CIC nacen nuevas iniciativas de desarrollo. La valoración del proceso educativo desde la infancia se convierte en factor de desarrollo para dar respuesta a las necesidades inmediatas de salud, agua y nutrición.

Hasta 1990 las comunidades se movilizaban desde los CICs. La acción institucional define la **estrategia de atención al niño** como centro de interés para potenciar el desarrollo comunitario. Para ello, promueve la creación de los denominados Wawakunapac Wasi (Centro Infantil), los cuales empiezan a operar bajo la opción metodológica desarrollada por la UNICEF

[60] Propuesta de atención a niños y niñas menores de 6 años de las comunidades indígenas andina. La metodología fue desarrollada por UNICEF en comunidades bolivianas del Altiplano. En Ecuador el modelo fue difundido por FODERUMA. Tasiguano, E. (1990).

y aplicada en Ecuador por FODERUMA. La metodología tiene como eje conductor la participación de la comunidad y los valores de la cultura local. La CCC asumía que:

> […] a partir de la atención al niño, la acción de desarrollo iría progresivamente ampliando su cobertura, e iría convocando a otros grupos poblacionales hasta lograr la inclusión global de la comunidad en la tarea de desarrollo. Efectivamente, en esta fase se logra que la acción de desarrollo se irradie a las mujeres de la comunidad, las cuales inician actividades relacionadas con el mejoramiento de la salud y de la nutrición. Los grupos de madres, amplían luego el ámbito de sus actividades, y optan por acciones en el ámbito productivo, como consecuencia, se inicia la estructuración de grupos de mujeres bordadoras. (Jordán, 2000, p 17)

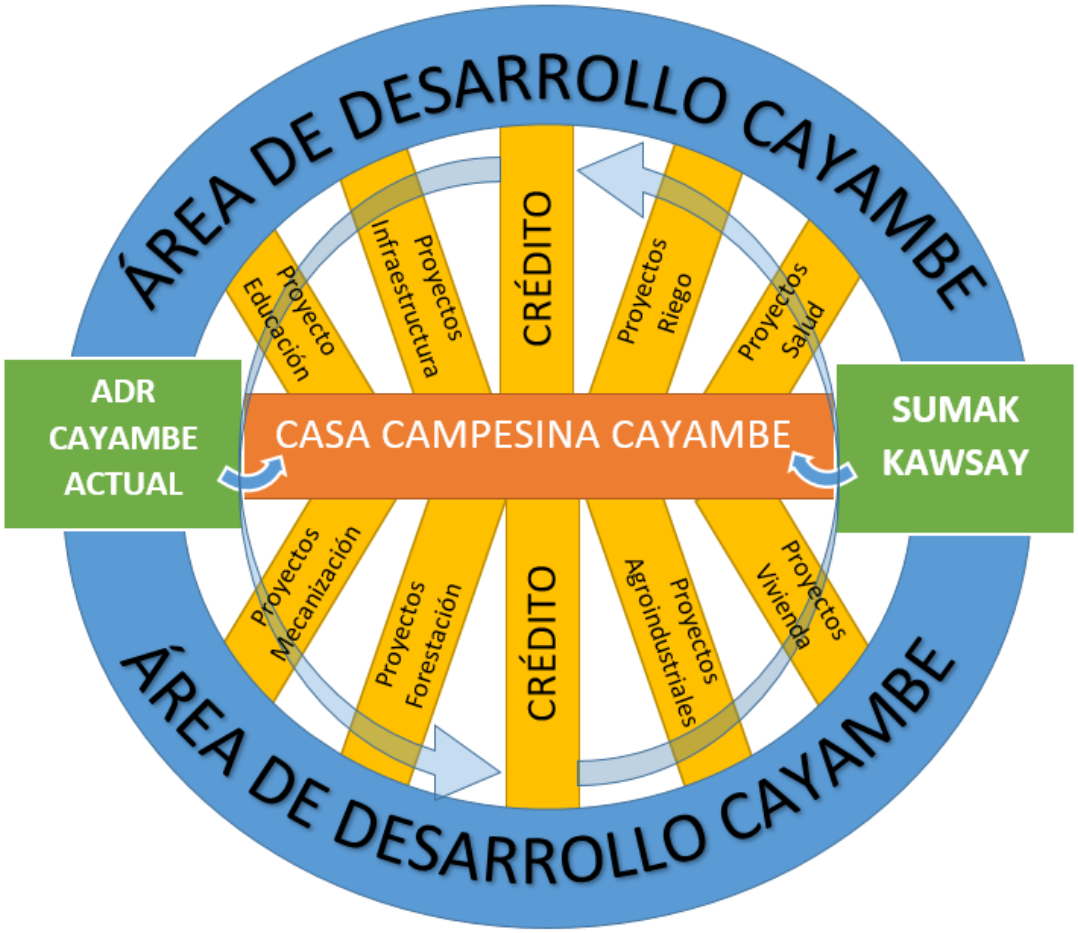
Después del terremoto el CIC es centro motivador de la reconstrucción, como lo expresa Dorys Vinueza del Equipo Técnico de la CCC:

> Luego del trabajo de reconstrucción, la intervención no queda ahí, para que la gente logre salir de todo lo que implicó el terremoto era necesario apoyar con recursos económicos a la gente de las comunidades para realizar actividades agropecuarias, enfocadas al mejoramiento de sus ingresos y sobre todo ayudar al mejoramiento de la calidad de vida de los niños, que desde un inicio fueron el centro de actuación y el objetivo primordial de la Casa Campesina, todos los proyectos desarrollados están enfocados en que los niños y niñas pudieran tener un mañana mejor y futuro prometedor. (D. Vinueza, comunicación personal, 03 de junio de 2015)

Con el trabajo de vertebrar en la planificación los proyectos de grupo o comunitarios, se puede decir lo que Kliksberg, (1999) dice hablando de la experiencia de Villa El Salvador de Lima:

> Se ha promovido la puesta en acción de fuerzas latentes en los grupos sociales, que pueden incidir considerablemente en su capacidad de generar soluciones, y de crear. En todas las experiencias se hizo entrar en juego la capacidad de buscar respuestas y ejecutarlas cooperativamente, se creó un clima de confianza entre los actores, se partió de sus culturas, se las respetó cabalmente, y se estimuló su desarrollo, y se fomentó un estilo de conducta cívica solidario y atento al bienestar general. (p, 39)

Figura V-3: Primera etapa



Fuente: Elaboración propia.

3.2.2. Coordinación de programas transversales con Radio Mensaje: Segunda Etapa 1990-1996

En esta etapa la estrategia de acciones de desarrollo es impulsada con la puesta en funcionamiento de RM a partir del 1990. Los contenidos del proyecto de desarrollo, y por lo tanto la programación de la radio, responde a **las acciones de desarrollo y la participación organizada de los grupos** sociales y comunitarios. La socialización de las acciones de desarrollo mediante la comunicación radiofónica crea una nueva dinámica de desarrollo, con la comunicación las comunidades beneficiadas con los proyectos puntuales se conviertan en fuerzas sociales para el desarrollo del territorio y modelo de autogestión y participación. Es una nueva realidad a la que se denomina Proyecto de Comunicación para el Desarrollo.

La participación radiofónica logra movilizar a la población del territorio hacia los objetivos del desarrollo pero no asegura la consecución de metas por lo que es indispensable planificar de manera que se optimice el potencial colectivo; se trata de dar **responsabilidad protagónica a la organización** de la comunidad (Veltemeyer, 2003), citado en la tesis de Sarya Mariana Luna Broda (2009). La participación activa de la población en el PCD del ADR de Cayambe logra ese

protagonismo que valora la cultura y apunta a un cambio de mentalidad, promoviendo la autogestión vía la organización comunitaria. Se profundiza el involucramiento de la población en la solución de los problemas, como dice Jordán (2000):

> El involucramiento […] debe ser entendido en una doble dimensión; por un lado, marca el inicio de implementación de una metodología de intervención que plantea el *no sustituir las obligaciones y capacidades de la comunidad ni de los recursos existentes en la zona;* y por otro, el volumen de la asistencia prestada y la eficiencia en la forma de canalización, alimentan entre la población beneficiaria un sentido de respeto y confianza hacia la institución. (p. 18)

Con la programación de RM la vertebración de proyectos crea un modelo de organización popular basado en la ejecución de actividades de desarrollo. Partiendo de delegados por proyectos comunitarios y/o de grupo se constituye una organización intercomunal que responde directamente a los intereses del desarrollo y se identifica como las bases sociales del PCD. En esta etapa la participación radiofónica está direccionada a **fortalecer las estructuras comunitarias** y lograr respeto y cumplimiento de los acuerdos comunitarios, el resultado es una instancia de organización popular, distinta a la organización indigenista y sindicalista tradicional, que asume el nombre de Comité Intercomunal de Desarrollo de la CCC para diferenciarse de las organizaciones federadas, y que tendrá un peso decisivo en el ADR de Cayambe. El efecto socio-cultural del PCD como facilitador del conocimiento de la realidad y promotor de la organización de las fuerzas locales para cambiar dicha realidad es descrito así por uno de sus actores:

> Hay un alto valor de la autoestima de ser indígena, de ser campesino, ya no hay esa vergüenza como había anteriormente, ahora hay una mayor concienciación de la importancia de donde vienen la gente, de donde son, de sus raíces, se mantienen los valores de solidaridad, de compañerismo por parte de estos dirigente jóvenes, se da importancia al cuidado de la naturaleza, pensando en la integralidad en el ecosistema donde interviene la parte urbana y rural con todas sus interacciones en la producción, en la conectividad, comunicación, transporte, etc., se está logrando tener un sentido de desarrollo integral no como quisiéramos pero al menos ya se está pensando en un sistema integrado para alcanzar el desarrollo, se está buscando el buen vivir por parte de las comunidades. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de junio de 2015)

La planificación que integra proyectos es comunicada a la población por RM y motiva la **gestión compartida** con la organización del Comité Intercomunal de Desarrollo; RM crea condiciones de análisis intercomunales, intercambio de experiencias y fundamentalmente identificación de necesidades comunes y soluciones compartidas; se descubren sinergias y oportunidades para saltar de proyectos con gestión comunitaria a programas con gestión del Comité Intercomunal de Desarrollo.

Pero la comunicación y difusión de los proyectos de cada comunidad facilita el consenso y participación para la planificación abierta e integradora y lleva a unificar en programas por tipo de servicio los proyectos comunitarios con objetivos iguales. En este nuevo escenario de la

opinión pública que crea la comunicación se favorece la gestión por tipo de programa, se diluye el protagonismo del Comité Intercomunal de Desarrollo y se favorece la constitución de nuevos comités intercomunales para cada programa. De este modo el PCD reconstruye en su planificación el proyecto integral gestionado por componentes de desarrollo como muestra la tabla V-15:

Tabla V-15: Comités Intercomunales actores en la gestión y evolución del PCD de 1990 a 1996

COMITE	PROGRAMA	COMPONENTE	COMUNIDADES	PROYECTOS EJ.
C.I. Cayambe	Microcrédito	Producción	35	35
C.I. Padres de FF	Centros Infantiles	Educación	20	20
C.I. Delegadas de Salud y Comadronas	Atención Primaria de Salud – Clínica Maternidad Mitad del Mundo	Salud	20	24
C.I. Juntas de Agua	Sistemas comunales de agua segura	Saneamiento ambiental	24	6
C.I. de Regantes	Manejo del agua	Recursos Naturales	14	14

Fuente: Elaboración propia con datos del Archivo de la CCC.

La evolución del PCD está vinculada a la participación de los comités en la programación de RM. Más adelante se exponen los programas radiofónicos de RM que direccionan los programas de desarrollo del ADR de Cayambe.

La comunicación ha creado las condiciones para integrar los diversos proyectos comunitarios en programas para todo el territorio, cuya gestión ha requerido la organización intercomunal. Esta evolución de la planificación de lo comunitario a lo territorial, de la respuesta puntual comunitaria a la planificación programática es protagonizada por la población desde la organización popular.

FODERUMA[61] considera a la organización comunitaria como la condición indispensable para el desarrollo rural en las comunidades andinas. La CCC asume esta metodología de tener como interlocutor a la organización y considerar portadores de opinión a los dirigentes comunitarios e intercomunales. **El proyecto se construye con esta política, privilegiando la presencia de los dirigentes** en los programas de la emisora y promocionando todo evento de la organización.
El PCD actúa con la participación de los comités intercomunales.

> Los dirigentes de las comunidades han sido pieza fundamental para la buena marcha de estos emprendimientos. Esto gracias a RM que ha impulsado la cultura de dar a los

[61] En la normativa de 1981 del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) del Banco Central del Ecuador constaba la obligación de dar crédito únicamente a las organizaciones, pudiendo estas distribuirlo bajo su responsabilidad a las familias de la organización. Todos los pagarés que constan en el Banco Central están a nombre de organizaciones populares de hecho y de derecho.

> pobres lo bueno y mejor, ha logrado que en los dirigentes se fomente la creatividad y sean ellos los emprendedores de nuevos proyectos que nacen de ellos. El poder innovar y fijarse retos que a la larga se pueden cumplir con el compromiso y trabajo organizado al que las comunidades apuntan. (E. Montero, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

Esta política fortaleció la comunidad local y consolidó la organización popular. Para el año 2000 en todas las comunidades funciona normalmente el Cabildo y se renuevan periódicamente las directivas; crecieron las organizaciones específicas de mujeres, jóvenes, clubes deportivos, padres de familia de las escuelas y de los centros infantiles. Pero fueron las organizaciones intercomunitarias donde más notorio fue el trabajo de Radio Mensaje; las denominadas organizaciones de segundo grado tomaron fuerza y lograron ser protagonistas en la vida socio política del cantón Cayambe.

El Comité Intercomunal de Crédito, Comité Central de los CICs, y la Organización de Delegadas Comunitarias de Salud actúan consolidando los procesos de las actividades de desarrollo que como el crédito y los servicios de salud y educación son utilizados por la población del territorio. Junto a estas organizaciones, vinculadas al PCD, también crecieron y se fortalecieron las organizaciones de carácter clasista y político: Unión de Organizaciones Populares de Ayora y Cayambe (UNOPAC), Unión de Comunidades de Pedro Moncayo (OCUPEM), la Corporación de Organizaciones Indígenas del Noroccidente de Olmedo y Ayora (COINOA); todas ellas afiliadas a la CONAIE.

En el período 1990-1996 se registra un fuerte crecimiento de la presencia del proyecto en el ADR de Cayambe y la consolidación de la organización popular. En consecuencia, el impacto de la comunicación es evidente y el PCD se identifica con programas funcionando en la mayoría de comunidades del territorio:

- La puesta en funcionamiento de una radio popular comunitaria como apoyo a todos los otros componentes de desarrollo y cuya experiencia fue la base para la conceptualización del proyecto de comunicación para el desarrollo.
- Los CICs, han desarrollado una propuesta que se articula con el Modelo Intercultural Bilingüe, debido a que sus contenidos se fundamentan en la pedagogía cultural y priorizan la participación del colectivo social en los procesos de gestión educativa.
- Desde los CICs se crea el Centro Don Bosco que articula la Educación General Básica con el Bachillerato y con la oferta académica de la Universidad Politécnica Salesiana en las carreras de Ingeniería Agropecuaria y Educación Intercultural Bilingüe, que se adaptan a las necesidades y realidad local de la población del ADR de Cayambe.
- La demanda, como futuro del niño, de una propuesta educativa y de formación para el trabajo se concreta, en los años siguientes, en el Centro de Capacitación Ocupacional Tainate Huasi en las ramas de carpintería, cerrajería, mecánica automotriz y electricidad.

- La oficialización de los CICS se da al lograr las comunidades que sus centros infantiles sean asumidos por los Gobiernos Autónomos Descentralizados y financiados con recursos públicos.
- La exigencia de las comunidades ante el Instituto Ecuatoriano de Obras Sanitarias y Gobiernos Locales para dotar de agua segura a las comunidades.
- La creación de la Red Local de Salud para atender a la CICs y las escuelas de las comunidades.
- La presión ejercida ante AeA y la CCC para la incorporación de la unidad móvil de salud para el servicio de la Red Local de Salud.
- Valoración por parte de las comunidades campesinas del trabajo que desarrollan las parteras y promotoras de salud como base de las acciones de la Red Local de Salud. Rescate de prácticas para revalorizar y recrear la medicina tradicional y difundir el enfoque de interculturalidad de la salud.
- La formación de promotoras y promotores comunitarios de salud permite trabajar con el Ministerio Salud en diferentes programas.
- Consecución de un crédito con el BID para capitalizar el Fondo.
- Ser miembro fundador de la Red Financiera Rural de Ecuador.
- Los proyecto de riego con la Corporación Andina de Fomento y la Repsol.
- La presentación de la metodología de crédito de la CCC en el Congreso Centroamericano de Microcrédito organizado por el IICA.

  (Fuente: Archivo de la Fundación Casa Campesina Cayambe).

Figura V-4: Segunda Etapa

Fuente: Elaboración propia.

3.2.3. El conocimiento/acción hilo conductor en el proceso evolutivo de la planificación del PCD: Tercera Etapa 1996-2011

El PCD tiene como eje conductor **la relación entre la noticia positiva de cambio y la reflexión que produce el conocimiento** ancestral y científico de los comunicadores del desarrollo. Como ya se ha dicho más arriba esta integración del conocimiento/acción a través de la programación radiofónica de RM incide en la opinión de la población y aporta conocimientos para afrontar nuevas acciones y buscar soluciones a nuevos problemas. Este feedback del mensaje radiofónico está asegurado en la participación de los comités y en su representatividad del sentir de la población.

Si el hilo conductor del modelo de desarrollo del PCD es el conocimiento/acción para que la población adquiera competencias para el cambio y el mejoramiento de su calidad de vida, es la **participación organizada el ámbito que asegura su eficiencia**. Para Kliksberg (1999) es la movilización de estas formas de capital social, como **elementos intangibles**, no captados por

los abordajes tradicionales de planificación los "que pueden incidir considerablemente en su capacidad de generar soluciones, y de crear". (p. 39). El modelo de construir conocimientos colectivos del PCD pone en juego la capacidad de la población para buscar respuestas y ejecutarlas comunitariamente, crea un clima de confianza entre los actores del desarrollo, población-dirigentes-técnicos, favoreciendo el aprendizaje social, y fomenta un estilo de conducta cívica solidario y atento al bienestar, que el WWP señala como componentes del aprendizaje social (Cazorla, et al., 2013).

El PCD crea el **conocimiento apropiado** para que la población de las comunidades del ADR de Cayambe aumente su capacidad de gestión y mejore su calidad de vida. La CCC sustenta su perspectiva de cambio en la bondad del modelo de desarrollo del PCD y en las potencialidades, tanto de los recursos naturales del territorio de Cayambe como en las cualidades de la población que lo habita.

Como ya se ha indicado los programas consolidados en la primera y segunda etapa constituyen componentes fijos en la construcción del PCD del ADR de Cayambe, pero nuevas actividades marcan prioridades e introducen **nuevos componentes que inciden en los anteriores, constituyendo la globalidad del desarrollo integral**.

El desarrollo comunitario deja de ser un tema profesional e institucional para ser la vida de la comunidad de cómo vivir mejor y hacer una comunidad donde los comuneros actúen con valores y ética. Esta expresión de **vida de la comunidad** se convierte en programas radiofónicos que incorporan los ejes comunicacionales de: educar, informar y distraer. La teoría de la comunicación da como hecho que la comunicación radiofónica la va definiendo el oyente, en la comunicación para el desarrollo esto es mucho más cierto por la dinámica que imprime la participación y el conocimiento colectivo que se va acumulando en el proceso de desarrollo local.

> La radio era parte integrante de todas las acciones que se desarrollaban en cualquiera de las áreas, en la mayor parte de programas los técnicos participaban directamente como una manera de acercamiento e información directa, por ejemplo el técnico de producción tenía su propio espacio dentro del cual informaba a la población sobre las actividades desarrolladas, convocaba, daba consejos y poco a poco se iban introduciendo nuevas prácticas que luego de ser escuchadas se llevaban a la práctica, lo mismo sucedía con la educación y salud a través de programaciones bilingües. (J. Campoverde, comunicación personal, 26 de mayo de 2015)

Por otro lado la intervención en una nueva área de desarrollo denominada Mitad del Mundo obliga a reducir drásticamente la presencia del personal del Equipo Técnico en el ADR de Cayambe. El PCD pasa a ser el centro de la relación institución–población, y la **comunicación adquiere la función de gestora del desarrollo** y centro de coordinación de acciones de desarrollo. El proceso del proyecto de desarrollo del ADR Cayambe cumple con los criterios básicos expuestos para el PCD como modelo adaptativo que integra conocimiento/acción. La presencia contextual y de incidencia política es más notoria en esta tercera etapa:

- *Consejo Cantonal de Salud*. Coordina y aporta para la elaboración e implementación del Plan Estratégico Cantonal de Salud.
- *Departamento de Salud Intercultural del Ministerio de Salud Pública*. Apoya el trabajo de las parteras tradicionales, y les otorga acreditación y certificación.
- *Área de Salud Nro. 12 del Ministerio de Salud Pública*. Coordinación para incrementar el acceso a servicios de salud.
- *Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe de Pichincha* DIPEIB-P. Apoya el mejoramiento de la calidad educativa a través de la consolidación del modelo de educación intercultural bilingüe.
- *Consejo Cantonal de la Niñez y la Adolescencia*. Elaboración y ejecución del Plan Estratégico Cantonal para la protección de los derechos de los niños/as y adolescentes.
- *Ministerio de Inclusión Económica y Social – Instituto Nacional del Niño y la Familia.* MIES-INFA. Convenios de cooperación interinstitucional para mantener y fortalecer la propuesta de atención integral (Centros Infantiles Comunitarios) a los niños y niñas menores a 5 años.

RM ha mantenido una programación que valida la práctica de hacer **desarrollo y comunicación como un todo**, como conceptualiza Luis Ramiro Beltrán (2005) y detalla Gumucio Dragon (2011). **Ese todo es percibido como el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo del ADR de Cayambe.**

Como dicen Niklas Luhmann, Eberhard Schorr y Karl Eberhard, citados por Jara (2013 C), RM crea conexiones, activa y posibilita los contactos entre productores y personas, genera otras comunicaciones permitiendo que toda la red social cambie, se regenere. RM comunica mediante la ocurrencia de innumerables formas de retroalimentación, posibilita y constituye en sí misma una realidad emergente. En RM se produce lo que Jack Welch, citado por Jara (2013 C), dice de la **comunicación como una actitud, un ambiente, un proceso constante e interactivo enfocado a crear consenso**. Esa forma de hacer comunicación en RM tiene un continuum comunicacional en su mensaje constituido por el eje comunicación/acción del PCD.

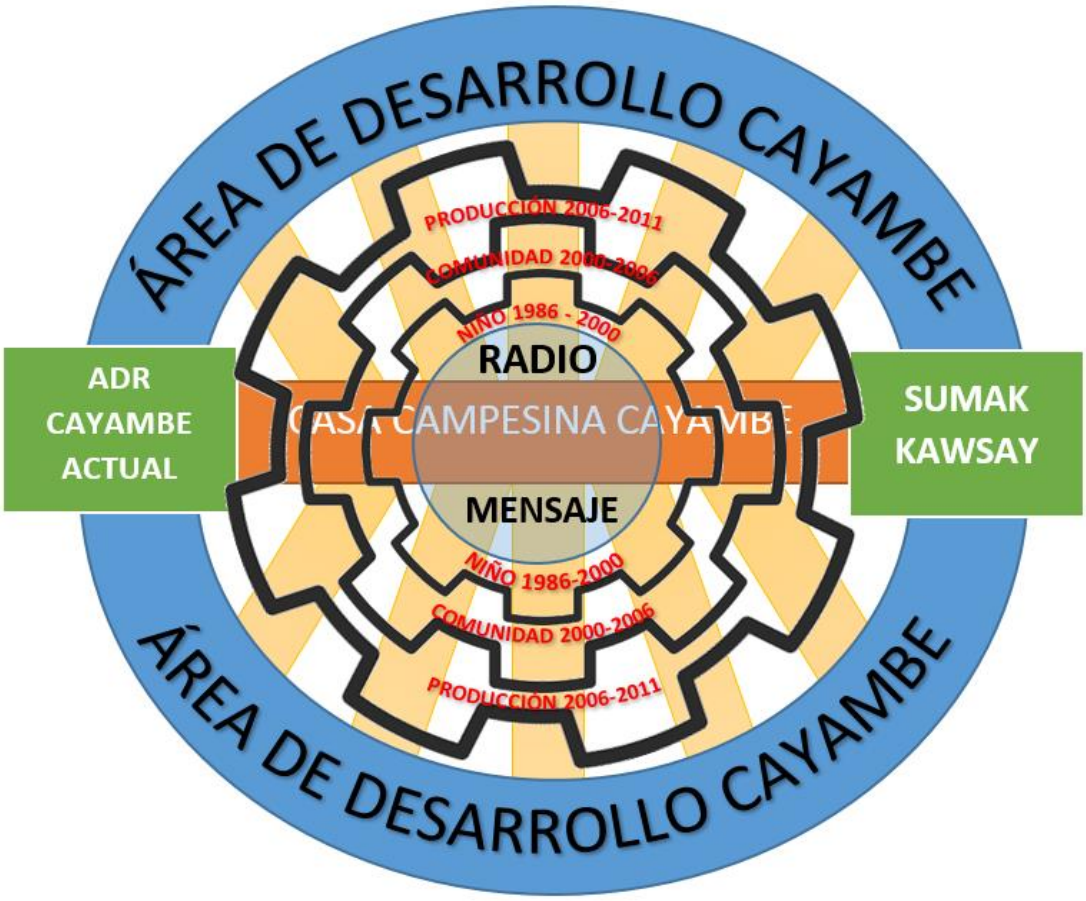
La **voz directa de los protagonistas** que se expresan en el lenguaje ordinario de la casa y del trabajo logra que el mensaje para el desarrollo se procese desde la acción, no sea un aprender por autoridad – la de la radio – sino un experimentar y verificar con capacidad de innovación. Son **los logros y novedades aprehendidos por la población los que fortalecen el cambio social**.

La permanente referencia a las acciones significativas de transformación que se dan en el territorio **producen conocimiento acumulado localmente** y apoyado por la innovación del conocimiento externo, es el **contenido del mensaje conocimiento/acción el que crea atracción e interés en la población**. RM construye condiciones positivas para que se produzcan procesos de conocimiento de lo que pasa en el territorio y de los cambios necesarios para lograr la calidad de vida a la que aspira la población.

> Uno de las principales propuestas de RM es ir compartiendo experiencias en donde a nivel de los técnicos es aplicar la parte teórica siempre escuchando el criterio de las comunidades porque ellos están ahí, viven el día a día, conocen su realidad. (Ch. Cachipuendo, comunicación personal, 11 de junio de 2015)

El PCD es ya un proceso de cambio en el ADR de Cayambe autogestionado por la organización popular de los Comités Intercomunales y coordinado por el Comité Intercomunal de Desarrollo del ADR de Cayambe, proceso que se fundamenta en el consenso colectivo fruto del conocimiento logrado desde la reflexión sobre las acciones ejecutadas. La comunicación de RM direcciona el proceso y socializa las propuestas planificadas con la participación de las organizaciones de los comités.

Figura V-5: Tercera Etapa



Fuente: Elaboración propia.

3.2.4. Datos del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo del ADR de Cayambe

Es factible reconstruir el proceso de desarrollo impulsado por la CCC, proceso al que se puede denominar educación no formal al estilo de la *Educación Liberadora* pero que parte, no de la situación social, sino de la acción para mejorar la calidad de vida, a esta forma de **conocer la realidad cambiándola** se le denomina: conocimiento/acción.

No tiene sentido hacer referencia a un proyecto original formulado, lo descrito más arriba apunta a otro modo de construir el proyecto desde la planificación participativa de abajo-arriba. No se trata aquí de evaluar el proyecto adaptativo del PCD del ADR de Cayambe, sino más bien de destacar la continuidad de resultados del proceso que establece distancias con la ortodoxia conceptual y secuencial de los proyectos clásicos. A diferencia de otros proyectos de desarrollo rural, los cuales para fines de relación con mecanismos de financiamiento, regularmente siguen un proceso lineal, esto es: identificación, formulación, negociación, aprobación, ejecución, monitoreo, evaluación exante y expost; el caso de Cayambe es particular: la intervención se gesta y desarrolla a manera de proceso que **conjuga la acción con la planificación**, elementos que van mutuamente retroalimentándose y en cuyo encuentro, no necesariamente se privilegia el testar los avances documentadamente.

> Esta particularidad, a la que se podría denominar **proyecto proceso**, ofrece alguna dificultad para un proceso evaluativo de carácter final, en tanto, no se dispone de una *línea de base* que permita bajo cualquier enfoque medir avances e identificar restricciones, bien se podría afirmar que esta particularidad del ADR de Cayambe, ha permitido grados de elasticidad en la acción que al fin han posibilitado, en buena parte de la actividad realizada por el ADR, un encuentro más certero y transparente entre las demandas poblacionales y la oferta institucional. (Jordán, 2000, p. 19)

La reconstrucción de la historia de la intervención corresponde al proceso seguido para proporcionar conocimientos y experiencias que apunten a mejorar la calidad de la acción futura. De la revisión documental y de las entrevistas con actores importantes de la ejecución, se infiere **que el objetivo global se va construyendo progresivamente** a partir de la acumulación de la práctica y los objetivos específicos, que orientan la acción de los diversos componentes del desarrollo socio-económico, se van depurando en relación con la evolución del objetivo global.

Es posible identificar, al interior del propósito, un conjunto de elementos claves: *a)* el desarrollo como conocimiento colectivo para afrontar la pobreza y sus causas *b)* se define a la acción institucional como un aporte para generar procesos, ello implica la renuncia a roles institucionales protagónicos, típicos de otro tipo de intervenciones; *c)* el objetivo subraya en la necesidad de lograr procesos sostenibles, lo que implica declarar la necesidad de participación organizada y creciente de la población; *d)* se subraya la necesidad de conseguir mejoras en la calidad de vida, en un marco de respeto a la identidad cultural y se apuesta a lograr mejoras en el incremento de los ingresos. Si se compara con el propósito inicial de la Sociedad Salesiana al orientar la acción de la CCC se observa que el modo de afrontar la pobreza va más allá de **acciones y programas sostenibles,** como se plantea en 1986 al inicio de la CCC, y pasa a **comportamientos de la población para el cambio** con desarrollo.

La tabla V-16 muestra el PCD como proceso sistémico que conexiona instituciones, vertebra proyectos puntuales, construye programas territoriales, une necesidades colectivas, y visibiliza acciones ejecutadas con resultados verificables.

La planificación flexible, abierta y sin límites marcados transparenta la voluntad del PCD para lograr un proceso dinámico que alcance a todo el territorio y a todas las iniciativas de la población.

Tabla V-16: Datos del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo del ADR de Cayambe

Algunos datos acumulados durante cada etapa en la construcción del PCD Seguimiento durante 25 años del proceso del PCD del ADR de Cayambe				
INDICADORES	POR ETAPA			TOTAL
Fechas de contabilización de resultados	**1990**	**1996**	**2011**	
Agentes locales de salud operando	12	24	32	32
Educadores locales de CICs - capacitados	10	20	15	45
Alumnos universitarios en Agropecuaria	0	0	140	140
Ingenieros graduados en Agropecuaria	0	0	34	34
Horas diarias de emisión radiofónica	0	5	10	-
Promedio diario de participaciones	0	12	20	-
N° programas radio – Cics y escuela	0	400	900	1.300
N° programas radio – Salud	0	200	525	725
N° programas radio – Crédito	0	400	1.050	1.450
N° programas radio – Producción	0	400	1.050	1.450
N° programas radio – Familia	0	600	900	1.500
N° programas radio – Organización	0	200	525	725
Organizaciones Intercomunales	2	4	3	9
Organizaciones de mujeres	1	4	7	12
Comité de Crédito (comunidades)	12	31	9	52
Atenciones médicas	No regist	15.756	35.700	-
Campañas de salud	4	8	23	35
Sistemas de agua potable	18	6	10	34
Viviendas construidas	356	157	50	563
Centros Infantiles construidos	10	7	5	22
Aulas escolares construidas	12	18	9	39
Total créditos concedidos	800	2.400	7.500	10.700
Casas Comunales	10	7	2	19
Km. de vía mejorados	4	12	20	36
Km. de calles empedradas	0	6	8	14
Comité de Crédito (comunidades)	12	31	9	52
Forestación linear. Plántulas	No regist	No regist	678.165	-
Reservorios	4	10	29	43
Has. subsolación – recuperación suelos	0	3	15	15
Total créditos concedidos	800	2.400	7.500	10.700
Hectáreas incorporadas al riego artificial	200	470	1.800	2.470
Producción vaca/día	4,5 l.	8 l.	14 l.	-
Queserías rurales operando	1	4	11	16
Innovaciones en la producción	2	5	7	14
Emprendimientos agroindustriales	0	3	5	8
Sistemas de riego por aspersión	4	10	45	59

Fuente: Archivo de la CCC. Elaboración de Jenny Campoverde.

4 EL PCD: UN MODELO PARA EL DESARROLLO RURAL ENDÓGENO

En el capítulo I se ha presentado la evolución de las relaciones entre comunicación y desarrollo. El informe de la FAO de 1987, al que se ha hecho mención, recoge lo primordial de esta evolución aportado por expertos de comunicación para el desarrollo que fueron consultados; América Latina presenta el mayor número de experiencias y las más consolidadas. La Asamblea Mundial de Unda[62] en Nairobi, en 1987, trabaja en torno al eje comunicación y desarrollo, Unda-Ecuador presenta en Nairobi su experiencia de Radio Latacunga y las Cabinas de Grabación (Herrán, 1987). El Proyecto de Comunicación para el Desarrollo que se dirige desde Radio Mensaje-Casa Campesina Cayambe es un paso más en un nuevo modelo de relación entre comunicación y desarrollo. El inicio de esta experiencia, a partir de 1986, coincide con el enfoque aportado por CIESPAL-Radio Nederland sobre comunicación popular y comunicación para el desarrollo.

Lo que se ha venido exponiendo sobre el modelo conocimiento/acción y su adaptación al proyecto de desarrollo de la CCC en el ADR de Cayambe es el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo que se aplica a través de la programación de RM.

En este numeral se hace referencia al PCD como resultado del largo proceso de aprendizaje para responder a la producción de **conocimiento social para el cambio** y la mejora de las condiciones de vida. El Equipo Técnico de la CCC elaboró durante estos años múltiples documentos metodológicos, programáticos y de diseño que fueron definiendo la aplicación del PCD para el ADR de Cayambe. A la distancia, los autores de la experiencia del PCD aportan con recuerdos y análisis que son referencia para abordar la conceptualización de las motivaciones que estuvieron al origen de la misma. Eje central del modelo es la metodología participativa construida desde la acción y la interculturalidad.

La investigación descubre en el PCD la novedad de un modelo para el desarrollo local, a continuación se exponen los componentes esenciales que lo constituyen.

4.1. Los conceptos base del PCD del ADR de Cayambe

El PCD del ADR de Cayambe se identifica con la visión que de desarrollo se ha expuesto en el capítulo I al describir el Desarrollo Humano; también fundamenta su propuesta de desarrollo en las bases conceptuales de la misión y visión del modelo de comunicación para el desarrollo que se han presentado en el capítulo IV. Sin embargo la forma de gestionar el proceso **conocimiento/acción/comunicación** que realiza el PCD del ADR de Cayambe tiene unas características que lo constituyen en modelo de proyecto que integra el conocimiento y la acción a través de la comunicación.

[62] Organización de Radio Televisión de la Iglesia Católica con representación oficial en el Estado Vaticano.

A continuación se explicitan los conceptos base reelaborados desde la práctica que sustenta el modo de actuar del PCD y le dan identidad.

4.1.1. Enfoque del desarrollo rural desde el PCD

Las acciones de desarrollo son motivo para que la población participe en análisis y planificación de las mismas, lográndose consensuar criterios llamados **criterios metodológicos**, que en el PCD son base del modelo para la construcción de conocimiento colectivo con la integración conocimiento/acción:

Integralidad como comprensión de la realidad, en donde la respuesta a un problema específico está incorporada a la situación que genera el problema, y a la incidencia que dicha respuesta tenga en los diferentes aspectos de la misma realidad. Admitiendo que lo integral con frecuencia supera la posibilidad institucional para afrontar su complejidad, sin embargo la CCC no descarta en su accionar ninguna de las carencias y potencialidades del ADR. La integralidad como metodología no es sólo una práctica desde el diagnóstico social, sino desde la concatenación de respuestas a problemas generados por una situación común: la pobreza estructural de la población.

Sustentabilidad como criterio metodológico que mira no sólo a la solución inmediata o efectivista, sino fundamentalmente a la continuidad de las actividades emprendidas. Para ello La CCC busca apoyar iniciativas que incorporan la conservación o reposición del recurso utilizado y las posibilidades de la población para gestionar su propia iniciativa.

Participación, implica el protagonismo del colectivo social en todas las etapas que requiere una acción: elaboración de la propuesta, programación de trabajo, ejecución de actividades, gestión de operación y evaluación de resultados. La CCC prefiere la participación orgánica de la población a través de las instancias directivas de cada comunidad. Apoya la incorporación participativa de grupos de interés para actividades vinculadas a la producción y mantiene un interés especial en fomentar la participación del colectivo de mujeres a través de grupos artesanales, de madres, y de atención a la salud. Como metodología la CCC no interviene en el ADR directamente a través de individuos, sino de instancias orgánicas, aunque éstas signifiquen diferentes niveles de organización de los beneficiarios.

Autogestión como decisión de los beneficiarios para continuar el proceso de desarrollo. La Casa Campesina genera metodologías para impulsar a la población en sus responsabilidades para asumir y ejercer la gestión en su desarrollo. Esto implica la transferencia de tecnología y la capacitación del personal local para asegurar la continuidad de los programas y su eficiencia. Para aquellos servicios sociales que caen bajo la responsabilidad del Estado, la autogestión de la comunidad define su capacidad para ser interlocutor válido ante las instituciones estatales.

Intervención por sectores de actividades, la CCC ha optado por una metodología de desarrollo integral que sectoriza las actividades para enfrentar la pobreza. Esta sectorización responde al análisis de causalidad de los problemas sentidos y descubiertos por la población beneficiaria.

Aun cuando el análisis diversifica los componentes como actividades independientes, en la práctica están interconectados, pues siendo los beneficiarios los mismos que participan en las distintas actividades, el resultado de una acción determinada influye sobre otra programada desde otro componente; es decir la interdependencia de los componentes se da en los aspectos socio-organizativos, metodológicos y para varios componentes en la secuencia de ejecución de acciones.

Respeto al tiempo campesino como norma para no atropellar procesos con la dinámica institucional.

Coordinación interinstitucional a través del protagonismo de las propias comunidades.

La acción de desarrollo no es fin por el que la comunidad se moviliza y participa, sino que es por el mismo desarrollo entendido como la adquisición de conocimientos que aporten a la población capacidades para cambiar las situaciones injustas y adquieran competencias para resolver los problemas de la producción, educación y salud de la comunidad.

Son las personas las que dan vida a los conceptos y en el PCD es su participación en el programa radiofónico que transmite su actuar con enfoque teórico. El WWP "proporciona este componente de aprendizaje social como un componente integrador, con el fin de asegurar que los procesos espaciales y el aprendizaje social entre los diferentes subsistemas, permitan aprender de los verdaderos agentes de cambio" (Cazorla et al., 2013, p. 150). Para el Equipo Técnico de la CCC este aprendizaje social queda expresado en las palabras de Jenny Campoverde y Charles Cachipuendo:

> Los aprendizajes se dan en el día a día, cada persona, cada comunidad nos exigía no solo aprender sino crear, las necesidades e inquietudes eran tan diversas que cada una requería de un trato especial. Siempre fuimos conscientes que más que dar recibíamos de la gente, sus experiencias, sus formas de hacer las cosas, donde realmente se ponía de manifiesto nuestra iniciativa era en el cómo combinar todo aquello que recibíamos con lo que teníamos que dar. El actuar con y para la gente nos ha hecho personas comprometidas, dispuestos a enfrentar cambios y a aprovechar cada oportunidad que se presenta para beneficio de la gente. (J. Campoverde, comunicación personal, 26 de mayo de 2015)

> Al momento que se va ejecutando, se va capacitando y se van generando habilidades propias en las comunidades: *Aprender haciendo* y *aprender participando* es también *aprender escuchando,* pero en una propuesta real, no como en otros programas que inventan o teorizan como con las famosas parcelas demostrativas.
> (Ch. Cachipuendo, comunicación personal, 11 de junio de 2015)

4.1.2. La participación en el proceso de desarrollo y evolución del PCD

La participación en un programa radiofónico está direccionada por la temática que presenta el programa pero también por los objetivos de la emisora; la emisora no es una tecnología que se utiliza para amplificar el pensamiento del individuo sino **un ágora para construir el pensamiento colectivo**, y en el caso de RM para construir el pensamiento colectivo del desarrollo posible y deseado. La participación de la población en los programas de RM logró un proceso de autorreflexión, de análisis de la realidad de las comunidades y de búsqueda de acciones nuevas para resolver problemas viejos. RM sigue el camino de la concientización, como lo describe Paulo Freire: sitúa a la comunidad en el punto de partida del proceso de la comunicación participativa y horizontal para estimular el paso a una mejora sustancial de la calidad de vida en todos los ámbitos, no solo el económico. RM se convierte en el agente capaz de descubrir y **articular el potencial participativo que reside en la comunidad** (Barranco y Sáenz, 2010).

El diseño participativo del PCD como se ejecuta en RM es resultado del consenso entre el Equipo de la CCC como facilitadores de campo, los especialistas de comunicación responsables de la operación y programación de RM y los dirigentes de las organizaciones que representan a la población en diferentes niveles: comunidad, grupos de madres, jóvenes, ganaderos, juntas de riego, agrupaciones artesanales, padres de familia de las escuelas, catequistas, parteras, etc. La participación debe responder prioritariamente a intereses colectivos y alinearse a los intereses de la comunidad.

La estrategia de comunicación es diseñada para lograr los objetivos de PCD, y la participación está definida por la relevancia de estos objetivos y "el perfil de las características de los grupos interactivos, las fuentes de información". (Mefalopulos, y Kamlongera, 2008, p. 17)

La participación en el PCD del ADR de Cayambe no es únicamente acceso de la persona para ser sujeto activo de información, o como se denomina en las radios populares *programa de micrófono abierto.* El PCD marca la direccionalidad acorde al enfoque de desarrollo y a la evaluación proceso de conocimiento/acción es constantemente evaluado por sus efectos en el territorio.

> Las comunidades tienen un sistema social complejo que vincula diversas unidades, y un cambio en una de estas unidades puede tener como resultado consecuencias no previstas e indeseadas para otras unidades. Por ello es crucial que antes del diseño de una estrategia y de su implementación, se realice un esfuerzo especial con la comunidad con el fin de poder pronosticar las posibles implicaciones tanto negativas como positivas. Cualquier estrategia que tenga la intención de provocar un cambio en la comunidad debe ser discutida, entendida y aprobada por la comunidad, porque es la gente a quienes va afectar el cambio quien debe tomar las decisiones sobre qué y cómo cambiar. (Mefalopulos, y Kamlongera, 2008, p. 17)

Con un diseño de participación en función de la **representatividad de los intereses de la población**, el PCD asegura la implementación de una estrategia de comunicación exitosa para cambiar el estado de conciencia, el nivel de conocimiento, las actitudes, las prácticas e inclusive la percepción de la gente sobre la situación y su capacidad para transformar la realidad. La participación activa de PCD respeta los valores culturales de la comunidad y apunta a un cambio de mentalidad, promoviendo la autogestión vía la organización comunitaria. PCD asume la **metodología de tener como interlocutor a la organización** a través de sus dirigentes comunitarios e intercomunales.

La participación así diseñada hace que **el PCD sea familiar y espontaneo** en la voz de los protagonistas, configura programas en donde la población indígena no solamente encuentra expresada su vida y cultura en su propia lengua y por gente de su comunidad, sino que forma parte de esta *asamblea radial* que se organiza en torno a sus intereses. El PCD se abre a la **potenciación de las relaciones familiares y solución de problemas personales**: saludos, pérdidas, avisos, música dedicada, negocios, marketing…, los intereses coyunturales que tradicionalmente son atendidos por las radios conocidas como populares (Van den Elzen y Campoverde, 1996).

La participación en el PCD es también un canal abierto para la **información de la vida local**, para recoger los valores propios del territorio y darles presencia en el diálogo intercultural, de esta forma se confirman y fortalece la cultura local. El PCD se alimenta de la producción cultural del territorio y promociona autores y artistas. Así pues **la participación es aprendizaje social**, educación práctica vinculada a la comunidad que redunda en nuevos conocimientos y en comunicación de la sabiduría acumulada en los mayores.

En radio es fácil perder de vista el objetivo inicial, sobre todo cuando el mosaico de voces, formas, elementos musicales, y lugares satisface cierto gusto estético y produce la sensación de que se hace algo importante y novedoso. Es necesario cuantificar y cualificar, con perspectiva histórica el avance del proceso de comunicación con participación popular. El PCD sale al paso de esta no pequeña dificultad *¿cómo saber si avanzamos o simplemente satisfacemos el gusto de conocer y hacer conocer?,* para ello, como se ha dicho, direcciona la **participación de la población a través de la organización comunitaria**. La presencia de los dirigentes en los estudios de RM es decisiva para la aceptación colectiva del PCD:

> Considero que se ha logrado que se trabaje de esta manera gracias a la participación que se les da no solamente a los dirigentes sino a toda la comunidad, al ser ellos quienes intervienen en todo este proceso. Yo pienso que esa ha sido una de las formas de que los dirigentes sean éticos y transparentes con sus comunidades. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de junio de 2015)

> El ejemplo ha sido la base fundamental de este proceso, la toma de decisiones conjuntas, la participación comunitaria, el priorizar y consensuar obras de beneficio común, las comisiones, las veedurías, la rendición de cuentas, etc., han permitido que las comunidades sigan el ejemplo y lo lleven a la práctica exigiendo que sus dirigentes y representantes cumplan sus deberes, que sean honestos y trabajadores, que

> respeten a los demás y busquen el bienestar común. (J. Campoverde, comunicación personal, 26 de mayo de 2015)

4.1.3. El PCD como empatía

El **aprendizaje social y la interacción democrática** entre el productor de RM y la población, se basa en:

- el uso de un mismo sistema de símbolos: **los del entorno**;
- hace referencia a experiencias compartidas: **las actividades de desarrollo**;
- participa de los mismos afectos: **la sensibilidad social y la familiaridad salesiana.** (Beltrán, 2008)

Para lograr esta base común que sustenta la empatía con el **mensaje radiofónico**, hilo conductor del PCD, los productores de RM han creado un ambiente de relación social horizontal, basado en un auténtico diálogo (Cazorla et al., 2004), dando oportunidad libre y equitativa a las personas y cortando toda aspiración a convertir el programa de radio en un medio de aspiración personal para tener notoriedad.

El PCD se ejecuta desde un medio de comunicación con empatía en la población del territorio. RM es el medio que ejecuta el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo en el ADR Cayambe y su empatía con la población del ADR de Cayambe es base para el éxito del PCD.

La interacción democrática entre productor de RM y la población, se basa **en el uso de un mismo sistema de símbolos**, los del entorno; hace referencia a experiencias compartidas, las actividades de desarrollo; y participa de los mismos afectos, la sensibilidad social y la familiaridad salesiana (Beltrán, 2008). Para lograr esta base común que sustenta la empatía con el mensaje radiofónico el equipo de RM crea un **ambiente de relación social horizontal**, basado en un auténtico diálogo (Cazorla et al., 2004). El uso del kichwa y la utilización de expresiones comunes de la población crean el ambiente de empatía que facilita la interacción radio-población. Así consideran a RM las personas del ADR Cayambe:

> Una radio propia, que responde a las necesidades de información diaria, que transmite en la propia lengua, con su misma gente, que les da la oportunidad de convertirse en comunicadores, donde pueden sugerir programaciones y participar directamente de los programas, comentar, saludar al amigo, al familiar. […] está la fidelidad y apropiación del programa, la gente lo considera propio, pues en él participa y se toman en cuenta sus aspiraciones, diversificando conforme a sus requerimientos, sin olvidar su verdadero objetivo. (J. Campoverde, comunicación personal, 26 de mayo de 2015)

El territorio del ADR-Cayambe es una zona de alta competencia radiofónica no solo por su cercanía a Quito sino por las 3 radios comerciales de Cayambe. RM no es una radio exclusiva en un territorio aislado, por el contrario compite en un territorio abierto con un gran influjo de la Capital de la República. Ante los altos ranking de audiencia de Radio Mensaje en el área

rural, la medición hecha por técnicos de Radio Nederland en 1998 marcó un 90%, es obvio preguntarse **¿qué encuentran los campesinos que les interese en Radio Mensaje?**

Es aquí donde la comunicación radiofónica para el desarrollo tiene su mayor fuerza porque logra construir la condiciones positivas para que se produzcan procesos de desarrollo con enfoque global de lo que pasa en el territorio y de los cambios necesarios para lograr la calidad de vida a la que aspira la población. Es la manera de hacer radio desde el conocimiento acumulado localmente y apoyado por la innovación del conocimiento externo, la que crea atracción e interés en la población.

La distinción entre emisor y receptor no tiene vigencia en este modelo, puesto que los participantes del proceso cumplen ambas funciones alternativa y equitativamente y, por tanto, todos se identifican como *comunicadores* (Beltrán, 2002).

> La gente de las comunidades miran a Radio Mensaje como una casa que acoge, donde el acercamiento de los funcionarios hacia ellos es de mucha confianza, que tratan asuntos que incluso no tienen nada que ver con los proyectos y dan espacios para conversaciones de diferente índole. (E. Monteros, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

Sin embargo no puede hacerse la ilusión de que el mantenimiento de audiencia es automático al modelo, eso sería desconocer el poder del mercado radiofónico que encanta a las multitudes, como dice Kaplun (1998):

> La comunicación alternativa - horizontal, participativa y democrática - seguirá ciertamente desarrollándose, ensanchando en términos relativos su ámbito de cobertura y obteniendo logros educativos cualitativamente valiosos, que la hacen digna de todo apoyo; pero el sistema masivo comercial, y con él las tendencias que le dan sustento y él a su vez realimenta, seguirá expandiéndose en mayor medida aún. La brecha entre uno y otro modelo comunicacional continuará abierto (p. 163).

La empatía de la población con el medio que se identifica con el PCD es marco de "un nuevo enfoque para proyectos de desarrollo rural desde el aprendizaje social y la nueva sensibilidad posmoderna" (Cazorla, et al., 2013, p. 145). La empatía de RM en la población crea el ambiente comunicacional positivo que "permite considerar preguntas de cómo el conocimiento – conocimiento de la gente con la experticia de los planificadores- puede conectarse mejor a la acción (proyecto de desarrollo rural)" (Cazorla, et al., 2013, p. 153).

4.2. El PCD del ADR Cayambe es generador de competencias para el cambio de la realidad local

El PCD como acción social teórico-práctica tiene una fuerte carga ideológica presente en todas sus actividades y definición de objetivos. Carga ideológica que queda definida por la entidad

promotora de la intervención, la Sociedad Salesiana en el Ecuador, y se recoge en el objetivo de la Comunidad Salesiana de Cayambe como presencia evangelizadora y de promoción humana:

> El objetivo de la obra salesiana de Cayambe es ayudar a los jóvenes y población, sujetos de la acción salesiana, a vivir el Evangelio siguiendo a Cristo al estilo salesiano. Para ello nuestros puntos de referencia son:
>
> - Vivir el evangelio desde la cultura local y conseguir que los valores evangélicos estén presentes en la nueva cultura adveniente y en la globalización del mundo juvenil. (p.12)
> - Las condiciones socio-económicas de la población de Cayambe y Pedro Moncayo, así como la deplorable situación por la que atraviesa la educación estatal, justifican la presencia salesiana en tareas de desarrollo integral y en la creación de servicios educativos.
> - Superar la marginación socio-política de lo indígena mediante el apoyo a la cultura y la organización popular. (Comunidad Salesiana, 1999, pp. 12 y 13)

En este apartado se recoge cómo el PCD del ADR de Cayambe asume esta orientación transversal como bases que justifican la intervención institucional en el desarrollo del territorio de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo. El trabajo se realiza bajo la guía del modelo WWP que **resume los principios y valores del desarrollo con enfoque centrado en las personas y en el bien social** en "tres componentes: ético-social, técnico-empresarial y político-contextual" (Cazorla, et al., 2013, p. 147). La propuesta de la Sociedad Salesiana marca tres ejes transversales: pastoral, economía, organización; ejes que responden a los componentes señalados del WWP.

En el capítulo III se presenta el Carisma Salesiano y su forma peculiar de vivir la opción por los pobres y marginados desde la acción que cambia la situación de marginalidad y se hace conocimiento liberador, ahora, **desde otro enfoque, se llega a la misma propuesta de desarrollo de la persona y de la comunidad.**

Los cambios provocados por el PCD se **producen en las personas y en la organización de la sociedad local** y se evidencian en las competencias adquiridas para transformar la realidad y mejorar la calidad de vida en el territorio. Lo dicho más arriba sobre el PCD explica la aplicación del enfoque del proyecto WWP para **expresar los procesos logrados por la población en el aprendizaje social** y las competencias adquiridas en la práctica de la integración del conocimiento/acción para sostener dichos procesos.

4.2.1. La pastoral y su dinámica en las competencias para la dimensión ético-social

Ya se ha hecho referencia a la inspiración del proyecto de comunicación para el desarrollo y de la aplicación del modelo conocimiento/acción en el carisma salesiano; esta inspiración es la que encarna la **relación desarrollo-pastoral** de la CCC. En su acción para mejorar la calidad de

vida de la población del ADR, la CCC "busca que el personal que pertenece a la institución trabaje inspirado por el Espíritu Salesiano" (Ferraro y Serrano, 2012, p. 131).

Los conceptos de desarrollo y evangelización se acercan desde la visión de la Teología de la Liberación, lo que en la praxis del PCD significa que hacer desarrollo humano integral sostenible, como se ha descrito en el capítulo I, es parte de la misión evangelizadora: **"evangelizar desarrollando y desarrollar evangelizando"** (Herrán, 2009, p. 112). Esta es la síntesis de cómo se integra pastoral y desarrollo: "Que os améis unos a otros; como Yo os he amado" (Jn, 13:34). El amor es la dinámica para superar la pobreza y hacer hombres y mujeres libres y fraternales, constructores del Reino de los Cielos. Los investigadores independientes identifican esa dinámica en el modelo de desarrollo salesiano:

> […] existe una dinámica interactiva entre la FCCC y las comunidades; entre el equipo técnico de la institución y las directivas comunitarias; entre los integrantes de este equipo y los miembros comunitarios; entre los miembros comunitarios y sus representantes. Hay un diálogo y consulta constante entre todos los integrantes y actores de los programas, a todo nivel, en un proceso en el cual todos aprenden y son aprendices y/o maestros, según el caso. Este constante diálogo se da también entre las necesidades expuestas por las comunidades y las actividades propuestas por la FCCC basado en su diagnóstico, experiencia y estrategia. Esta interacción de propuesta y necesidad se traduce prácticamente, por ejemplo, en la planificación conjunta del trabajo y en conformación conjunta de los Planos Operativos Anuales (POA). (Ferraro y Serrano, 2012, p. 134)

Esta integralidad animada por la participación y el aprendizaje social da sostenibilidad a los programas del PCD y constituye la explicación de sus éxitos y eficacia; es la visión religiosa la que demuestra respeto al otro, culturalmente distinto pero igual como hijo del mismo Padre. "De esta manera, el proceso de desarrollo se inscribe en las lógicas socioculturales locales, y hablan un idioma que la gente entiende y valoriza" (Ferraro y Serrano, 2012, p. 134).

Para Cazorla "esta dimensión ético-social del desarrollo se articula con unos instrumentos operativos que son los proyectos, se propone como una dimensión imprescindible del testimonio cristiano" (Cazorla, 2006, p.221); **es el conocimiento de la realidad que permite contemplarla y comunicarla como mensaje consensuado** para interpretarla y llegar a "tener conciencia de esta situación y de esta necesidad" (p. 220).

La nueva sensibilidad plantea al PCD mirar la realidad del territorio **desde todos los puntos de vista**, para "contemplar toda una serie de variables como objetivo y paso previo a la aplicación de los conocimientos técnicos" (Cazorla, 2006, p.220), crea conciencia de las **situaciones concretas** y es componente ético que asegura que la opinión pública de la población del ADR, como producto social cognitivo, mantenga su vínculo íntimo con el propósito del PCD, "este componente abarca el contexto de comportamiento, actitudes y valores de las personas que interactúan con el fin de promover, gestionar o dirigir el proyecto" (Cazorla, et al., 2013, p.148).

Para el PCD del ADR de Cayambe el componente ético-social tiene las características específicas de su cultura y estilo de vida con valores que fortalecen los fundamentos del desarrollo al servicio de las personas. Lo social y lo ético van de la mano con la identidad cultural y la cosmovisión del pueblo kayambi para incorporar al proyecto tecnología e innovaciones para transformar la realidad. El Sumak Kawsay expresa, en contexto andino, la transversalidad del componente ético-social conceptualizado en el proyecto WWP como "ideal de servicio, guiado por valores" (p.148) que desde el PCD se ve como el **equilibrio que asegura el bienestar de la comunidad** actual y de las venideras, al mismo tiempo que aporta a los valores culturales nuevas capacidades de interrelación para percibir "las cualidades intrínsecas de otras personas y comprender sus puntos de vista" (Olvera, et al., 2011, p.24).

Cazorla et al. (2013) dice que las competencias consideradas ético-sociales deben asegurar que en el territorio se den "actitudes y valores de las personas que interactúan con el fin de promover, gestionar o dirigir el proyecto WWP" (p. 148). El PCD ha cuidado no sustituir las capacidades de la población y tampoco ha creado programas con la intencionalidad de sustituir la presencia institucional con una tecnocracia local; pero sí ha direccionado ideológicamente las actividades desde la visión de crear una cultura de **servicio guiado por valores**, para "establecer los "fundamentos" para que la gente, tanto de los ámbitos privados como públicos, trabajen juntos, con compromiso, confianza y libertad personal" (Cazorla et al., 2013, p. 148)

Es en este ámbito de lo ético-social que se adquieren competencias para el cambio propuesto:

Confianza

Si se considera que el PCD produce sus programas desde la noticia transformadora, no resulta extraño que los actores que intervinieron en el proceso por un largo período vean ahora cómo han crecido y cambiado comportamientos y hábitos privados y de la colectividad. Esa no neutralidad de la que habla Cazorla et al. (2013) es evidente en las expresiones de quienes han hecho causa motivante de su vida el *trabajar con los indígenas de Cayambe. No* se trata de una evaluación cuantitativa y cualitativa, como propone Sastre (2014) pero sí se acepta su planteamiento de constatación real del cambio y eso se hace mencionando las evidencias que hablan de lo nuevo en el comportamiento colectivo que asegura la continuidad del proceso de desarrollo.

El aprendizaje social en la interculturalidad es factible en un ambiente de confianza como competencia de la población kichwa para actuar con libertad en la sociedad nacional. Así ven los técnicos de ayer el comportamiento de la población de hoy y donde se evidencia:

> Considero que la confianza de la población, se evidencia por un lado en el envío constante y puntual a sus hijos al Centro Infantil y, por otro en su predisposición a participar activamente en la gestión de los mismos. (L. Peña, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

> Los valores que más ha apreciado la población por parte del equipo técnico son el compañerismo, la solidaridad, la confianza que se tiene en la gente y el profesionalismo y por otra parte también que se ha venido trabajando en favor de los beneficiarios y no en aspectos personales. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de junio de 2015)

Valorar innovaciones de otra cultura

La interculturalidad y el aprendizaje social es un compartir valores cuestionar tradiciones, aprender del otro. El desarrollo endógeno no es etnocentrista y el Sumak Kawsay es un paradigma de valores universales con modalidades culturales. La aceptación del desarrollo es aceptar cambios en las tradiciones y hábitos. Estos textos hablan de hechos que responden a cambios y dejan en la historia prácticas producto de la marginalidad social, este cambio en el comportamiento es considerado como competencia para valorar innovaciones de otra cultura.

> Se ha logrado un desarrollo integral sobre todo es halagador ver que este desarrollo se ha dado en la población más joven, los dirigentes viejitos han dado paso a la nueva generación que tiene nuevas perspectivas, conocimientos, energías y nuevas ideas y están logrando y complementando el desarrollo iniciado por sus padres. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de mayo de 2015)

Servicio

El servilismo es un comportamiento social creado como mecanismo de sobrevivencia desde la Colonia. El *agrado* para pedir un servicio a la autoridad mestiza es práctica habitual en las zonas indígenas. El PCD difundió radioteatros protagonizados por miembros de la comunidad. Este cambio necesario para crear autoestima y juntar esfuerzos por el desarrollo está condicionado por las dos partes: el que da y el que recibe. Hoy se constata cómo esta práctica cultural va perdiendo terreno y ganando el derecho ciudadano de ser servido. La práctica de la CCC se hizo **conocimiento que fundamenta derechos y logra cambios** de comportamiento para una cultura de servicio

> Existían ocasiones en que los clientes iban a la Casa Campesina en busca de excepciones llevando quesos, cuyes, pollos, en fin, productos que ellos tenían, pero siempre les decíamos que si está en nuestras manos, el poder servirles lo haremos sin necesidad de recibir algo a cambio y no recibíamos los productos que llevaban sino al contrario pedíamos que en nuestro nombre se lo den a sus hijos, siempre rechazando los productos con sutileza y educación para evitar obviamente que la gente se sienta ofendida. La conciencia de servicio empezó a primar en los dirigentes comunitarios y en los delegados de crédito, quienes realizaban su trabajo con toda la responsabilidad del mundo, buscando el beneficio de sus representados antes que su propio beneficio. Realmente el aporte que realizaban los dirigentes se convirtió en un trabajo transparente y dedicado. (D. Vinueza, comunicación personal, 03 de junio de 2015)

Transparencia

La transparencia como competencia responde a motivaciones éticas de alto impacto social, el PCD dedica mucho esfuerzo para hacer de la información de la gestión y del control ciudadano una práctica que involucra a todos los actores del desarrollo. Para la CCC la acción sentida y querida por la población que moviliza intereses es el crédito, y desde la información crediticia la población ha desarrollado competencias para aplicar y exigir transparencia en la gestión comunitaria.

> Considero que un factor que permite que los dirigentes y población actúen con mayor ética y transparencia, viene dado desde la orientación y práctica del Proyecto de desarrollo de la Fundación Casa Campesina. La propuesta de desarrollo orienta la transparencia de forma experiencial, mediante la información detallada y cuantificada de las acciones de cada uno de los técnicos y funcionarios de la CCC. (L. Peña, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

Aprender de la realidad

También los técnicos reconocen haber cambiado su visión del desarrollo gracias al aprendizaje social que les ha dado competencias para actuar de abajo-arriba en la planificación de los proyectos. Es la **competencia para aprender de la realidad** que no es lo mismo que hacer diagnóstico de la realidad.

> Han sido muchas cosas como la adquisición de muchos valores, el cambio de criterios en muchas ocasiones, el entender muchas cosas el darse cuenta de la importancia que hay que dar a la gente, sus necesidades. Son experiencias espectaculares al momento de trabajar con la gente bajo esas características permiten entender muchas cosas. Ahora con todo este proceso con mucha autoridad se puede expresar lo que piensa porque se conoce la realidad dar opinión de lo que está mal o bien. (J. Beltrán, comunicación personal, 28 de mayo de 2015)

> El trabajar con la población, aparte de ser una experiencia totalmente gratificante, me posibilitó un sinnúmero de aprendizajes. (L. Peña, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

4.2.2. El Fondo de Microcrédito de la CCC impulsor de competencias para la dimensión técnico-empresarial

El programa de crédito y su generalización crea en la población un lenguaje cercano al tema económico como necesidad de mejorar la producción y aumentar los ingresos familiares; afrontar situaciones deficientes con acciones de microcrédito plantea el análisis de la incorporación de tecnología apropiada al medio y el asociacionismo de productores; estos elementos son transversales en toda propuesta que el PCD incorpora a la consideración de la colectividad para mejorar la producción. La práctica de utilizar el crédito va más allá de la

búsqueda de soluciones inmediatas, pues: privilegia a la persona como planificador de su producción agropecuaria superando el tradicionalismo autómata de siembras y cosechas y da a la actividad productiva y comercial **un valor no transferible que enriquece a las personas** en sus valores culturales así como en sus conocimientos técnicos y en sus habilidades (Cazorla, et al., 2013).

Se construye un nuevo imaginario local de la capacidad productiva y de la forma de explotar el medio natural. El componente crédito en su aspecto más novedoso de innovación tecnológica para la producción agropecuaria plantea lo técnico-empresarial y "supone considerar la participación en toda palabra […] para llegar a un enriquecimiento mutuo de las personas y desarrollar su creatividad, como la capacidad de pensar y actuar de una manera original e imaginativa" (p.149).

Los dirigentes del Comité de Crédito reconocen que el programa de crédito y su disciplina les ha formado y aportado nuevas visiones para producir mejor. Las personas consultadas identifican competencias en dirigentes y moradores del ADR de Cayambe; con las entrevistas de estas personas se ha preparado el texto que explica y evidencia las competencias técnico-empresariales de la población, adquiridas a lo largo de la presencia de la CCC en el ADR de Cayambe.

Liderazgo para la gestión

La CCC, a través del modelo del PCD, adquiere un fuerte liderazgo social que se concreta en la aceptación que la población hace de sus propuestas. Ese liderazgo no se institucionaliza sino que se extiende a quienes en las comunidades tienen funciones directivas y son transmisores de las propuestas de la CCC. La interrelación de la población con los programas del PCD se da a través de las directivas comunitarias que participan en el PCD con los programas de RM como ya se ha mencionado, esta presencia mediática de dirigentes, servidores y coordinadores de grupos en la radio crea una **figura de liderazgo comunitario** promocionado y apoyado por RM.

Este vínculo es reconocido por las personas calificadas que se han entrevistado:

> "los largos años de capacitación formando líderes y lideresas, especializando, compartiendo experiencias, han dado sus frutos; ahora gente emprendedora y organizada asume, gestiona y exige ante instancias públicas y privadas igualdad de condiciones. (J. Campoverde, comunicación personal, 26 de mayo de 2015).

Liderazgo que está fortalecido por el proceso participativo como dice Carmen Cadena en su respuesta:

> Los dirigentes han participado en todas las fases: planificación, ejecución, seguimiento, evaluación y rendición de cuentas. Esta última práctica inicia en la institución y se va haciéndose comunitaria, pues los dirigentes al finalizar su periodo también rinden cuentas a sus comunidades. (C. Cadena, comunicación personal, 24 de mayo de 2015)

Conocimiento tecnológico apropiado

El PCD mantiene la línea de la *tecnología apropiada* y socializa el criterio de que la mejora de la producción no necesariamente viene por la transferencia de modernas tecnologías agropecuarias. Las competencias técnicas desarrolladas por la PCD están orientadas a dar **soluciones a los problemas de los sistemas de producción** y no a crear competencias de asistencia técnica direccionada por el producto. Así se constata en el informe de Jordán (2000) "El manejo casi generalizado de una tecnología adecuada a las condiciones de explotación agropecuaria, es entonces un elemento que contribuye ciertamente a la sostenibilidad de la acción" (P. 49)

La *tecnología apropiada* responde a las necesidades y condiciones del contexto, que en el caso de la producción láctea en el ADR de Cayambe ha significado innovaciones que requieren una población con competencias específicas para el buen funcionamiento de los sistemas innovados. Los protagonistas de estos proyectos innovadores ven positivamente el desempeño de la población:

> Sí, una de las últimas innovaciones que tienen las comunidades, fruto de su trabajo, es la mejora en la calidad de la leche a través de la implementación de los centros de acopio con aplicación de las normativas y reglamentaciones exigidas por el Estado. Se ha innovado el trasporte de la leche, por ejemplo ya no se usan tachos de plástico sino tanques de acero inoxidable lo que permite el transporte de una manera higiénica, aséptica y se garantiza la calidad de la leche. Cabe indicar que los campesinos asumen esto con mucha facilidad debido a que ya tienen conocimiento y capacitación previa, producto del trabajo realizado por la Casa Campesina Cayambe. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de mayo de 2015)

Riesgo empresarial

Hablar de riesgo empresarial en economías de subsistencias no parece de entrada el camino más indicado, pero es necesario si el proyecto de desarrollo tiene como línea de conducta no sustituir lo que pueden hacer las comunidades y maximizar sus potencialidades. La **cultura empresarial como actitud para el cambio** es "elemento innovador y debe actuar en su propio interés y beneficio y en número suficiente para producir el desarrollo económico y social (Jordana, 2007, p. 95).

El PCD ha impulsado actitudes proactivas frente a hábitos tradicionales negativos para la innovación y el riesgo. La socialización de resultados positivos logra que la población descubra la capacidad de la creatividad que acarrea la **aceptación del riesgo**, de manera que el denominado riesgo empresarial no sea copia de cosmovisión ajena como camino a la ganancia económica sino una forma adecuada del manejo de los cambios para mejorar la calidad de la vida. De alguna forma la aceptación del riesgo es parte de sus condiciones de vida. "Ellos son movilizadores de recursos de todo tipo, capaces de conllevar a la concertación de poderes, que implica la habilidad para la mediación, el compromiso y estar preparado para asumir riesgos, incluso siendo responsable públicamente" (Fontana, 2012, p. 153).

El crédito es la actividad que crea más incertidumbre y que peores imágenes tiene en la opinión colectiva, la confianza en la CCC facilitó la creación de una experiencia empresarial para mejorar la producción.

> Inicialmente podríamos decir que las comunidades no tenían cultura para el crédito. El momento que empezamos a incursionar, a dar los primeros créditos las comunidades paulatinamente fueron educándose y adquiriendo una buena cultura en el tema de trabajar con créditos a través de instituciones financieras. Los campesinos han asumido el riesgo de una manera responsable, por lo que no tienen ningún inconveniente al entregar sus escrituras o al firmar documentos como letras de cambio; documentos que les responsabiliza del pago de su crédito, incluso que lo han minimizado; ellos no lo ven como un riesgo sino como una oportunidad para salir adelante. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de mayo de 2015).

El riesgo en la producción requiere de la **asociación de productores para afrontar el fracaso**. "La existencia de cuadros locales aptos y la formación de asociaciones de productores, construyen en conjunto una institucionalidad local capaz de asegurar la sostenibilidad de lo actuado" (Fontana, 2012, p. 255). Las organizaciones de grupos de riego, centros de acopio, hongos secos y otros, han desarrollado mecanismos de solidaridad para afrontar el riesgo:

> Algo que siempre primó es la garantía solidaria de la comunidad, ellos sabían que si una persona no cancelaba su crédito la comunidad debería exigir el pago y en muchas ocasiones debería asumir el pago de la deuda a través de cuotas comunitarias y esto realmente ocurría, en varias ocasiones las comunidades asumían el pago de las cuotas del crédito, especialmente cuando existían clientes que estaban atravesados por alguna situación de calamidad doméstica, se ponía de manifiesto la solidaridad comunitaria en la contribución al pago de la deuda. (D. Vinueza, comunicación personal, 03 de junio de 2015)

Emprendimiento

El emprendimiento como competencia de la población indígena del ADR de Cayambe, sometida durante siglos al dominio y explotación del sistema hacendatario, puede quedarse reducido a áreas donde no se afecta la situación de marginalidad. Lo que el PCD propone como paradigma es una colectividad libre para **emprender actividades que cambien sus condiciones** de vida. Más allá de las innovaciones asumidas y promocionadas por la CCC, se ha creado en las comunidades opinión positiva que favorece iniciativas productivas, propuestas de mejoras, inquietudes de nuevos servicios, etc.

En las comunidades estas competencias de emprendimiento son más constatables en el grupo de población que más ha participado en los procesos de capacitación de la CCC:

> Dentro del ámbito de los CIC, la comunidad innova mediante la incorporación, la adaptación y la apropiación de algunos criterios externos. Así, por ejemplo, los

promotores, promotoras y familias, asumen prácticas pedagógicas para la estimulación de los niños a partir de la contribución de corrientes y paradigmas pedagógicos; mejoran su alimentación mediante la incorporación de un menú balanceado; modifican sus prácticas de crianza atendiendo a un enfoque de derechos. (L. Peña, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

Poco a poco se fue adaptando al cambio de mentalidad y sobre todo al trabajo comprometido, donde los emprendedores de nuevas ideas son de la misma comunidad, con su creatividad y gracias a la ayuda de los dirigentes comunitarios. (E. Montero, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

4.2.3. La organización popular forjadora de competencias en la dimensión político-contextual

En el capítulo II se presenta la dimensión organizacional de los pueblos andinos ecuatorianos. Más arriba, en este capítulo V, hacemos mención a las organizaciones de la población indígena de Cayambe como actores sociales tradicionales del territorio, y a continuación se numeran las organizaciones del sector asociativo que recoge múltiples formas de organización de la población. El PCD del ADR de Cayambe se construye sobre la base organizacional de la comunidad indígena y amplía su capacidad de cambio en la medida que crecen las redes intercomunales como gestoras de la planificación del PCD.

El contexto cultural andino es propicio a la organización de sus poblaciones, lo que el PCD aporta como acción transversal de desarrollo es el sentido de **capacidad para gestionar el desarrollo**. El enfoque integrado practicado por el PCD con las herramientas metodológicas de la planificación de abajo-arriba y la práctica del aprendizaje social, desarrolla en las organizaciones populares competencias bien estructuradas para que "mantengan el diálogo, fomenten relaciones, participen, colaboren y desarrollen actividades armónicas para alcanzar objetivos comunes" (Olvera, et al., 2011, p.183).

El poder del medio de comunicación en la población indígena está en relación con la participación directa que la población tenga en la programación del medio y la empatía cultural que logre con elementos como la música y el idioma. El PCD se forma con estas bases concentradoras de poder en la formación de la opinión pública, al que añade el poder que la población otorga al proyecto por su capacidad de direccionar la producción, esta capacidad del PCD se configura en torno a la organización para el desarrollo de la población. La cooperación mutua de técnicos y dirigentes comunitarios crea las condiciones para que **el poder de la comunicación sea controlado por el poder de la opinión pública y administrado por la organización popular.**

Las competencias de la población en el ámbito político-contextual sustituyen la mediación de la intervención concertada con mediadores externos, pues **la misma comunidad local asume** el proceso de continuidad y sostenibilidad del proceso de desarrollo. En el contexto andino

este componente político-contextual de empoderamiento social es elemento clave para cumplir con la Misión y Visión institucional.

A continuación se exponen "los elementos clave que permiten la interacción del proyecto con el contexto en el que está inmerso, incluidas las organizaciones sociales y políticas y la administración pública" (Cazorla et al, 2013, p. 149)

Empoderamiento

El desarrollo, tal como lo hemos descrito, pasa, en el territorio del ADR-Cayambe, por **transformar las relaciones de poder** y para ello se deben encontrar estrategias para **movilizar la sociedad civil desde abajo** y hacerlo con acciones que son promovidas por los ciudadanos del lugar (Cazorla et al., 2004); es la sociedad local la que debe tomar parte en la construcción colectiva de un nuevo orden social. La práctica comunicacional del PCD, como la venimos describiendo, apunta a fortalecer la **relación horizontal de las organizaciones comunitarias** y a construir espacios de confianza y cooperación en torno a programas comunes como es el caso del Comité Intercomunal de Crédito.

En el capítulo IV se presentó cómo actúa el PCD en el empoderamiento y la autogestión local. En el ADR de Cayambe el conocimiento creado se expresa como **capacidad de la organización comunitaria**, local o territorial, para transformar la realidad; las personas entrevistadas lo valoran así:

> Hablamos del empoderamiento comunitario, la gente conoce sus derechos y exige el cumplimiento de los mismos ante las instancias responsables. Los largos años capacitación formando líderes y lideresas, especializando, compartiendo experiencias han dado sus frutos, ahora gente emprendedora y organizada asume, gestiona y exige ante instancias públicas y privadas igualdad de condiciones. (C. Cadena, comunicación personal, 24 de mayo de 2015)

> El aporte de las organizaciones a la generación de políticas públicas se logra por la fuerza de las organizaciones para ser escuchadas. En Cayambe existe una participación activa, debido a esto la organización se desarrolla y su gestión es exitosa. (Ch. Cachipuendo, comunicación personal, 11 de junio de 2015)

Autogestión en la toma de decisiones

La comunicación persuasiva y horizontal del PCD aboga por la oportunidad de los miembros de la comunidad en la toma de decisiones. La metodología de la investigación-acción, con la que se producen los mensajes de los programas descritos, da el rol de agentes de cambio a los técnicos de la CCC y delega en las bases populares y sus organizaciones la labor política (Fals Borda, 2013). Es necesario que la organización comunitaria logre poder de autogestión, este aspecto es al que se da relevancia en los programas participativos de RM.

La población del pueblo Kayambi gestiona sus organizaciones tradicionales, y ha asumido competencias con las que controla instancias del poder local como Juntas Parroquiales, Concejalías, Comités Parroquiales de Salud, Juntas de Agua, Comité Distrital de Cayambe, etc.

> Hay que destacar mucho la decisión comunitaria, que involucra manejar la política comunitaria y local, donde la decisión tiene que tomarla no solamente una persona sino toda la comunidad; es haber entendido la dinámica donde la decisión tiene nivel comunitario y debe hacerse pensando en cómo está funcionando la dinámica de la comunidad tanto a nivel productivo como a nivel organizativo. (Ch. Cachipuendo, comunicación personal, 11 de junio de 2015)

Negociación

En el capítulo II al hablar de la Dimensión Cultural de los Pueblos Kichwa de la Sierra Ecuatoriana se describió el Factor Consenso. Este comportamiento cultural no aporta conocimientos para el tema de negociación en términos población-gobierno. Como ya se ha dicho las visiones sobre la organización del Estado y las autonomías de los pueblos indígenas marcan permanentes conflictos que requieren ser negociados. Hasta la Reforma Agraria la negociación tradicional de los conflictos se enfocaban desde la visión de *ganar-perder*, y el término usado no era precisamente *negociación* sino *lucha.* A partir de las manifestaciones indígenas del 1992 el enfoque *pueblos indígenas-gobierno de turno* responde a la negociación moderna de *ganar-ganar.* El PCD ha orientado a la población para desarrollar comportamientos de convivencia en una ciudadanía de diversidad cultural y económicamente muy diferenciada. Esa práctica ha logrado que en el ADR de Cayambe numerosos dirigentes hayan adquirido competencias para negociar con éxito.

> El hecho de que la gente de los centros de acopio se reúna con los representantes del Ministerio de Agricultura es un paso muy importante. Ante la oferta oficial de aportes económicos, los dirigentes fueron bien concretos explicando que ese punto ya no les interesaba sino que tenían más interés en encaminarse un poco más dentro de lo que es la cadena láctea y apoderarse de un eslabón adicional que es el tema del procesamiento. La negociación quedó abierta y los funcionarios del Ministerio tuvieron que cambiar de la actitud paternalista tradicional para negociar en términos empresariales. (J. Beltrán, comunicado personal, 28 de mayo de 2015)

> Están de mostrando competencias para llevar adelante este delicado tema y coordinar con otros pueblos indígenas. Pero a nivel cantonal trabajan de acuerdo a las necesidades que existen en las comunidades, y han logrado espacios de participación para proponer ciertas soluciones y políticas para que los gobiernos seccionales vayan asumiendo. Varios proyectos de reservorios y sistemas de riego se han financiado por la capacidad de gestión que tienen actualmente los dirigentes comunitarios para poder solicitar, demandar y negociar con entes públicos el financiamiento de varios proyectos. (C. Cabascango, comunicado personal, 02 de mayo de 2015)

Integración de saberes

La metodología del aprendizaje social **acerca culturas e integra soluciones** para un mismo problema, el resultado final es un nuevo saber que enriquece el talento humano local.

Las competencias de las que hoy disfruta la población para dar sostenibilidad al proyecto de desarrollo son el resultado del modelo de capacitación construido con la participación de los participantes y su representatividad por haber sido elegidos por las comunidades.

> El personal para servicio comunitario es elegido en asambleas generales, esto son las/los promotores pedagógicos y promotores/as de salud y nutrición; los mismos que se capacitan con los técnicos de la CCC y especializan en pedagogía o nutrición para aplicar sus conocimientos en cada uno de los CIC. La metodología pedagógica y de salud/nutrición están fundamentadas en los saberes y valores culturales de la comunidad. Con este resultado las comunidades indígenas no dependen de agentes externos, son protagonistas de su desarrollo. (C. Cadena, comunicación personal, 24 de mayo de 2015)

Con el modelo conocimiento/acción se logra mejorar las deficiencias científicas, en este caso de la antropología cultural. Actitud receptiva y dispuesta a aprender del otro colocan en otra visión a quien fue formado desde la epistemología de la ciencia occidental.

> Considero que la diferencia radical la marca por un lado la pedagogía autogestionada, ya que promueve, valora y propicia la participación de los actores comunitarios - promotores y la pedagogía cultural, que reconoce la riqueza de los seres humanos dentro de un contexto determinado y potencia su autoestima para salir al encuentro de los otros en igualdad de condiciones. (L. Peña, comunicación personal, 27 de mayo 2015)

El área de salud tiene una gran receptibilidad para integrar saberes:

> Implementar propuestas con enfoque de interculturalidad, en la que la población aprende de los beneficios de la medicina occidental y el técnico aprende del Sistema de Salud Andino, respeta a los prestadores de estos servicios: parteras, sobadores, curanderos yachags y con la participación de todos estos actores se implementa una propuesta de complementariedad, incluyendo así otro de los principios de la cosmovisión andina. (C. Cadena, comunicación personal, 24 de mayo de 2015)

Tabla V-17: Competencias desarrolladas en la población del área de desarrollo rural de Cayambe

COMPETENCIAS DESARROLLADAS EN LA POBLACIÓN DEL ADR CAYAMBE **25 AÑOS DE LA EXPERIENCIA DE LA CASA CAMPESINA CAYAMBE** **MODELO: TRABAJAR CON LA GENTE (WWP) INTEGRANDO CONOCIMIENTO/ACCIÓN** **METODOLOGÍA: APRENDIZAJE SOCIAL** **PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO**		
COMPONENTES	COMPETENCIAS	EVIDENCIAS DE LAS ENTREVISTAS
Ético Social	Confianza	CIC llenos de niños, estadísticas – Gestión de madres por turno para atender al CIC - Endeudarse en la CCC para producción, educación, salud y vivienda; datos del Programa de Microcrédito -La CCC casa de acogida, facilidad de acceso y uso como centro de encuentro– Equipo Técnico son amigos – El programa *La hora de las comunidades* abierto a la población.
	Valorar las innovaciones de otra cultura	Destinar y construir sitios de la comunidad para los niños – Cambio de la educación preescolar por tareas infantiles – Los dirigentes mayores aplican ideas de los jóvenes estudiantes para la producción.
	Servicio	Práctica del trámite oficial sin *agrado* para los administrativos– Participación sin interés personal de dirigentes y personal de la CCC – Elecciones democráticas anuales en todas las organizaciones comunitarias o de grupos especializados.
	Transparencia	Practica general de la información: todos informan de todo – Evaluación comunitaria de acciones de desarrollo en la Asamblea Comunal de cada mes– Difusión por RM de cuentas y resultados en *La Hora de las comunidades*.
	Aprender de la realidad	Soluciones y planteamientos interculturales del Equipo Técnico de la CCC – Analizar prácticas y deducir criterios por el Equipo Técnico de la CCC – Valorar el conocimiento y la práctica por encima de la visión por autoridad como política de la Dirección de la CCC.
Técnico Empresarial	Liderazgo para la gestión	Dirigentes participan en el ciclo del proyecto planificando de abajo-arriba – Práctica de los dirigentes de rendir informes –Apropiación de la gestión créditos por el Comité Intercomunal de Crédito para la entrega de créditos y el seguimiento de los mismos -
	Conocimiento tecnológico apropiado	Manejo de la infraestructura de riego desde las Directivas de Sistemas de Riego – Gestión de centros de acopio de leche por la Directivas del Centro– Instalación de agroindustrias lácteas

		por la Asociación de Queserías Rurales – Manejo de datos nacionales de la leche para la negociación con terceros y la comercialización.
	Riesgo empresarial	Comportamientos de cultura de inversión en los socios productores de leche– Los dirigentes tienen una nueva visión de oportunidades productivas en las comunidades– Creación de sistemas de garantía solidaria desde el Comité Intercomunal de Crédito.
	Emprendimiento	Los comuneros disciernen y asumen los criterios externos sobre temas de la comunidad – Aplicación, con innovaciones, de las buenas prácticas vistas en otras partes con los Promotores (as) Comunitarios – En la Asamblea de Dirigentes los problemas son analizados como oportunidades para hacer algo distinto – Las directivas dan reconocimiento a las nuevas ideas que nacen en la comunidad o en programas de RM.
	Integración de saberes en talento humano	Los promotores (as) de los CICs hacen teoría pedagogía desde la epistemología del pueblo Kayambi – Grupos de Regantes gestionan actividades de desarrollo desde los valores andinos – El Sistema de Salud Andino hace práctica médica intercultural – La Maternidad Mitad del Mundo tiene un Comité de gestión formado por representantes de médicos, delegadas comunitarias de salud.
Político Contextual	Empoderamiento	Los Grupos Comunitarios de Mujeres logran crecimiento en el ejercicio de derechos ciudadanos – La Red de Salud y la Red de Productores de Leche forman redes con grupos de otros sectores del país – Los dirigentes del ADR de Cayambe mantienen la demanda ciudadana ante el MIES para la autogestión de los CICs – Continuidad en la presión y gestión de las Directivas para lograr políticas públicas que favorezca la actividad lechera.
	Autogestión en la toma de decisiones	Presencia de Dirigentes con propuestas de las comunidades para gestionarlas en las Juntas Parroquiales, los Comités Parroquiales, Juntas de Agua, Comité Distrital de Cayambe
	Negociación	Aceptación democrática de los productores para la negociación de las Directivas de los Cetros de Acopio con representantes del Gobierno Central para resolver temas de la comercialización de la leche – Participación en comisiones nacionales de dirigentes para negociación de políticas públicas.

Fuente: Elaboración propia.

4.3. El PCD mecanismo de reflexión sobre la acción significativa para crear opinión pública favorable al desarrollo endógeno

En este punto se estudia el PCD desde el modo de hacer comunicación centrando el mensaje en el pragmatismo de la acción transformadora que el medio de comunicación trata como **noticia**. Es necesario que el medio de comunicación que sustenta el proyecto tenga la capacidad de **crear opinión pública**. El modelo que se propone requiere condiciones poblacionales como para darse opinión pública, pues es en **ese espacio social del imaginario de la opinión pública donde el PCD actúa integrando conocimiento/acción**.

La opinión pública creada moviliza la población a más acciones de transformación y con la información apropiada la población aprende herramientas metodológicas de planificación, participación y organización; el énfasis de este apartado está en la **capacidad del PCD de construir opinión pública** como conocimiento acumulado para mejorar la vida de la población del territorio.

Lo que sigue trata al PCD como medio de comunicación que crea opinión pública desde su programación, este es el aspecto percibido directamente por la población. Para la población **Radio Mensaje es el nombre operativo del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo** y su programación se convierte en **conocimiento/mensaje que direcciona su actuar para transformar la realidad** del área de desarrollo de Cayambe.

4.3.1. Los comunicadores del PCD

El proceso descrito más arriba que conexiona la CCC y RM en el PCD da un nuevo perfil al personal técnico, según las subáreas del conocimiento, para compartir la ciencia desde la forma de conocer del aprendizaje social que les ofrece el camino de **aprender con la gente.** Este nuevo perfil identifica a todo el personal como comunicadores del PCD. Administradores, ingenieros agrónomos, civiles, educadores, médicos, promotores sociales, comunicadores, locutores, y otras profesiones, se incorporan al PCD con la identificación profesional de **comunicador para el desarrollo** en la especialidad de…, (la profesión adquirida con los estudios oficiales).

El aprendizaje para auto identificarse ante la población, no como el clásico técnico que participa en proyectos de desarrollo sino como el comunicador que habla en la radio de lo que le dicen en las comunidades y de cómo él lo entiende; ese profesional requiere la **sensibilidad social** de que habla Cazorla et al. (2004) y la disponibilidad de aprender de la acción.

> La radio me enseñó a ser más reflexivo, más cuidadoso en lo que se va a decir y en prepararse más sobre los temas de los que se van a hablar, tener un lenguaje acorde al público a donde se está queriendo llegar. También el saber expresarse personalmente para mí era más fácil hablar ante un micrófono que frente a las personas, eso me ayudó mucho a generar habilidades de manejar grupos luego a nivel presencial. (Ch. Cachipuendo, comunicación personal, 11 de junio de 2015)

> El trabajar con la población, aparte de ser una experiencia totalmente gratificante, me posibilitó un sinnúmero de aprendizajes. Aprendí a reconocer y maravillarme con la naturaleza y potencialidades de los niños; aprendí a reconocer y valorar las capacidades de los actores comunitarios; aprendí que el desarrollo es posible cuando se involucra a la población, potenciando sus recursos y posibilidades. (L. Peña, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

El comunicador del PCD se convierte en procesador del sentir y pensar de la comunidad, con capacidad de innovar constantemente para conseguir la dinámica crítica al propio pensar comunitario y motivar el actuar que produce el conocimiento colectivo, columna central del desarrollo local. Este equipo del PCD es el que anima las actividades de los proyectos puntuales que se ejecutan en las diferentes comunidades, este es el espacio social donde el técnico, comunicador para el desarrollo, comparte con la población los elementos y criterios que serán fuente que alimenta el conocimiento/acción del PCD.

4.3.2. La producción radiofónica

Los contenidos del PCD, y por lo tanto la programación de RM, están definidos por la identidad del proyecto de desarrollo, es decir **por las acciones de desarrollo y la participación organizada de los grupos** sociales y comunitarios que alimentan los programas de RM; la orientación de estos contenidos está dada por la opción: *mejorar la calidad de vida* y producir *cambios en una sociedad injusta e insolidaria.* En este sentido **no hay delimitación de contenidos** por opciones políticas, religiosas o de coincidir o no coincidir con la visión que la CCC tiene del desarrollo; en cuanto a los temas, éstos se definen por los componentes del proyecto de desarrollo: producción, educación, salud, infraestructura, medio ambiente y organización. La complementación acción-conocimiento se da en el ámbito comunicacional, como se ha venido argumentando. Investigadores externos lo perciben así:

> Cada uno de los programas tiene un componente de comunicación orientado a difundir información acerca del programa en cuestión, promocionar nuevas actividades, informar sobre eventos y encuentros, transmitir comunicaciones y convocatorias de las directivas comunitarias, y proveer capacitación a través de programas y microprogramas específicos. (Ferraro y Serrano, 2012, p. 129)

La comunicación para el desarrollo realizada por RM tiene como eje central las *experiencias positivas* de la población. En la construcción del mensaje radiofónico la creatividad e innovación de las experiencias positivas de quienes viven en condiciones similares acrecientan la fuerza demostrativa e impactan en el oyente. La espiral del desarrollo amplía su círculo con el número y calidad de las experiencias cercanas.

Estas experiencias se han ido dando en forma progresiva, manteniéndose en un proceso acumulativo, en torno a cinco ejes de las actividades de desarrollo del ADR de Cayambe: *1)* Vida social de la comunidad; *2)* Atención a los niños; *3)* La salud materno-infantil; *4)* El crédito; *5)* La producción agropecuaria. Ejes que se hacen programas radiofónicos y se exponen a continuación:

4.3.2.1. La vida social de la comunidad

La programación de RM comienza atendiendo las múltiples demandas de la rica vida social de las comunidades: desde la pérdida de una vaca hasta la invitación a la misa solemne de la fiesta de la comunidad. Es *La hora de las comunidades.* El programa combina la voz del locutor con la intervención directa de los campesinos ante el micrófono abierto. La espontaneidad de la participación **responde a los códigos culturales comunitarios** y nadie debe sentirse lastimado en su honor por el comunicado que se transmite.

El objetivo de *La hora de las comunidades* es **fortalecer la estructura social** y valorar los acontecimientos que se producen en su seno: Una convocatoria al trabajo comunitario para limpiar el patio de escuela, repercute inmediatamente en otras comunidades que se movilizan en la misma dirección. El uso indistinto del español y **el kichwa transmite inclusión e igualdad de culturas** y consigue apreciados niveles en la recuperación del kichwa. Con el pasar de los años son más las personas que intervienen en kichwa para dar su comunicado en la radio.

A través de las participaciones en el programa *La hora de las comunidades* es posible diseñar el mapa de audiencia y **conocer cómo la población percibe sus necesidades** y transmite sus prioridades, que con frecuencia no coinciden con el análisis de los técnicos de la CCC. Los datos e información que llegan a *La hora de las comunidades* sirven para corregir las planificaciones de las actividades de desarrollo. Fruto de esa siembra diaria de respeto a la participación e intereses personales, así como de la valoración de la vida social comunitaria, es **la cohesión de la población** en torno a la propuesta de desarrollo como un proceso participativo para generar cambios sociopolíticos, incrementar la producción y conseguir mejores condiciones de vida.

4.3.2.2. Atención a los niños.

En 1985 la CCC comienza el programa de los CICs en 5 comunidades. Cuando comienza a funcionar RM en 1990 eran 8 las comunidades con centro infantil. En el 2000 han crecido a 42 las comunidades con CIC. El programa de radio para los niños, el *Wuawakunapak Wasi* -La casa del niño- ha logrado crear una demanda que años antes era aceptada como donación y ayuda.

Pero el valor añadido al desarrollo va más allá del servicio asumido, **los niños se convierten en motivadores de los adultos para pensar el desarrollo comunitario desde sus necesidades**. El programa del PCD que transmite RM moviliza a las comunidades para trabajar sistemas de agua segura en los que la escuela y el centro infantil son los mejor servidos. Son los niños el objetivo para organizar el mercado comunitario de hortalizas, que comienza a funcionar en los patios de la CCC desde el 1998.

No fue la capacitación agrícola, ni las charlas nutricionales, ni otros medios tradicionales los que logran el cambio, tampoco los programas radiofónicos conocidos como *enlatados para el desarrollo*, ni las charlas de los técnicos, fue el programa de RM que convierte a los niños en protagonistas de *buenas noticias comunitarias* y produce mensajes técnicos y culturales con

historias de los mismos niños. **Los niños son agentes de cambio en la comunidad**, hacen desarrollo en su comunidad.

> La comunicación radial no solo permite socializar las acciones de los proyectos, sino que despierta interés, genera expectativas y demandas de la población. La Radio, desde mi punto de vista, es un pilar fundamental para la articulación de organizaciones y redes comunitarias tanto a nivel de los CICs como del área de salud. Acerca a la gente las buenas nuevas, de modo sencillo, claro y con la propia voz de las gentes. Todo esto provoca mayor credibilidad y adhesión a las propuestas de desarrollo. (L. Peña, comunicación personal, 27 de mayo de 2015)

4.3.2.3. La salud materno-infantil

Con la salida al aire de RM y su invitación a participar en la programación, la radio se convierte en receptora de demandas insatisfechas; la más recurrente es la preocupación de las madres de familia por la situación de la salud del grupo materno-infantil.

Desde los primeros meses, RM incorpora a su planificación el programa *Cuidemos la salud* con la participación del Comité de Mujeres Dolores Cacuango. El programa marca distancias con los clásicos programas radiofónicos a los que estaban acostumbrados los pobladores y que eran transmitidos con cierta frecuencia por radios comerciales. Eje central de *Cuidemos la salud* es la valoración de las prácticas culturales de salud y sanidad, y la participación del profesional de la salud de la CCC que hace conciencia del valor de lo nuevo con lo que ayuda la ciencia a tener mejor salud.

El programa logra en poco tiempo ser escuchado por el 70% de las madres de familia del ADR y un grupo muy considerable de mujeres de otras comunidades donde se escucha RM. El programa *Cuidemos la salud* impulsa a la Asociación de Delegadas Comunitarias de Salud y al Grupo de Comadronas; RM ayuda a dar un sitial en la opinión pública a estas organizaciones; el programa crea un modelo y formato de comunicación radiofónica que responde a los objetivos de desarrollo en el área de la salud.

Para los profesionales de la salud de la CCC está claro que la población no solamente quiere atención curativa sino **conocer cómo conservar la salud**: qué hacían los abuelos para cuidar la salud, cómo se curaban, y ahora qué más nos enseñan los doctores. Es la base del PCD.

El modelo a aplicarse debe incorporar *conocimiento y acción* en un proceso comunicativo que se mueve de donde nace la noticia – **la comunidad**- hacia la construcción de la noticia/mensaje -**programa**-, y la producción de conocimiento -**aprendizaje social del profesional de la salud**- para regresar, como propuesta innovadora, a ser incorporada en las prácticas sanitarias de la **comunidad**. Esta metodología vertida en un formato de revista radiofónica con buen nivel de participación de representantes de las organizaciones de mujeres con cualidades de comunicadoras populares y uso fluido del kichwa, logra que este proceso de **aprendizaje compartido** se dé en un ámbito radiofónico noticioso, recreativo y musical. Se crea una profunda simbiosis entre la recuperación cultural de prácticas sanitarias y la incorporación de

las mejores prácticas de la medicina occidental para áreas rurales. Las delegadas de salud y las comadronas se convierten en agentes de cambio y promotoras de los servicios de salud de la CCC.

La Dra. Carmen Cadena, productora y comunicadora del programa *Cuidemos la salud* ve así la diferencia de trabajar en salud sin RM en la primera etapa, y con RM a partir de 1990:

> El trabajo de salud sin el apoyo de RM, fue dificultoso. La RM aporta mucho y facilita el trabajo que realizamos en el ámbito de la salud, pues nos permite reforzar conocimientos impartidos en los talleres de capacitación dirigidos a Juntas Administradoras de agua de consumo humano, a Delegadas de Salud, a Parteras tradicionales, a Madres que acudían a los CIC a preparar los alimentos de sus hijos. Nos proporciona el mecanismo para ampliar las coberturas de capacitación e información sobre promoción de la salud. (C. Cadena, comunicación personal, 24 de mayo de 2015)

4.3.2.4. El crédito

A partir del 1991 Radio Mensaje hace del crédito *noticia positiva*[63]. El formato radiofónico era muy sencillo, una entrevista con tres preguntas*: i.* cómo te ha ido en el crédito, *ii.* has pagado todo*, iii.* cómo hiciste para conseguir el crédito. Terminada la entrevista el locutor felicita a la persona y le dedica una pieza musical a su elección.

Los resultados no se hicieron esperar: creció la confianza de la población en relación a la propuesta del crédito, los comuneros descubren su capacidad para mejorar su economía, estimula la corresponsabilidad comunitaria y personal ante el cumplimiento de sus obligaciones y mejora el nivel de autoestima por la difusión que hace la emisora de haber cancelado el crédito. El PCD sistematiza las respuestas en conclusiones avaladas por la experiencia contada: *i.* **podemos mejorar**, *ii.* **somos confiables porque somos responsables**, *iii.* **la organización es nuestra fuerza.** A partir de la acción crediticia se logra la conceptualización del crédito bancario, ya no como jocha[64] cultural sino como **herramienta para el desarrollo**. Es la base sobre la que el PCD desarrolla el modelo conocimiento/acción para lograr competencias en el ámbito técnico-empresarial.

La relación comunicación-acción, insumo sobre el que el PCD construye mensajes innovadores motivando nuevas acciones, creó una demanda de créditos que superó con creces las capacidades de la CCC.

Carlos Cabascango, coordinador de los proyectos de producción, constata que:

[63] Quien pagaba el crédito era felicitado por la emisora y se le dedicaba una canción.

[64] Es una deuda contraída por motivos rituales y para financiar los gastos de la fiesta. La *deuda-jocha* debe pagarse-devolverse para que se mantenga el equilibrio. La jocha no hipoteca bienes ni obliga a servicios.

> La población ve en este fondo de créditos una oportunidad para poder crecer económicamente a través del financiamiento en las diferentes actividades productivas. Los proyectos de crédito de la Casa Campesina logran cumplir con todos los compromisos dados lo que hace que las comunidades tengan confianza en la Casa Campesina. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de junio del 2015)

Todos los programas del PCD hacen referencia de una u otra forma al programa de crédito de la CCC. Para Dorys Vinueza, directora del programa:

> No hay día que dejen de escuchar la radio; se realiza rendición de cuentas, convocatorias, comunicados, programas educativos, etc. Si en ocasiones no se les envía saludos diariamente a las personas que cancelan el crédito, reclaman su saludo, porque estos les ayudaban para que la comunidad esté enterada del pago puntual de cada cliente y la responsabilidad del mismo. Siendo justos considero que RM es el motor que contribuye a la formación de redes y organizaciones comunitarias. (D. Vinueza, comunicación personal, 3 de junio de 2015)

4.3.2.5. La producción agropecuaria.

El **cambio no es traumático** ni impuesto sino consecuencia directa de la acción de todos los actores implicados, nace de la convicción de que el cambio ayudará a resolver los problemas conocidos y lograr las mejoras deseadas. **RM es promotor de cambio**. La interacción en los programas de radio de actores de la población y técnicos planificadores y comunicadores para el desarrollo da como resultado un mayor conocimiento de los intereses y necesidades de las comunidades. La verbalización, en los diferentes formatos radiofónicos, de una nueva actividad productiva logra el aprendizaje tácito que se expande en forma progresiva de espiral, donde el presente se construye desde el pasado abierto al futuro[65]. En esta dinámica, el **PCD se convierte en la expresión del cambio social dirigido** como resultante del aprendizaje social que genera la acción reflexionada, en este caso comunicada.

La CCC vincula al conocimiento la capacidad de innovar; en ese contexto de creatividad y construcción de conocimiento la comunicación radiofónica se muestra como una herramienta con múltiples fortalezas; el PCD desarrolla en RM un modelo de comunicación que responde a la cultura de relación y creación de vínculos para cambiar estructuras sociales de poder en el territorio de Cayambe.

[65] En el mundo andino el término *pacha* condensa las nociones cosmológicas sobre el tiempo y el espacio, que son inseparables. Manga (1994), desde un análisis lingüístico muy detallado, desglosa el sentido del tiempo en la cultura andina y resume sus alcances en dos ideas: *1*. La noción de tiempo es inseparable de la noción de espacio; *2*. El presente está unido al pasado y al futuro. No siempre son vistos como instancias separadas. La misma fuente revela una noción de futuro consecuencial, que es producto de la acción humana. Respecto al pasado, el mismo autor afirma que la noción *ñawpa* conecta el pasado con el presente y también con el futuro en el mismo lugar.

Chakiñan es el programa radiofónico de la innovación en la producción agropecuaria: riego por aspersión, reservorios de agua, pastizales, queserías, mecanización, genética…, son temas que semana a semana se van desgranando en la sintonía de RM. El programa despliega la creatividad social, *lo bueno que ve el gallo pinto en la comunidad;* la audiencia se convierte en una **sociedad rural aprendiente** de los resultados de su propia inteligencia colectiva. La espiral de la interacción incorpora más actores y surgen soluciones para los problemas comunes con respuestas útiles y sustentables.

El PCD y su modelo de comunicación en RM ha facilitado la interacción social a partir de **convertir en noticia la acción nueva**, la experiencia distinta, y logra que la espiral del conocimiento creado se amplíe de la innovación tecnológica a la innovación social; es posible construir una red de relaciones sociales que nos ayude a mejorar nuestra calidad de vida y a empoderarnos de los procesos socio políticos del territorio (Jara, 2013 C). En este proceso se constata que para la población la innovación deja de ser un producto comunicado, informado, para pasar a ser una realidad apropiada y socializada. Pero no solo la población **se apropia de la innovación como fuerza de cambio** sino que los técnicos de la CCC escuchan y valoran las iniciativas y saberes acumulados en las comunidades y aprenden a apoyar los sistemas autónomos de producción campesina.

Hablamos del PCD que con la práctica de conocimiento/acción ofrece respuestas creativas de las propias comunidades que resultan eficaces para enfrentar sus propios problemas. Las buenas noticias de *Chakiñan* involucraban a la población como escenario donde se producen los hechos que incrementan sustancialmente la eficiencia en los procesos de producción compartiendo el *único insumo que crece con el uso: el saber* (Calvelo, 1998). Esta metodología posibilitó que en RM se cumpliera la Declaración de Principios del Encuentro Internacional de Bellagio, Italia, en el 1997: *un proceso óptimo de comunicación debe permitir un flujo constante de información de muchos hacia muchos y no de uno hacia muchos*.

> Califico como un resultado positivo de la socialización que se hace a través de Radio Mensaje, pues a través de este medio la gente indica cómo mejora su producción de leche, las condiciones de infraestructura, sus condiciones de vida, y esto permite que llegue a todos y que la población vaya asumiendo este proceso de desarrollo por su propia cuenta. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de junio de 2015)

> El programa fue fundamental también para ir introduciendo partes teóricas a las experiencias vividas, para que no se quede solamente en una experiencia, en un saber empírico sino que también se vaya teorizando los conocimientos que se fueron generando y el programa fue vital en ese sentido. (Ch. Cachipuendo, 11 de junio de 2015)

4.3.3. Sostenibilidad de Radio Mensaje

La CCC planifica el desarrollo del ADR de Cayambe desde el PCD como motivador de la movilización de la población para el cambio y promotor de nuevos conocimientos e innovaciones (Ayuda en Acción, 1988). Es RM el medio de comunicación con el que actúa el

PCD, y es el PCD el que da sostenibilidad al medio de comunicación a través de los proyectos y programas que ejecuta.

Los resultados del desarrollo a corto plazo aseguran ingresos para financiar los costos operativos de la comunicación esta afirmación está demostrada en la formulación de los proyectos de producción de la CCC que destinan recursos a cambio de los servicios de RM; y es el programa del Fondo de Crédito el que asegura la sostenibilidad a RM; y a la inversa es RM el medio que asegura la credibilidad y responsabilidad de la población para el buen funcionamiento del crédito (Jordán, 2000). Con el crecimiento y buen uso del crédito se generan intereses considerables con los que se **financia y da sostenibilidad a RM.**

Es decir que la financiación de un medio de comunicación social, en este caso RM, para ejecutar el PCD es sostenible desde la generación de recursos que se producen en la comunidad gracias a **la incidencia y eficacia que el medio de comunicación, la radio, genera en la población**. Esto sin contar el valor agregado del ahorro que la radio produce en la ejecución de las actividades de desarrollo al reducir el desplazamiento de técnicos, las reuniones de formación, el alargue de cronogramas por personal técnico reducido, y otras actividades de campo que se facilitan con la comunicación radiofónica.

5 LECCIONES DE LA EXPERIENCIA

Veinte años de salir al aire con una clara motivación de hacer comunicación para el desarrollo dejan pautas y crean hábitos en la población; comunicación orientada a crear condiciones que dan la certeza de que el desarrollo de la población está asegurado en los conocimientos y competencias adquiridas por la misma población.

Un entusiasta grupo de 10 jóvenes recién graduados de bachilleres y algunos estudiantes universitarios inician la aventura de **un caminar solidario**, ellos han ido construyendo con la población **experiencias de la vida cotidiana de la comunidad en oportunidades de cambio** y generadoras de autoestima. Esta investigación recurre a su memoria para actualizar el camino hecho y valorar los pasos dados. Ellos asumen el modelo de desarrollo propuesto por la CCC que les comprometía a ser colaboradores en un proceso social de: **participación, organización, conocimiento e innovación, y empoderamiento**. Es necesario el cambio y es necesario canalizar la voluntad de cambio y mejoras con acciones que construyen nuevo modelo de vida fundamentado en: *(1)* el respeto a las personas; (2) el bienestar sustentable amigable con el medio ambiente; *(3)* la valoración de la realidad diversa que vive la población y la autoestima y confianza en los recursos propios (Cazorla et al., 2013).

El modelo del PCD del ADR de Cayambe es asumido como proyecto de vida:

> Radio Mensaje no hace comunicación de *denuncia* ni de *cambio revolucionario y comprometido*; el modelo de comunicación de Radio Mensaje tenía como eje conceptual la **capacidad creativa del ser humano para ser feliz**; encontrar la felicidad

> en la acción para transformar el entorno y lograr mejores condiciones de vida requería crear nuevos hábitos estimados por la población y eso lo logró Radio Mensaje con una comunicación participativa que construía empatía y autoestima: crece la cohesión social, se proyectan nuevas formas de vida que construyen nuevos hábitos que a su vez producen transformaciones en las relaciones sociales y en las relaciones con la naturaleza, logrando procesos de nuevas realidades al que denominamos Desarrollo Humano. (N. Calahorrano, comunicación personal, 04 de junio de 2015)

Las personas consultadas[66] aportan sus criterios desde lo constatable, es decir desde las evidencias de sujetos, grupos, organizaciones del ADR de Cayambe que actúan con éxito en los diferentes ámbitos del desarrollo. **Este conocimiento se verifica a través de las acciones desarrolladas**. Así pues se informa desde la observación directa que como dice Sastre (2014):

> La observación directa se puede emplear para observar de forma directa comportamientos relacionados con capacidades y competencias. Como resultado se obtiene una información detallada y descriptiva que puede complementar la obtenida mediante otras herramientas de evaluación. (p. 71)

En este apartado se recoge la percepción de quienes han formado parte del proceso por más de 10 años consecutivos y que a la distancia identifican prácticas innovadoras que son resultados de las lecciones de la experiencia del PCD del ADR de Cayambe.

5.1. El manejo del riego como aprendizaje corporativo

Entre las variadas actividades y proyectos comunitarios objeto de la comunicación de RM, que innovan la temática de los programas, están los programas direccionados a mejorar la producción. La confianza en el microcrédito y la mayor disponibilidad de recursos del Fondo de Crédito de la CCC abren la posibilidad de emprender un ambicioso plan de modernizar la producción lechera en las comunidades indígenas para proveer a la industria láctea nacional concentrada en Cayambe.

En 1996 un grupo de 5 comunidades de las márgenes del río La Chimba inicia un proyecto de optimización del agua de riego mediante la construcción de reservorios y distribución entubada del agua para pasar del riego por escorrentía, directamente de la acequia, al control del volumen de agua y riego por aspersión. Este proyecto marca una nueva etapa en el PCD, y es considerado como un salto cualitativo en la producción del ADR de Cayambe, pues como dice Sastre et al. (2015):

> […] en las comunidades de los Andes ecuatoriales, el manejo tradicional del agua responde a su abundancia y disponibilidad, lo que determina la ausencia de grandes

[66] Grupo entrevistado: Jenny Campoverde, Emerson Montero, Carlos Cabascango, Luis Peña, Carmen Cadena, Dorys Vinueza, Janss Belrán, Narcisa Calahorrano, Charles Cachipuendo. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

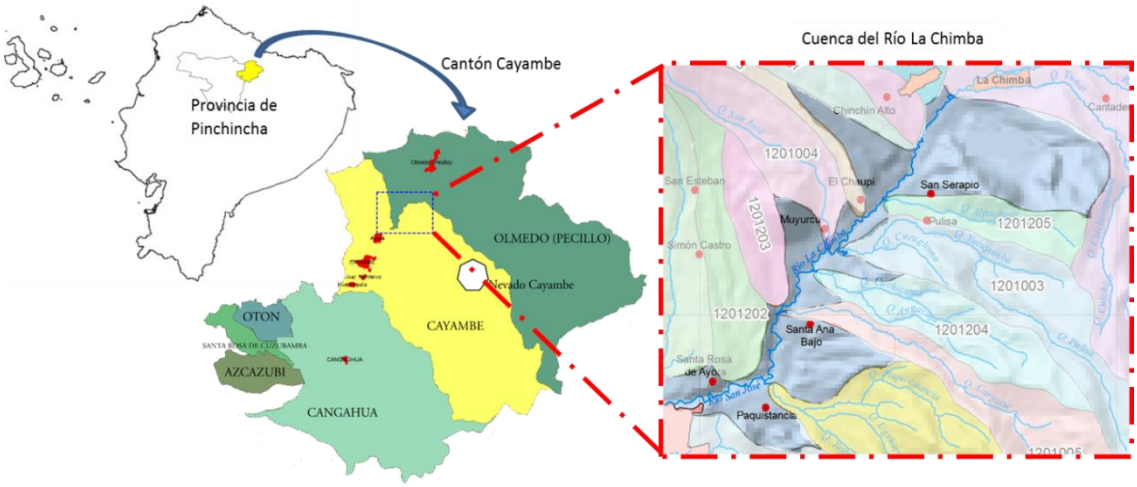
> obras de ingeniería y canalización (Cieza de León, 1553) como las que desarrollaron los incas en el Cuzco. (Sastre et al., 2015, p. 3)

El PCD interviene en el Programa de Riego del 1989 hasta el año 2006, a esa fecha funcionan 43 grupos que se formaron con la participación del proyecto; del 2006 a la fecha de la investigación en el 2015 se constituyen 17 nuevos grupos con total autogestión y sin la participación de la CCC. En ese contexto, sin la presencia de la CCC en las comunidades, ni la acción impulsora del PCD, adquiere especial relevancia dar a conocer las experiencias de gestión corporativa del riego. Las lecciones de la experiencia dirigida son aplicadas por las corporaciones de productores de leche para el manejo de riego, como dice Carlos Cabascango:

> Entre las actividades que podemos mencionar que han sido innovadoras y han asumido las comunidades respecto a la infraestructura es el tema de riego básicamente, pues a pesar que ha finalizado la intervención de la Casa Campesina, las comunidades han seguido construyendo reservorios y sistemas de riego por propia cuenta a través de la gestión ante instituciones públicas como el caso del Consejo Provincial o en muchos casos también del mismo Municipio. Es decir las comunidades siguen tecnificando al riego, instalando en su totalidad sistemas de riego por aspersión presurizados que prácticamente incrementan la producción por un lado y por otro lado optimizan el recurso agua que cada vez es más deficiente en nuestra zona. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de mayo de 2015)

Las comunidades referenciales son las de la microcuenca del Rio La Chimba que se muestra en la figura V-06.

Figura V-6: Microcuenca del río La Chimba



Fuente: Instituto Geográfico Militar. Elaboración propia.

La interrelación de los actores involucrados incentiva a más campesinos a organizarse para sumarse a los grupos de riego. Los buenos resultados invitaban a más comuneros a incrementar nuevos pastizales con lo que crece la demanda del riego.

Los grupos corporativos dan solución al problema del manejo de riego desarrollando tecnología apropiada al lugar concreto y aplican el conocimiento adquirido con el PCD:

a) Reflexionar la práctica y socializar el aprendizaje en el manejo del agua de riego.
b) Aplicar tecnología apropiada que responda a cada caso de sistema de riego.
c) Calcular costos y la capacidad de financiarlos con la producción.
d) Acordar la solicitud de crédito al Programa de Microcrédito de la CCC.
e) Organizarse para el manejo de agua de riego y eliminar los conflictos entre comuneros. (Sastre et al., 2015, p. 9)

Es evidente el **empoderamiento** de los grupos de riego y sus competencias para dar respuesta a los problemas que se presentan tanto técnicos como de gestión. Sastre et al. (2015) realizan el análisis del caso desde tres dimensiones:

(1) La construcción de conocimiento y su socialización para el manejo sostenible del agua de riego en los pastizales;
(2) La transferencia de tecnología apropiada para la construcción de sistemas de riego y las innovaciones aportadas por las comunidades; y
(3) Los resultados en la producción lechera. (p. 1)

La complejidad del manejo del riego y la multicausalidad de los problemas convierte al proyecto de reservorios en escuela de aprendizaje social con el resultado del logro de un conocimiento colectivo que se va aplicando en cada acción siguiente de desarrollo (Cazorla et al., 2013). Así se van produciendo los cambios deseados en la población, nuevos comportamientos que no se logran con la planificación oficial del Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos (INERHI) que interviene en el área rural desde 1994.

La experiencia de la CCC ha dejado la lección del valor de la **comunicación significativa** que sensibiliza y moviliza a la población para que participe en el desarrollo de su comunidad (Vachón, 2001). En el Programa de Riego, como en otros más del PCD, la población se ha apropiado del proceso cognitivo conocimiento/acción, presentado el PCD. Como dice Jordán (2000) en su evaluación de los proyectos de riego del ADR de Cayambe:

> Bien se podría afirmar entonces que la **capacitación**, antes que ser un objetivo específico, se convierte en **la acción permanente que cruza al conjunto de actividades** y que posibilita no solo procesos de adopción tecnológica hacia el logro de los objetivos específicos de mejorar producción y productividad agropecuaria, sino que además apuntala procesos de organización y formación de una institucionalidad local, con miras a la sostenibilidad de la acción. (p. 29)

En el proceso de ejecución del programa de reservorios que tiene varias tecnologías desconocidas por los campesinos se constata la bondad del modelo conocimiento/acción y su integración en el PCD a través de la *noticia generadora* que se produce en una práctica concreta creando conocimiento y que **demuestra la validez del conocimiento científico desde**

una práctica determinada (Cabezas y Rosario, 1980). La metodología asumida por la comunidad es producto de la experiencia lograda con el PCD, como dice Charles Cahipuendo:

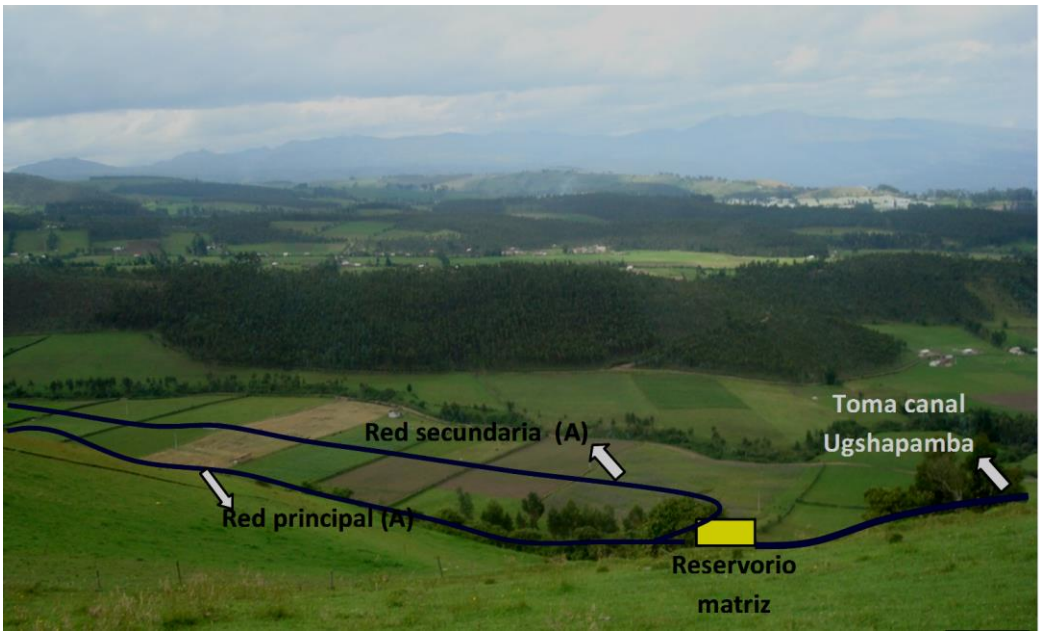
> Es práctica aprendida la experiencia de gestión de riego a nivel comunitario, tanto por su dinámica organizativa como por sus cambios culturales en uso del agua, con la implementación de sistemas de riego por aspersión comunitarios y el crédito como herramienta de producción acompañado por la capacitación y el seguimiento técnico. (Ch. Cachipuendo, comunicación personal, 11 de junio de 2015)

Los grupos organizados de riego demuestran una práctica que impacta en toda la población del territorio y se identifica con las siguientes características:

- Capacidad para desencadenar un proceso de comunicación participativa;
- Tiende a producir modificaciones que reproducen aquellas características que, en un marco teórico renovado, son propias de la sociedad nueva que se pretende construir;
- Tiende a producir una dinamización de la organización popular para el aprovechamiento del medio rural, en función de sus necesidades de desarrollo;
- Actúa como factor desencadenante de otros procesos sociales, conducidos por organizaciones populares;
- Se convierte en *núcleo central* que exige un proceso permanente de reflexión sobre la actividad cotidiana de la propuesta de desarrollo.

Esta experiencia se consolida en el modo andino de conocer y de crear conocimiento incorporando prácticas, unas validadas por la tradición experimental y otras por conocimientos científicos, en un proceso metodológico marcado por la participación colectiva y la gestión por consenso. En la zona de la microcuenca del río La Chimba se genera un proceso de desarrollo local con metodología participativa que tiene como factores transversales: *a)* la comunicación horizontal; *b)* la estimulación para la participación de la población en la discusión de los cambios requeridos para la gestión comunitaria del agua de riego; *c)* la movilización de la capacidad de la comunidad para la instalación de los sistemas de riego por aspersión (Barraquero y Suárez, 2010). La población se constituye en actores del proyecto desde el diseño, compra de materiales, hasta la instalación del sistema, como es el caso del Sistema comunitario de riego por aspersión de Ugshapamba que se muestra en la figura V-07

Figura V-7: Sistema comunitario de riego por aspersión de Ugshapamba



Fuente: Elaboración propia. Sistema comunitario de riego por aspersión.

5.2. Replicabilidad y extensión

Compartir la experiencia de la Casa Campesina Cayambe es tarea que contribuye también a analizarla con objetividad pero también a mostrarla como lección validada para contextos similares.

RM no solo ha construido su modelo con el de emisoras amigas sino que también ha contribuido con su propia experiencia a replicar el mismo modelo de Emisora Regional para el Desarrollo en lugares tan diversos como Puerto Inírida en el Alto Orinoco de Colombia, Radio Salinas en la provincia de Bolívar en el páramo ecuatoriano, Radio Sucumbíos y Radio El Puyo en la zona oriental del Ecuador. Radio Mensaje ha aportado con la experiencia de participación del WWP para la construcción del mensaje radiofónico a partir de la acción innovadora ejecutada en el territorio por moradores que interactúan con la emisora; esta práctica es conocida por las emisoras miembros de la Corporación de Radios Populares de Ecuador (CORAPE).

El modelo de crear conocimiento a partir de las acciones que se ejecutan desde el saber adquirido, se replica en el Proyecto Mitad del Mundo de la Fundación Ayuda en Acción, que se ejecuta en las parroquias Juan Montalvo, Cangahua y Otón. Los proyectos de Visión Mundial en las comunidades de Tupigachi, el Proyecto Belga-Ecuatoriano, la Cooperación de Japón, aplican prácticas del PCD para gestionar los proyectos. Esta facilidad en la replicabilidad del modelo PCD y su adaptabilidad, demuestra que la comunicación para el desarrollo no está condicionada a los proyectos de la CCC ni a una estructura organizativa territorial fuerte.

La apropiación que la población hace del enfoque y metodología de gestión de la propuesta de desarrollo desde el aprendizaje social practicado en el PCD cobra protagonismo en contextos rurales de población mayoritariamente indígena donde la participación, equidad, planificación de abajo-arriba, y otros valores del WWP, son parte de la cultura local. La práctica de Radio Salinas en la provincia de Bolívar y su coordinación con la FUNORSAL es un modelo que integra conocimiento-acción en contextos más personalizados pero apoyados por la dinámica comunicacional (Polo y Borja, 2005).

Durante los 25 años a los que hace referencia la investigación, la experiencia de la Casa Campesina Cayambe ha servido para aplicar el modelo conocimiento/acción con los valores del WWP e incorporar la comunicación social según posibilidades. La experiencia del PCD del ADR de Cayambe es identificada por las personas entrevistadas como práctica de desarrollo en otros territorios:

> Conocemos que en otras comunidades andinas en las que AeA trabajaba con población indígena, se tomó como referencia el trabajo realizado por la CCC con parteras y Centros Infantiles e implementó programas similares con resultados satisfactorios. (C. Cadena, comunicación personal, 24 de mayo de 2015)

> En la zona sur del cantón Cayambe, en las parroquias de Juan Montalvo y en especial en Cangagua en las comunidades que nunca tuvieron esta aptitud de trabajar con la ganadería ha habido una replicabilidad importante, este proceso ha sido más acelerado debido a la experiencia de la zona norte, lo que ha hecho que las comunidades de Juan Montalvo y de Cangagua lo asuman fácilmente, pues en poco tiempo están llegando a tener el mismo nivel de tecnificación que las comunidades de la zona norte, esto ha sido producto de que se ha socializado diferentes programas de Radio Mensaje. (C. Cabascango, comunicación personal, 02 de junio de 2015)

> Muchas de las actividades desarrolladas por la Casa Campesina Cayambe se han replicado en otras comunidades donde la Casa Campesina no tiene injerencia, han sido asumidas por otras instituciones privadas y públicas. (D. Vinueza, comunicación personal, 03 de junio de 2015)

5.3. Radio regional para el desarrollo

La ejecución del PCD del ADR de Cayambe en RM no limita su característica de **radio regional** por el contrario incrementa su capacidad de impacto en el desarrollo de territorios donde es escuchada y no actúa el proyecto de la CCC. La experiencia a la que se hace referencia es referente para el Movimiento Indígena en la conservación y difusión de la cultura indígena kichwa y voz solidaria con la población en situación de marginalidad y pobreza. RM al asumir el modelo de PCD aporta a otros territorios con el modelo comunicación/acción como referente comunicacional que crea referencias y acoge la participación de los oyentes aunque no estén

involucrados en las actividades de desarrollo de la CCC (Cabezas y Rosario 1980). Esta identificación de radio regional está dada por:

> La revalorización de algunos elementos culturales de la zona a través de programas en idioma Kichwa; programas de historia, tradiciones y creencias locales; difusión de conocimientos tradicionales; transmisión de música tradicional y moderna indígena; promoción de los grupos musicales de la zona; apoyo a las festividades locales y zonales; difusión de informaciones sobre y para las organizaciones indígenas locales, regionales y nacionales. (Ferraro y Serrano, 2012, p. 129)

La propuesta del PCD no cambia la razón de ser de la radio: **informar, distraer, educar**. Es el estilo y la finalidad de participar con la comunidad local en la transformación de su realidad, que hace la diferencia. RM es un modelo de comunicación basado en la construcción del conocimiento colectivo que lo hace con una **propuesta abierta y direccionada a toda la población** del territorio regional. Por lo tanto RM fomenta los cambios sociales y de comportamiento sin implicar necesariamente a los oyentes en las actividades de la CCC (UNICEF, 2006). RM no es una especie de sala de gestión y planificación de desarrollo que difunde programas direccionados por las acciones de cambio que se realizan en el territorio, por el contrario, el estilo comunicacional de **RM responde a las expectativas de toda la población** porque:

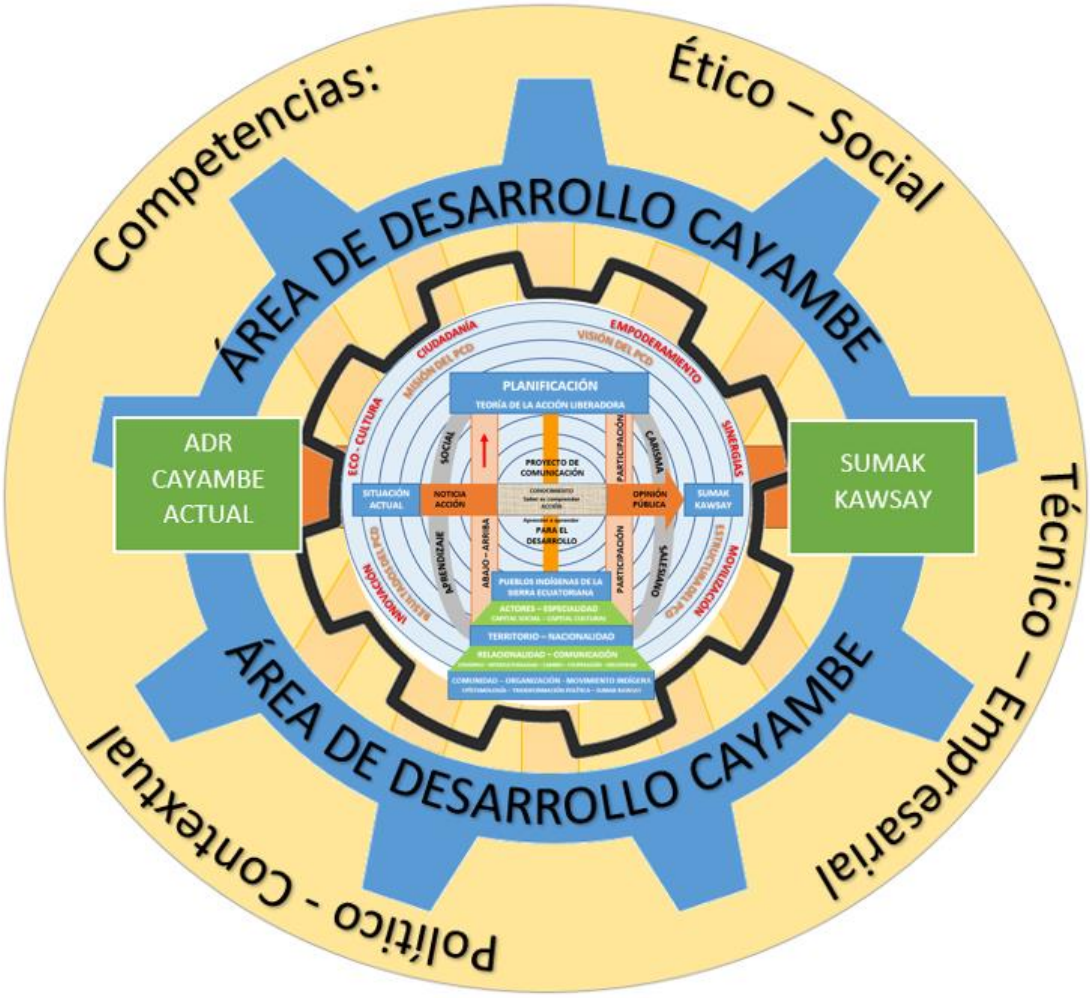
- logra una comunicación participativa que construye empatía y autoestima,
- hace crecer la cohesión social,
- proyecta nuevas formas de vida que construyen nuevos hábitos que a su vez producen transformaciones en las relaciones sociales y en las relaciones con la naturaleza.
- da información oportuna y distrae respetando la cultura,
- educa pero con la intencionalidad de crear conocimiento que conduzca a la acción transformadora de las situaciones negativas que vive la comunidad y la oriente para conocer y resolver los problemas del contexto en que vive,
- aplica la estrategia de favorecer la participación y potenciar la identificación comunitaria. (Herrán, 2014)

Bajo esta perspectiva, la experiencia de RM, como radio regional, no es notable por la cantidad de información que transmite ni por su profesionalidad programática, sino por cómo incorpora la participación de los destinatarios en el **proceso de producción del mensaje** y cómo se relaciona con los procesos sociales que les ha tocado vivir a las personas (UNICEF, 2006).

6 CONCLUSIONES

La riqueza de la experiencia tiende a escaparse de los límites conceptuales y los esquemas dejan espacios de vida ignotos, pero conceptos y esquemas constituyen el camino para que la experiencia pase a ser objeto conocido y conocimiento socializado. La CCC se construye a partir de otras experiencias y conocimientos que aplicados en el contexto de Cayambe producen un modelo local de desarrollo que une prácticas de planificación de proyectos, al estilo del WWP, y experiencias de comunicación popular para el desarrollo con el modelo cognitivo conocimiento/acción. El PCD es resultado de un mismo proceso de desarrollo construido desde la acción de la Casa Campesina Cayambe en el ADR de Cayambe y hecho conocimiento socializado en la población de Cayambe por el modelo de comunicación de Radio Mensaje. En este capítulo V se ha descrito el contexto del ADR de Cayambe, la identidad de la CCC y de RM, para terminar describiendo los logros de 25 años de este TRABAJANDO CON LA GENTE como se grafica en la figura V-5.

Figura V-8: La experiencia de la Casa Campesina Cayambe



Fuente: Elaboración propia.

En este capítulo V se ha presentado la experiencia de la Casa Campesina Cayambe y la aplicación del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo como modelo de integración del conocimiento/acción. Se presentan las conclusiones de la experiencia.

- La experiencia de la CCC tiene resultados que aseguran la competencia de la población para dar sostenibilidad y continuidad al proceso de desarrollo pues la difusión y práctica de los valores del WWP y el principio de no sustituir con aportes e intervenciones externas las potencialidades de la población han sido asumidos por la población.

- El modelo de planificación abajo-arriba aplicado en planes operativos anuales favorece la participación y el empoderamiento de los procesos por parte dirigentes de las comunidades, y al mismo tiempo permite flexibilidad y agilidad para ajustar oportunamente actividades y recursos en función del contexto, necesidades y potencialidades de las comunidades.

- El enfoque territorial que se mantuvo durante 25 años permitió concentrar y consolidar paulatinamente los resultados, efectos e impactos.

- El PCD responde a las nuevas formas de conocimiento: diseñando métodos radiofónicos para conectar el mundo de la teoría y del saber científico con la praxis del mundo real en donde actúa la población radioescucha, creando así conocimiento en la medida que conecta teoría y práctica, información y acción, a través de la palabra del mensaje radiofónico. De esta manera ayuda a formar nuevos hábitos y produce cambios, participa en el surgimiento de nuevas formas de vivir y de producir; transfiere hábitos positivos de creatividad y transformación y desarrolla competencias en miembros de la población para sostener el proceso.

- El acercamiento a las experiencias radiofónicas de RM lleva a conocer cómo la radio para el desarrollo endógeno logra cambiar un hábito negativo de aceptación del dolor y el subdesarrollo por otro positivo de vida y felicidad; a constatar el conocimiento colectivo acumulado en la comunidad al socializar acciones y reflexiones con la palabra-mensaje, es decir conocimiento socializado en los radio escuchas. Además la flexibilidad y ductibilidad del medio radio logra, en las experiencias descritas, relacionar individuos y comunidades organizadas creando cohesión cultural y favoreciendo el valor andino de la relacionalidad.

- La comunicación para el desarrollo es una estrategia de bajo costo y fácil aplicación. Si bien la formación de una emisora regional para el desarrollo no sea factible en múltiples lugares por cuestiones legales, sí es replicable la experiencia de *las cabinas de grabación* de campo que pueden utilizar como centro emisor una radio ya en funcionamiento.

- El PCD tal como fue aplicado por RM hace posible influir en el futuro de una de comunidades rurales establecidas en un determinado territorio: propone la utopía de los objetivos de equidad, democracia, dignidad, convivencia pacífica social y de respeto a la naturaleza; logra movilizar voluntades porque va evidenciando esa utopía en las acciones positivas que se dan al interior de la comunidad, y lo hace con acciones que la radio socializa.

- Las evaluaciones del ADR-Cayambe y la medición de los logros socioeconómicos, culturales, en el ámbito de la salud y las mejoras en la infraestructura para la producción, hablan del cambio logrado y de la confianza creada. Como el futuro no está definido y la utopía no tiene límites, la comunicación debe reinventarse para seguir siendo espacio de encuentro en nuevos contextos, es el nuevo desafío de Radio Mensaje: el desarrollo más allá del proyecto de desarrollo.

- El PCD de RM logra construir el deseo y dibujar imagen de cambio de mejora de la situación, eso lo logra con la magia de la radio. El proceso entre la imagen construida y la práctica lograda deja espacio para transiciones que pueden suponer rupturas y retrocesos, cambios de valores, creencias y conductas, nuevos relacionamientos. El carácter positivo de la descripción del modelo de comunicación de RM no desconoce esta realidad, sin embargo sigue respondiendo a una sociedad rural cambiante y cada vez más globalizada que sustenta la esperanza en que un Mundo Mejor es posible.

7 BIBLIOGRAFÍA DEL CAPÍTULO V

Ayuda en Acción. (1988). *Plan Trianual del ADR-Cayambe*. Ecuador*:* Casa Campesina Cayambe. No publicado.

Ayuda en Acción. (1993). Base de datos del ADR Cayambe. Ayuda en Acción. Cayambe, Ecuador: Casa Campesina Cayambe. No publicado.

Ayuda en Acción. (2003). Contexto del cantón Cayambe. Casa Campesina Cayambe. Cayambe, Ecuador. No publicado.

Barranquero, A. y Sáez, C. (2010). *Comunicación alternativa y comunicación para el cambio social democrático: sujetos y objetos invisibles en la enseñanza de las teorías de la comunicación.* Obtenido de: http://www.researchgate.net/profile/Alejandro_Barranquero/publication/242546158_Seccin_Teoras_y_mtodos_de_investigacin_en_comunicacin_Congreso_Internacional_AEIC_Mlaga_2010_Comunicacin_y_desarrollo_en_la_era_digital/links/00b495368d4faa8edb000000.pdf

Becker, M. y Tutillo, S. (2009). *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador.

Beltrán, L. (2002). La comunicación y el desarrollo democráticos en Latinoamérica. *IV Congreso de Radios y Televisiones Locales, Públicas y Alternativas. Universidad de Cádiz*, EMA RITV y Ayuntamiento de Chipiona.

Beltrán, L. (2005). Neoliberalismo y comunicación democrática en Latinoamérica: Plataformas y banderas para el tercer Milenio, *III Asamblea Conjuntas Continentales*, CIESPAL.

Beltrán, L. (2008). Desarrollo rural y comunicación social: relaciones y estrategias. En: Gumucio Dragon, Alfonso y Tufte, Thomas, Comps. *Antología de comunicación para el desarrollo social; lecturas históricas y contemporáneas* (pp.145-158). La Paz: Consorcio de Comunicación para el Cambio Social y Plural Editores.

Cabezas, A. y Rosario, A. (1980). *La emisora regional para el desarrollo*. Quito, Ecuador: Editora Andina.

CAF-FONAPRE. (1985). *Proyecto de Desarrollo Rural Integral Sierra Norte de Pichincha: Diagnóstico*. Volumen I. Quito, Ecuador.

Carrillo, G. (2012). *Casa Campesina Cayambe – Ayuda en Acción, un caminar solidario*. Cayambe, Ecuador.

Cazorla, A., De los Ríos, I. y Salvo, M. (2004): Trabajando con la gente: Modelos para un Desarrollo Rural y Local*.* Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., de los Ríos, I., & Salvo, M. (2013). Working With People (WWP) in rural development projects: a proposal from social learning. Cuadernos de Desarrollo Rural, 10(SPE70), pp. 131-157. Obtenido de:

http://www.scielo.org.co/pdf/cudr/v10nspe70/v10nspe70a07.pdf

Comunidad Salesiana (1999 A). Proyecto Educativo Pastoral. *Casa Domingo Savio.* Cayambe, Ecuador: No publicado.

Comunidad Salesiana (1999 B). Casa Campesina Cayambe. *Casa Domingo Savio.* Cayambe, Ecuador: No publicado.

Consejo Provincial de Pichincha. (2002). *División Política y Administrativa de la Provincia del Pichincha*. Quito, Ecuador.

Costales, P. (1987). *Pesillo: documentos para su historia*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

Custode, E., De Noni, G., Trujillo, G., & Viennot, M. (1992). La cangahua en el Ecuador: caracterización morfo-edafológica y comportamiento frente a la erosión= The cangahua in Ecuador: morpho-edaphologic characterization and susceptibility to erosion. *Terra*, *10* (spécial), pp. 332-346.

DINAC, (1986). *La tierra produce. El Catastro integra al hombre y al desarrollo*. Proyecto Integral Cayambe Dirección Nacional de Avalúos y Catastros. Quito, Ecuador: Ministerio de Finanzas

Ferraro, E. (2004). Los elementos sociales en los programas de microcréditos. Una lectura sociocultural de un programa rural. Microfinanzas en la economía ecuatoriana, 107. http://web.tau.org.ar/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/JACOME__microfinanzas.pdf#page=107

Ferraro, E. y Serrano, J. (2012). La Fundación Casa Campesina Cayambe y el modelo de desarrollo. En Vásquez, L.; Regalado, J.; Garzón, B.; Torres, V.; Juncosa, J. *La presencia Salesiana en Ecuador, perspectivas históricas y sociales* (pp. 101-141). Quito, Ecuador: Abya Yala.

Fontana, A. (2012). *La gobernanza en las políticas de la cooperación internacional para el desarrollo: Análisis y modelo de aplicación al Perú.* Universidad Politécnica de Madrid. Madrid, España

García, A. (2011). *Connotaciones simbólicas y valoraciones de poder en la lucha por el agua*. Estudio de caso: comunidad campesina "La Chimba"-Cayambe". Recuperado de http://downloads.arqueo-ecuatoriana.ec/ayhpwxgv/cuardernos_investigacion/Cuadernos_11_articulo_2.pdf

Guaña, P., Camino, P. y Ulco, Q. (1992). *Inti Raymi Cayambi: la fiesta sagrada del sol en la mitad del mundo, la fiesta de San Pedro en Cayambe*. Cayambe, Ecuador: CICAY.

Gumucio, A. (2010). El cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social. Investigación & Desarrollo, 12(1). pp. 02-23. Obtenido de:

http://ciruelo.uninorte.edu.co/pdf/invest_desarrollo/12-1/el_cuarto_mosquetero.pdf

Herrán, J. (1987). Las Cabinas de Campo: Una experiencia de Educación Popular en Radio Latacunga (Ecuador). *Pueblos Indígenas y Educación*, pp 55-75. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Herrán, J. (2014). *Microcrédito y desarrollo local. La experiencia de la Casa Campesina Cayambe. Universidad Politécnica Salesiana*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

INEC, (2002). *Análisis de los resultados definitivos del VI censo de población y V de vivienda 2001*. Quito, Ecuador: INEC

Jara, C. (2012.A). Sistema de innovación, capacitación y "transferencia" tecnológica para la agricultura familiar campesina y el buen vivir rural: propuesta conceptual. SENPLANDES, Quito, Ecuador. No publicado.

Jara, C. (2013 C). Interviniendo en la "flecha del tiempo": ¿Son posibles los cambios estructurales en el corto plazo? Quito, Ecuador: SENPLADES.

Jordan, F. (2000). *Evaluación ADR Cayambe, Ayuda en Acción*. Quito, Ecuador. No publicado.

Jordan, F. (2001). *Cayambe y Cuenca. Experiencia en desarrollo rural frente al desafío de la sostenibilidad*. Quito, Ecuador: Ayuda en Acción España-Oficina Nacional Ecuador.

Jordana, J. (2007). *La Gestión de la I+D+i Agroalimentaria: Un modelo basado en el Aprendizaje Social*. Universidad Politécnica de Madrid. Madrid, España.

Kaplún, M. (1998). *Una pedagogía de la comunicación*. Madrid, España: Ediciones La Torre.

Kliksberg, B. (1999). El rol del capital social y de la cultura en el proceso de desarrollo. *Revista venezolana de gerencia*, *4*(9). Obtenido de: http://www.produccioncientificaluz.org/index.php/rvg/article/viewFile/8942/8932

Landini, F. (2011). *La dinámica de los saberes locales y el proceso de localización del saber científico. Aportes desde un estudio de caso*. Cuadernos de Desarrollo Rural. Recuperado de http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1159/651

Luna, S. (2009). *La praxis de la psicología social comunitaria en Latinoamérica: construyendo metáforas de cambio con circo soci*al. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.T. México.

Mefalopulos, P. y Kamlongera, C. (2008). *Diseño participativo para una estrategia de comunicación*. ICDS. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, Roma. Obtenido de: ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/011/y5794s/y5794s00.pdf.

Mena, N. (1999). *Floricultura en Cayambe*. Quito, Ecuador: IEDECA.

Minard, L (1991). *Los terremotos del Ecuador del 5 de Marzo de 1987: deslizamientos y sus efectos socioeconómicos*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.

Moreno, S. (1981). *Monografía Histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Ed. Consejo Provincial de Pichincha

Naciones Unidas, (2010). *Asamblea General, Informe del Consejo Económico y Social para 2010*. Recuperado de http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/65/3

Olvera J., Mendoza, R., Pérez, N., de los Ríos, I. (2011). Modelos para el desarrollo rural con enfoque territorial en México. Puebla, México: Centro de Postgraduados de México.

Peppino, A. (1999). *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina*. México DF, México: Plaza y Valdéz Editores.

Polo, A. y Borja, P. (2005). La Experiencia de desarrollo de Salinas de Guaranda, Ecuador. LEISA, revista de agroecología. Septiembre 2005. Obtenido de:

http://www.agriculturesnetwork.org/magazines/latin-america/mas-que-el-dinero/la-experiencia-de-desarrollo-de-salinas-de/at_download/article_pdf

Ramón, G. (1993). *El regreso de los runas. La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*. Quito, Ecuador: COMUNIDEC/Fundación Interamericana.

Salazar, M. (2009). Una visión empresarial de la responsabilidad social en la floricultura, parroquia Ayora. FLACSO-Sede Ecuador, Quito, Ecuador.

Sánchez Parga, J. (2010). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Sastre, S. (2014). *Desarrollo de capacidades para el liderazgo en proyectos de desarrollo rural. Aplicación a comunidades aymaras.* Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, España.

Sastre, S., De Nicolás, V, Herrán, J., Cachipuendo, Ch. (2015). Proyecto de comunicación para el emprendimiento de comunidades rurales indígenas: 22 años de experiencia de planificación y gestión de riego en el cantón Cayambe-Ecuador. *Universidad Politécnica Salesiana.* Cuenca, Ecuador. No publicado.

Sen, A. (1998), Teoría del desarrollo a principios del Siglo XXI. En Emmerij L., y Núñez del Arco J. (comp.), El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI, pp, 589-610. BID.

Stiglitz, J. (abril, 1998a). Más instrumentos y metas más amplias: desde Washington hasta Santiago. Banco Mundial.

Tasiguano, E. (1990). *Programa Centros Infantiles Campesinos*. Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador.

Unesco (1996). Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo.

UNICEF (2006): Elaborando proyectos de comunicación para el desarrollo. Cuadernillo 2-Colección: Comunicación, Desarrollo y Derechos. Buenos Aires: Unicef y Edupas-Comunicación Educativa Uruguay. Edit. Nueva Sociedad. Caracas. Recuperado de http://www.unicef.org/argentina/spanish/EDUPAScuadernillo-2(1).pdf

Vachón, B. (2001). Reintroducir lo humano en la lógica de desarrollo. El Desarrollo Local. Teoría y Práctica. Gijón, España: Trea.

Van den Elzen A. y Campoverde B. (1996). *Sondeo de audiencia y medición de impacto, de Radio Mensaje*. ALER. Quito, Ecuador: Abya Yala

Vásquez, L. Regalado, J.F., Garzón, B., Torres, V. H., Juncosa, J. E. (2012). *Las presencia salesiana en Ecuador.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Veltmeyer, H. (2003): La dinámica de la comunidad y las clases sociales, en *Contra del neoliberalismo. El desarrollo basado en la comunidad en América Latina*, (pp. 39-48). México DF: Universidad Autónoma de Zacatecas y Maporrúa.

Zebrowski, C. (1996). Memorias del III Simposio Internacional sobre Suelos volcánicos endurecidos (Quito, diciembre 1996). Quito. Obtenido de: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/divers2/010012918.pdf

ENTREVISTAS

Beltrán, J., (28 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Cabascango, C. (02 de junio de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Cachipuendo, Ch. (11 de junio de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Cadena, C. (24 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Calahorrano, N. (4 de junio de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Campoverde, J. (26 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Montero, E. (27 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Peña, L. (27 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES

Índice del Capítulo VI

CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES 402
1. Desde el punto de vista conceptual. 404
2. Desde un punto de vista metodológico. 404
3. Desde el punto de vista de prácticas validadas 405
4. Futuras líneas de investigación 405

La investigación llevada a cabo en este trabajo sobre la experiencia de la Casa Campesina Cayambe durante 25 años de comunicación-desarrollo en comunidades indígenas andinas de Ecuador, ha permitido aportar nuevos conceptos, no reflejados en la literatura científíca, descubrir otros conceptos que provenían de otros campos y que la identifican como un modelo de integración del conocimiento-acción a través de la comunicación.

1. Desde el punto de vista conceptual.

1.1. La primera aportación, y quizá la más relevante de este trabajo, es el enriquecimiento intelectual que supone pasar de la Comunicación para el desarrollo al Proyecto de Comunicación para el Desarrollo que ha supuesto incorporar la riqueza intelectual del Área de investigación de Proyectos con una planificación de abajo-arriba donde canaliza, desde la comunicación, la participación y el aprendizaje colectivo; éstas son la fuente de ideas que se transforman en proyectos para mejorar la vida de las personas.

1.2. Lo expuesto sobre el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo y su adaptación, por la Casa Campesina Cayambe, como Proyecto de Comunicación para el Desarrollo del ADR de Cayambe, gestionado por Radio Mensaje, aporta con teoría creada desde la práctica a la integración del conocimiento-acción y valida metodologías creadas en sintonía con la visión andina de las comunidades y su lógica, no euclidiana, que hace del ciclo del proyecto de comunicación un proceso de planificación que integra el pasado en el futuro con la fuerza y complejidad del presente para avanzar ampliando el camino hacia el Sumak Kawsay a manera de espiral.

2. Desde un punto de vista metodológico.

2.1. La integración del conocimiento-acción que hace el Proyecto de Comunicación para el Desarrollo crea un conocimiento colectivo, y más real para el cambio social, pues hace del conocimiento tácito (asumido pero no verbalizado), un conocimiento explícito al comunicar lo actuado y socializar cómo se ha actuado y el conocimiento que implica la acción realizada.

2.2. El Proyecto de Comunicación para el Desarrollo convierte al conocimiento tácito en opinión pública. El éxito del desarrollo, como cambio de la realidad y mejora de las condiciones de vida, está en que la población actúe por conocimientos tácitos, es decir hábitos, como resultado de posesionarse de la acción generadora de cambio y de su transformación en opinión pública a través de la comunicación para el desarrollo.

2.3. El Proyecto de Comunicación para el Desarrollo entiende la cultura como plataforma de reelaboración de la situación y encrucijadas presentes, en la que comparecen, se evalúan y recombinan elementos heterogéneos, ancestrales y actuales, pasados y presentes, saberes tradicionales y nuevas tecnologías; dicha reelaboración valora decisiones y ratifica certezas para contribuir a los cambios requeridos por la comunidad. Por lo tanto, la cultura debe ser vista también como el conjunto de capacidades colectivas de planificación, pensamiento, acción y comunicación cuyo objetivo es asegurar la continuidad social, material y simbólica de la comunidad.

3. Desde el punto de vista de prácticas validadas.

3.1. El desarrollo rural en comunidades andinas, como espiral de constante crecimiento en amplitud y profundidad, permanentemente incorpora novedades con lo que favorece la adaptabilidad de la planificación y abre el proyecto a la participación de la población.

3.2. El Proyecto de Comunicación para el Desarrollo genera empatía como ambiente positivo para que se den relaciones de poder compartidas entre la población y la institucionalidad para asegurar la sostenibilidad del proceso de desarrollo. La metodología de las aproximaciones sucesivas o del *mosaico del desarrollo*, permite la identificación de las prioridades reales y posibilita la incorporación de la acción, sin alterar los procesos de planificación, seguimiento y evaluación.

3.3. La producción radiofónica del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo crea el escenario óptimo, a manera de ágora del desarrollo donde se produce el aprendizaje social de técnicos y pobladores del territorio, en contextos locales múltiples y complejos que interrelacionan individuos, instituciones locales, organizaciones sociales, organismos estatales, fuerzas internas y externas del mercado y la cultura; y a su vez de unos con otros.

4. Futuras líneas de investigación

Se sugieren aquí algunos posibles temas de investigación, apenas esbozados en este documento por razones obvias y que podrían ser considerados en un futuro próximo.

4.1. Desde la teoría de la comunicación para el desarrollo sería muy interesante estudiar la epistemología andina y determinar sus aportes para actuar en el desarrollo rural con los principios y valores del Working With People.

4.2. Las nuevas tecnologías de la comunicación ofrecen herramientas de bajo costo y al alcance de la población de sectores populares. Conectar la factibilidad tecnológica para comunicación masiva de manera digital con modelos de participación de la población que generen organización de usuarios digitales para el desarrollo, es un desafío que pondría en manos de los planificadores del desarrollo una herramienta interactiva para el aprendizaje social y la producción de conocimientos que se irradian.

4.3. La aplicación del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo en sectores urbano marginales, con población de origen rural.

4.4. La opinión negativa creada en las agencias occidentales de desarrollo sobre los pueblos indígenas andinos requiere ser revertida y descubrir las capacidades y potencialidades de estos pueblos para cambiar su realidad en procesos de desarrollo etnocultural.

CAPÍTULO VII. BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir / Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Albó, X. (1977). *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*. La Paz, Bolivia: CIPCA.

Albó, X., y Suvelza, F. X. B. (2006). *Por una Bolivia plurinacional e intercultural con autonomías*. La Paz: PNUD.

Alencherry, F. (2005). Desarrollo desde el punto de vista de la Evangelización y del Carisma Salesiano. Obtenido de: http://sdl.sdb.org/greenstone/collect/espanol/index/assoc/HASH013e/5c2d6218.dir/doc.doc

Alfaro, R.M. (2006). *Otra Brújula. Innovaciones en comunicación y desarrollo.* Lima, Perú: Editorial Calandria.

Álvarez, S. (2009). Propuesta metodológica para entender al sumak kawsay en su integralidad transformadora. *93 Economía y buen vivir. http://buenvivir.eumed.net/*

Andrade, X. y Rivera, F. (1991). "El movimiento campesino e indígena en el último período: fases, actores y contenidos políticos". En Enrique Ayala Mora, Editor, *Epoca Republicaca V, Volumen 11 de la Nueva Historia del Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.

Anyaegbunam, C., Mefalopulos, P., y Moetsabi, T. (2008*). Manual de Diagnóstico Participativo de la Comunicación Rural (DPCR)*. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, Roma.

Arendt, H. (1981). *A condição humana*. Rio de Janeiro Rio de Janeiro: Forense-universitária. (Publicado en 1958)

Armas, S. (1995). *Imaginándonos el futuro: la comunicación como estrategia para el desarrollo*. Lima, Perú: Centro de Comunicación y Desarrollo.

Arocena, J. (1995). *El Desarrollo Local: un desafío contemporáneo. Centro Latinoamericano de Economía Humana*. Universidad Católica de Uruguay. Edit. Nueva Sociedad. Caracas.

Assmann, H. (1995). Teología de la liberación: mirando hacia el frente. *Revista Latinoamericana de Teología XII (34)*, 93-11.

Atria, R., Siles. M., Arriagada, I., Robison, L., Whiteford, S. (compiladores) (2003). *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un Nuevo paradigma.* Santiago de Chile, Chile: Naciones Unidas. Obtenido de http://www.eam.edu.co

Auffray, A. (1948). *Un gran educador San Juan Bosco 1815 – 1888*. Buenos Aires, Argentina: Santa Catalina.

Auluck, R. (2002). Benchmarking: una herramienta para facilitar el aprendizaje organizacional. *Administración Pública y Desarrollo*, 22 (2), 109-122.

Ayala Mora, E. Editor: *Época colonial III*. Volumen 5. Nueva Historia del Ecuador, Quito: Corporación Editora Nacional.

Ayuda en Acción. (1988). *Plan Trianual del ADR-Cayambe*. Ecuador*:* Casa Campesina Cayambe. No publicado.

Ayuda en Acción. (1993). Base de datos del ADR Cayambe. Ayuda en Acción. Cayambe, Ecuador: Casa Campesina Cayambe. No publicado.

Ayuda en Acción. (2003). Contexto del cantón Cayambe. Casa Campesina Cayambe. Cayambe, Ecuador. No publicado.

Barba, R. y Moch, P. (1990). Algunas consideraciones sobre la conformación de una psicología comunitari*, Memorias del II Congreso Mexicano de Psicología Social*, llevada a cabo por la Asociación Mexicana de Psicología Social, UNAM. pp. 244-260.

Barbas, A. (2012). Educomunicación: desarrollo, enfoques y desafíos en un mundo interconectado. Foro de Educación, 157-175. Obtenido de: http://forodeeducacion.com/ojs/index.php/fde/article/viewFile/22/20

Barbero, J. (2001). *Al sur de la modernidad: comunicación, globalización, y multiculturalidad*. Pittsburgh, EEUU: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

Barranquero, A. y Sáez, C. (2010). *Comunicación alternativa y comunicación para el cambio social democrático: sujetos y objetos invisibles en la enseñanza de las teorías de la comunicación.* Obtenido de: http://www.researchgate.net/profile/Alejandro_Barranquero/publication/242546158_Seccin_Teoras_y_mtodos_de_investigacin_en_comunicacin_Congreso_Internacional_AEIC_Mlaga_2010_Comunicacin_y_desarrollo_en_la_era_digital/links/00b495368d4faa8edb000000.pdf

Barrera, Augusto. *Acción colectiva y crisis política: el movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Editorial Abya Yala, 2001.

Barsky, O. (1984). *La reforma agraria ecuatoriana.* Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.

Becker, M. y Tutillo, S. (2009). *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador.

Beltrán, L. (1993). Comunicación para el desarrollo en América Latina. Una evaluación sucinta al cabo de cuarenta años. *IV Mesa Redonda sobre Comunicación y Desarrollo organizada por el Instituto para América Latina (IPAL).* Obtenido de http://comsocialup.com/documentos/desarrollo.pdf

Beltrán, L. (1995) *La radio popular y educativa de América Latina*, Centro para Programas de Comunicación Universidad John Hopkins, Intervención en el I Festival de Radioapasionados y televisionarios. Quito.

Beltrán, L. (1996). La Radio Popular y Educativa de América Latina. *Revista Chasqui,* (53), pp.8-11.

Beltrán, L. (2002). La comunicación y el desarrollo democráticos en Latinoamérica. Memoria de una Quimera Irrenunciable. *IV Congreso de Radios y Televisiones Locales, Públicas y Alternativas.* Universidad de Cádiz, EMA RITV y Ayuntamiento de Chipiona.

Beltrán, L. (2005). Neoliberalismo y comunicación democrática en Latinoamérica: Plataformas y banderas para el tercer Milenio, *III Asamblea Conjuntas Continentales*, CIESPAL.

Beltrán, L. (2005). La comunicación para el desarrollo en Latinoamérica: un recuento de medio siglo. *Ponencia presentada al*. Obtenido de: http://www.sidalc.net/cgibin/wxis.exe/?IsisScript=COLEC.xis&method=post&formato=2&cantidad=1&expresion=mfn=008439

Beltrán, L. (2008). Desarrollo rural y comunicación social: relaciones y estrategias. En: Gumucio Dagrón, Alfonso y Tufte, Thomas, Comps. *Antología de comunicación para el desarrollo social; lecturas históricas y contemporáneas* (pp.145-158). La Paz: Consorcio de Comunicación para el Cambio Social y Plural Editores.

Benedicto XVI. (2009). Caritas in Veritate. Obtenido de: http://www.vatican.va

Bengoa, J. (Ed). (2006). T*erritorios Rurales: Movimientos Sociales y Desarrollo Territorial Rural en América Latina*. Santiago de Chile: Chile: Rimisp - Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.

Benítez, L. y Garcés, A. (2014). *Culturas Ecuatorianas ayer y hoy. Quito*, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Bermúdez, E. y Martínez, G. (2000). Hugo Chávez: la articulación de un sentido para la acción colectiva. Espacio abierto, 9(1). Obtenido de: http://200.74.222.178/index.php/espacio/article/viewFile/1954/1955

Bernal, A. (Ed.) (2000). *De la exclusión a la participación: pueblos indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Boelens, R. (2002). DERECHOS DE AGUA, GESTIÓN INDÍGENA Y LEGALISLACIÓN NACIONAL. Obtenido de: http://scholar.google.es/scholar?start=10&q=DISTRIBUCION+DEL+AGUA+PARA+RIEGO+EN+ECUADOR&hl=es&as_sdt=0,5

Boff, L. (1982). *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiologia militante* (Vol. 63). Editorial Sal Terrae.

Boisier, S. (2001). Desarrollo local: ¿de qué estamos hablando*. Transformaciones globales, instituciones y políticas de desarrollo local, (103) pp.48-74.*

Boisier, S. (2002). ¿Y si el desarrollo fuese una emergencia sistémica*?. Ciudad y Territorio: estudios territoriales,* (138), pp.565-588.

Bonano, O. (2000). *Lo imaginario social: el enfoque ontológico de Cornelius Castoriadis en Crisis del sujeto contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Lomas de Zamora.

Borja, R. (1982). *Comunicación social y pueblos indígenas del Ecuador*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Bottasso, J. (1984). Las misiones y la aculturación de los Shuar. *América Indígena*, 44 (1), 143,155.

Bray, y Lynn, T. (2003). *Los efectos del imperialismo incaico en la frontera norte. Una investigación arqueológica en la sierra septentrional del Ecuador*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Bretón, V. (2000). *El desarrollo comunitario como modelo de intervención en el medio rural: la experiencia de la Misión Andina del Ecuador*. Quito, Ecuador: Diálogos.

Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos.* Quito, Ecuador: FLACSO; UdL.

Bretón. V. (2005). Los paradigmas de la 'nueva' ruralidad a debate: el proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe.* (78), pp. 7-27.

Broekstra, G. (1998). An organisation is a conversation. In Grant, D., T. Keny y C. Oswick (eds.), *Discourse and organization*, Londres, Sage Publications

Brunet, A. (2011). Propaladoras, una alternativa comunitaria en San Pedro de Jujuy (Argentina). En Krohling, C., Tufle, T. y Vega, J. (Ed). *Trazos de una otra comunicación en América Latina* (pp.33-55). Barranquilla, Colombia: Editorial Universidad del Norte.

Burch, S. (2006). Sociedad de la información/Sociedad del conocimiento. *Palabras en Juego: Enfoques Multiculturales sobre las Sociedades de la Información, (pp.23-32). En http://www.casanas.com.ar/artsAdj/Palabras_en_juego-221.pdf*

Burgos, H. (1995). *El Guamán, el Puma y el Amaru.* Quito, Ecuador: Editorial Abya.

Cabezas, A. y Rosario, A. (1980). *La emisora regional para el desarrollo.* Quito, Ecuador: Editorial Andina.

CAF-FONAPRE. (1985). *Proyecto de Desarrollo Rural Integral Sierra Norte de Pichincha: Diagnóstico*. Volumen I. Quito, Ecuador.

Calvelo, M. (1998). *Los modelos de información y de comunicación. El modelo de interlocución: un nuevo paradigma de comunicación*. Disponible en: http://carmonje.wikispaces.com/file/view/U5.1-03+Los+modelos+de+información+y+comunicación.pdf

Camarena, M. y Tunal. G, (2009). La religión como una dimensión de la cultura. *Nómada.* Obtenido de http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/22/tunal_camarena.pdf

Cárdenas, N. (2002). El desarrollo local su conceptualización y procesos. *Provincia* (8), pp. 53-76. Obtenido de http://www.redalyc.org/pdf/555/55500804.pdf

Cardoso, F. (1994). ¿«Teoría de la dependencia» o análisis concreto de situaciones de dependencia? *Política y Sociedad*, *17*, 107. Obtenido de: http://revistas.ucm.es

Carlosama, M.A., (2000). Movimiento Indígena Ecuatoriano: historia y consciencia política. Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) RIMAY, No. 17, agosto 2000. Obtenido de: http://icci.nativeweb.org/boletin/17/carlosama.html

Carpio, P. (Ed.). (2006). *Retos del desarrollo local.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Carrillo, G. (2012). *Casa Campesina Cayambe – Ayuda en Acción, un caminar solidario*. Cayambe, Ecuador.

Carvalho, P.G. y Ferreira, M.T. (1992). Poluição e crescimento na década perdida. *Políticas Governamentais*, *80*(1), 10-12.

Castro, H. y Reboratti, C. (2008*). Revisión del concepto de ruralidad en la argentina y alternativas posibles para su redefinición.* Buenos Aires, Argentina: PROINDER.

Castro, M. Á. (2007). La distribución de la riqueza en el Ecuador. *Observatorio de la Economía Latinoamericana*, (75).

Cazorla, A. (2006). *Planificación para la sostenibilidad: proyectos de ingeniería en el ámbito rural-local.* Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., De los Ríos, I. y Salvo, M. (2004*): Trabajando con la gente: Modelos para un Desarrollo Rural y Local*. Madrid, España: Escuela Técnica Superior de Ingenieros Agrónomos.

Cazorla, A., de los Ríos, I., & Salvo, M. (2013). Working With People (WWP) in rural development projects: a proposal from social learning. Cuadernos de Desarrollo Rural, 10(SPE70), pp. 131-157. Obtenido de: http://www.scielo.org.co/pdf/cudr/v10nspe70/v10nspe70a07.pdf

Cazorla, A., De los Ríos, I., y Mendivil, M. (2007). *Desarrollo Rural: Modelos de planificación*. Madrid, España: Editorial Peninsular

CELAM (1968). II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano en Medellín. Obtenido de: *http://www.celam.org*

CELAM (1979). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla. Obtenido de: http://www.vatican.va

Cerezo, E., Cucurella, L. y Sáenz de Viteri, M. (2012): *Reflexiones sobre la ética de lo público: Hacia un estado del arte.* Quito, Ecuador: SENPLADES.

Cernea, M. M. (1985). Putting People First: *Sociological Variables in Rural Development*: Reprint. Oxford University Press.

Cieza de León, P. (1880). *Crónica del Perú, que trata del señorío de los incas yupanquis y de sus grandes hechos y gobernación. Segunda parte*, publicada por Marcos Jiménez de la Espada**.** Publicación original: Madrid: Imp. de Manuel Gines Hernández.

Colmenares, G. (1992). La hacienda en la Sierra norte del Ecuador. Fundamentos económicos y sociales de una diferenciación nacional (1800-1872). En: *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*. N° 2. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Comíns, J., Martinez, J. y Lou, M. (2002). Necesidad de un marco jurídico para el desarrollo rural en España. Madrid, España: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Comunidad Salesiana (1999 A). Proyecto Educativo Pastoral. *Casa Domingo Savio.* Cayambe, Ecuador: No publicado.

Comunidad Salesiana (1999 B). Casa Campesina Cayambe. *Casa Domingo Savio.* Cayambe, Ecuador: No publicado.

Concilio Vaticano II (1965). Gaudium et Spes. Obtenido de: http://www.vatican.va

Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. Obtenido en: http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf

Conferencia Episcopal Ecuatoriana, (1997). Cartas Pastorales, Mensajes, Exhortaciones (1959-1995), I-II-III tomos. Quito, Ecuador: CEE.

Consejo Agropecuario Centroamericano (2010): *Estrategia Centroamericana de Desarrollo Rural Territorial.* Obtenido de: http://www.magfor.gob.ni/descargas/planes/ECADERT.pdf

Consejo Provincial de Pichincha. (2002). *División Política y Administrativa de la Provincia del Pichincha*. Quito, Ecuador.

Cortes, C. (2009). La comunicación al ritmo del péndulo: medio siglo en busca del desarrollo. Recuperardo de: http://contactoradio.com.co/wp-content/uploads/2014/02/La-comunicacion-al-ritmo-del-pendulo..pdf

Costales, P. (1987). *Pesillo: documentos para su historia*. Quito, Ecuador: Abya Yala.

Cucurella, M. (2001). La opinión pública en Habermas. *Anàlisi: quaderns de comunicació i cultura,* (26), pp. 51-70.

Custode, E., De Noni, G., Trujillo, G., & Viennot, M. (1992). La cangahua en el Ecuador: caracterizacion morfo-edafologica y comportamiento frente a la erosion= The cangahua in Ecuador: morpho-edaphologic characterization and susceptibility to erosion. *Terra*, *10* (spécial), pp. 332-346.

Chancoso, B. (2005). Yo me quedo en el ministerio de la resistencia. *Indígenas de América". Revista Etnias y Política. Bogotá*, 115-123. Obtenido de http://www.observatorioetnicocecoin.org.co/descarga/1ep14.pdf

Chávez, P. (2011). La inculturación del carisma salesiano. *Actas del Consejo Superior*, año XCII, septiembre-diciembre de 2011, Núm. 411, pp. 3-51. Madrid, España: Central Catequística Salesiana.

Chávez, P. (2012). «TESTIGOS DE LA RADICALIDAD EVANGÉLICA» Llamados a vivir en fidelidad el proyecto apostólico de Don Bosco. «Trabajo y Templanza». *Actas del Consejo Superior*, año XCIII, abril-junio de 2012, Núm. 413, pp. 3-53. Madrid, España: Central Catequística Salesiana.

Chávez, P. (2013). Aguinaldo 2013: Como Don Bosco educador, ofrezcamos a los jóvenes el Evangelio de la alegría mediante la pedagogía de la bondad. Obtenido de: http://sdl.sdb.org/greenstone/collect/espanol/index/assoc/HASH013e/5c2d6218.dir/doc.doc

Chiriboba, M. (1985). "Formas tradicionales de organización social y actividad económica en el medio indígena". En: *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*, Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Chiriboga, M. (1988). *La reforma agraria ecuatoriana y los cambios en la distribución de la propiedad rural agrícola de 1974-1985*. Quito, Ecuador: IPGH-ORSTOM-IGM.

Chiriboga, M. (2003). Innovación, Conocimiento y Desarrollo Rural. *Segundo Encuentro de la Innovación y el Conocimiento para Eliminar la Pobreza Rural,* FIDA Lima, Perú.

Chiriboga, M. (2004). Desigualdad, exclusión étnica y participación política: el caso de Conaie y Pachacutik en Ecuador. *Alteridades*, *14*(28), 51-64.

Chuji, M. (2007). *América Latina en Movimiento.* Quito, Ecuador: Agencia Latinoamericana de Información. Obtenido de: http://alainet.org/active/16282&lang=es

Dávalos, P. (2002). Movimiento indígena ecuatoriano: Construcción política y epistémica. *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)/Universidad Central de Venezuela, disponible en:< www. globalcult. org. ve> y en< http://sala. clacso. org. ar/biblioteca*. Obtenido de. http://globalcult.org.ve/pdf/Davalos.pdf

Dávila, G. (1986). La radio como instrumento de revalorización cultural y de desarrollo del campesinado. *Seminario taller sobre radiodifusión en regiones indígenas de América Latina*. Instituto Indigenista Interamericano.

De Souza Silva, J. (2011). Hacia el "Día Después del Desarrollo". Descolinizar la comunicación y la educación para construir comunidades felices con modos de vida sostenible. Campina Grande, Paraiba, Brasil: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica – ALER. Obtenido de: https://www.flacso.org.ec/biblio/catalog/resGet.php?resId=44835

Deruyttere, A. (1997). *Pueblos indígenas y desarrollo sostenible: El papel del Banco Interamericano de Desarrollo*. Inter-American Development Bank.

Deruyttere, A. (2001). *Pueblos indígenas, globalización y desarrollo con identidad: algunas* reflexiones de estrategia. Obtenido de: http://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2014/01/pueblos-indigenas.pdf

Desiato, M. (2011). Comunicación y Postmodernidad: Reflexiones Éticas. Temas de Comunicación, (4), 11-26. Obtenido de: http://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/temas/index.php/temas/article/download/95/91

Diallo, A., & Thuillier, D. (2004): The success dimensions of international development projects: the perceptions of African project coordinators. *International Journal of Project Management* 22 (1), pp.19–31.

Díaz, J. (2009). Comunidades cristianas de base: Pobreza y liberación. *Revista Estudios Culturales*, (3), 121-141. Obtenido de http://dialnet.unirioja.es

DINAC, (1986). *La tierra produce. El Catastro integra al hombre y al desarrollo*. Proyecto Integral Cayambe Dirección Nacional de Avalúos y Catastros. Quito, Ecuador: Ministerio de Finanzas

Dos Santos, T. (1998). La teoría de la dependencia un balance histórico y teórico. *DOS SANTOS, Theotonio. Los retos de la globalización, ensayos en homenaje a Theotonio Dos Santos*, *1*, 2. Obtenido de: http://www.reggen.org.br

Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A. y Ulloa, A. (2005). *Las mujeres indígenas en los escenarios de la biodiversidad.* Bogota, Colombia: Fundación Natura de Colombia e Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Estermann, J. (1998). *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.

Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), (1945). *Estatutos de la Federación Ecuatoriana de Indios*. Guayaquil, Ecuador: Editorial Claridad. Obtenido de: http://www.yachana.org/earchivo/fei/estatutos.php

Fernández, I. (2012). *Redefinición de los alcances de la pedagogía de la liberación en sus dimensiones ética, política y cultural*. Rio Negro Argentina: Universidad Nacional de Río Negro.

Ferraro, E. (2004). Los elementos sociales en los programas de microcréditos. Una lectura sociocultural de un programa rural. Microfinanzas en la economía ecuatoriana, 107. http://web.tau.org.ar/upload/89f0c2b656ca02ff45ef61a4f2e5bf24/JACOME__microfinanzas.pdf#page=107

Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda. Formas de relaciones de intercambios en los Andes de Ecuador: la Comunidad de Pesillo*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala; FLACSO

Ferraro, E. y Serrano, J. (2012). La Fundación Casa Campesina Cayambe y el modelo de desarrollo. En Vásquez, L.; Regalado, J.; Garzón, B.; Torres, V.; Juncosa, J. *La presencia Salesiana en Ecuador, perspectivas históricas y sociales* (pp. 101-141). Quito, Ecuador: Abya Yala.

Flores, T. (2002). Comunicación para el Desarrollo Sostenible de Latinoamérica. Obtenido de: http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista11/artigos%2011-2.htm

Fontana, A. (2012). *La gobernanza en las políticas de la cooperación internacional para el desarrollo: Análisis y modelo de aplicación al Perú.* Universidad Politécnica de Madrid. Madrid, España

Fontcuberta, M. (2003). Medios de comunicación y gestión del conocimiento. *Revista Iberoamericana de educación*, (32), 95-118. http://www.rieoei.org/rie32a05.pdf

Foucault, M. (1985). *Vigilar y castigar*. México: EDT, Limusa.

Freire, P. (1972). *Sobre la Acción Cultural*. Santiago de Chile: ICIRA-FAO.

Freire, P. (1975). *Pedagogía del Oprimido*. Madrid, España: Siglo XXI.

Friedmann, J. (2001). *Planificación en el ámbito público*. Madrid, España: Instituto Nacional de Administración Pública.

Fuentealba, G. (1990). "La sociedad indígena en las primeras décadas de la República: Continuidades coloniales y cambios republicanos". En: Enrique Ayala Mora, Editor: *Época republicana II. Volumen 8. Nueva Historia del Ecuador*, Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.

Garcés, A. (2006). *Relaciones de género en la Amazonía ecuatoriana: estudios de caso en comunidades indígenas Achuar, Shuar y Kichua*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

García, A. (2011). *Connotaciones simbólicas y valoraciones de poder en la lucha por el agua*. Estudio de caso: comunidad campesina "La Chimba"-Cayambe". Recuperado de http://downloads.arqueo-ecuatoriana.ec/ayhpwxgv/cuardernos_investigacion/Cuadernos_11_articulo_2.pdf

Gibbs, P. (2014). Encuentro con la diferencia: interculturalidad y teología contextual. *Spiritus*, 55 (214), pp. 93-109.

Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Gnerre, M. (1985). "Del indigenismo a las organizaciones indígenas. Introducción". En: *Del indigenismo a las organizaciones indígenas*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Grinberg, M. (2003). Edgar Morin y el pensamiento complejo. *Campo de ideas*. Obtenido de: http://209.239.118.175/biblio/biblio/educaci%F3n/filosofia/EL%20PENSAMIENTO%20COMPLEJO.pdf

Guamán, J. (2006). *FEINE, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador* (Vol. 72). Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Guaña, P., Camino, P. y Ulco, Q. (1992). *Inti Raymi Cayambi: la fiesta sagrada del sol en la mitad del mundo, la fiesta de San Pedro en Cayambe*. Cayambe, Ecuador: CICAY.

Guber, R. (2008). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires, Argentina: Paidos.

Guerrero, A. (2000 A). El levantamiento indígena nacional de 1994: discurso y representación política, Ecuador. *Boletín americanista*, *50*, 123-142. Obtenido de: http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2936845.pdf

Guerrero, A. (2000). Estudio introductorio. El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura. En A. Guerrero (Ed.), *Etnicidades*. (pp.9-60). Quito, Ecuador: FLACSO

Guerrero, F. (2005). Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001. *Documentos de Proyectos, Santiago de Chile, CEPAL, BID*.

Guerrero, P. (2002). *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Gumucio Dagron, A. (2010). El cuarto mosquetero: la comunicación para el cambio social. *Investigación & Desarrollo*, 12(1). Obtenido de: http://rcientificas.uninorte.edu.co

Gumucio Dagron, A. (2012). Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo. *Signo y pensamiento*, 30(58), 26-39. Obtenido de: http://revistas.javeriana.edu.co

Hernández, I., y Calcagno, S. (2003). Los pueblos indígenas y la Sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción. *Santiago de Chile, CEPAL*.

Herr, E. (1997). Los límites del modelo capitalista. *Selecciones Teológicas*, No. 141, vol. 36, Enero-Marzo

Herrán, J, (1987). Las Cabinas de Campo: Una experiencia de Educación Popular en Radio Latacunga (Ecuador). *Pueblos Indígenas y Educación*, Enero-marzo 1987, pp 55-75. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Herrán, J. (2000). La Casa Campesina Cayambe. Cayambe, Ecuador: Casa Campesina Cayambe. No publicado.

Herrán, J. (2014). *Microcrédito y desarrollo local. La experiencia de la Casa Campesina Cayambe. Universidad Politécnica Salesiana*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Herrera, F. y López, L. compiladores (2013). *Ciencia, compromiso y cambio social ORLANDO FALS BORDA, Antología*. Buenos Aires: Editorial el Colectivo, Ediciones Lanzas y Letras.

Herrera, N. y López, L. (2013). Reseña "Ciencia, compromiso y cambio social. Orlando Fals Borda. Antología" de Nicolás Armando Herrera Farfán. Utopía y Praxis Latinoamericana, (18), pp.167-172.

Hidalgo, J. (2006). Cosmovisión y participación política de los indígenas en el Ecuador. En A.A. V.V., *Cidade, campo e turismo* (pp. 263-280). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Hidalgo-Capitán, A. L. y Cubillo-Guevara, A. P. (2014). Seis debates abiertos sobre el sumak kawsay. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (48), 25-40.

Hocquenghem, A. M.; Kaulicke, P.; Idrovo, J.; Gomis, D. (1993). "Bases del intercambio entre las sociedades norperuanas y surecuatorianas. Una zona de transición entre el 1500 a.C. y 600 d.C". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*. Núm. 22 (2). Obtenido de: http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4722037.pdf

Hocquenghem, A. M.; Rostworowski, M.; Cordy-Collins. A. (1999). *Spondylus: ofrenda sagrada y símbolo de paz.* Lima, Perú: Fundación Telefónica del Perú.

Hoeberichs, A. y López, M. (2001). *Comunicación y Radio para el Desarrollo Local. Una propuesta latinoamericana a partir de la Radio Ciudadana en el Perú*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Houtart, F. (2010). "La crisis del modelo de desarrollo y la filosofía del sumak kawsay". En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, autor corporativo. *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito, Ecuador: SENPLADES – Colección Memorias, No. 1, pp. 91-97.

INEC, (2002). *Análisis de los resultados definitivos del VI censo de población y V de vivienda 2001*. Quito, Ecuador: INEC

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), (2001). Censo 2001. Obtenido de: http://www.inec.gob.ec/estadisticas/index.php?option=com_content&view=frontpage&Itemid=176&lang=es

James, D. (2013). La dimensión educativa en las radios comunitarias. *Tram [p] as de la Comunicación y la Cultura*. Recuperado de: http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/34426/Documento_completo.pdf?sequence=1

Jara, C. (2010). Las innovaciones sociales y tecnológicas para un nuevo modelo de desarrollo en los territorios rurales. IICA-El Salvador.

Jara, C. (2011): Las dimensiones intangibles del Buen Vivir: sobre la separatividad. SENPLADES, Quito. No publicado.

Jara, C. (2012 A). Sistema de innovación, capacitación y "transferencia" tecnológica para la agricultura familiar campesina y el buen vivir rural: propuesta conceptual. Quito, Ecuador: SENPLADES. No publicado.

Jara, C. (2012 B). Los campesinos y el cambio de la "madre" productiva. Quito, Ecuador: SENPLADES. Manuscrito no publicado.

Jara, C. (2013 A). El buen vivir rural es un emergente sistémico: su despliegue desde las comunicaciones y las redes sociales. Quito, Ecuador: SENPLADES No publicado.

Jara, C. (2013 B). Estrategia Nacional para el Buen Vivir. Quito, Ecuador: SENPLADES. No publicado.

Jara, C. (2013 C). Interviniendo en la "flecha del tiempo": ¿Son posibles los cambios estructurales en el corto plazo? Quito, Ecuador: SENPLADES.

Jordan, F. (2000). Evaluación ADR Cayambe, Ayuda en Acción. Quito, Ecuador. No publicado.

Jordán, F. (2001). *Cayambe y Cuenca. Experiencia en desarrollo rural frente al desafío de la sostenibilidad*. Quito, Ecuador: Ayuda en Acción España-Oficina Nacional Ecuador.

Jordan, F. (2003). Reforma Agraria en Ecuador, *Seminario Internacional Resultados y perspectivas de las reformas agrarias y los movimientos indígenas y campesinos en América Latina.* Simposio, La Paz, Bolivia.

Jordana, J. (2007). *La Gestión de la I+D+i Agroalimentaria: Un modelo basado en el Aprendizaje Social*. Universidad Politécnica de Madrid. Madrid, España.

Juan Pablo II. (1981). Laboren Exercius. Obtenido de: http://www.vatican.va

Juan Pablo II. (1987). Sollicitudo Rei Socialis. Obtenido de: http://www.vatican.va

Juan XXIII. (1961). Mater et Magistra. Obtenido de: http://www.vatican.va

Juncosa, J. (2012). "'Una raza ya hiposexuada'. Raza, sexualidad y clasificación social en *Los indígenas de altura del Ecuador*". En: Víctor Hugo Torres (ed.), *Miradas alternativas desde la diferencia y las subalternidades*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Juncosa, J. (Ed.) (2013). *Historia de las literaturas del Ecuador. Literaturas indígenas*. Estudios. Tomo IX.

Juncosa, J. E. (2006). Teorías del conocimiento en experiencias universitarias con movimientos sociales. Trabajo de grado previo a la obtención del Título de Magíster en Desarrollo de la Inteligencia y Educación. Loja, Ecuador: Universidad Técnica Particular de Loja.

Kaplún, M. (1998). *Una pedagogía de la comunicación*. Madrid, España: Ediciones La Torre.

Kaplún, M. (2002). *El comunicador popular*. La Habana: Caminos.

Kliksberg, B. (1999). El rol del capital social y de la cultura en el proceso de desarrollo. *Revista venezolana de gerencia*, *4*(9). Obtenido de: http://www.produccioncientificaluz.org/index.php/rvg/article/viewFile/8942/8932

Kliksberg, B. (2002). *Hacia una economía con rostro humano.* Maracaibo, Venezuela: Fondo de Cultura Económica. Oficina de Planificación del Sector Universitario (OPSU). Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad de Zulia (Fees).

Korsbaek, L. (2009). Los peligros de la comunidad indígena y sus defensas. *Ra Ximhai*, *5*(3), 373-385.

Lajo, J. (2006). *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de sabiduría.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Lalander, R., y Gustafsson, M. T. (2008). Movimiento indígena y liderazgo político local en la Sierra ecuatoriana:¿ Actores políticos o pro-ceso social?. *Provincia*, (19), 57-90. Obtenido de: http://ecotropicos.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/pubelectronicas/provincia/pnum19/articulo3.pdf

Lalander, R., y Ospina Peralta, P. (2012). Movimiento indígena y revolución ciudadana en Ecuador. *Cuestiones políticas*, *28*(48), 13-50. Obtenido de: http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:556914/FULLTEXT01.pdf

Landini, F. (2011). *La dinámica de los saberes locales y el proceso de localización del saber científico. Aportes desde un estudio de caso*. Cuadernos de Desarrollo Rural. Recuperado de http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/desarrolloRural/article/view/1159/651

Lanjouw, P. (1995). Ecuador: pobreza rural. Obtenido de: http://repositorio.bce.ec/bitstream/32000/131/1/27-01Hentschel%20y%20Lanjouw.PDF

Lara, A. y Olabe, F. (2013). La comunicación para el desarrollo, análisis de caso: Fundación ACLO, Educación Distancia por radio en Bolivia. *Revista Razón y Palabra*, no.81. Recuperado de http://www.razonypalabra.org.mx/N/N81/M81/08_LaraOlabe_M81.pdf

Larrea, A., (2010). "El constitucionalismo posneoliberal y el sumak kawsay". En Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, autor corporativo. *Los nuevos retos de América Latina: Socialismo y Sumak Kawsay*. Quito, Ecuador: SENPLADES – Colección Memorias, No. 1, pp. 15- 28.

Larrea, F. (1998). Políticas agrarias y economías campesinas en el Ecuador.Quito: Red Interamericana de Agriculturas y Democracia, inédito. Obtenido de: http://www.members.tripod.com

Larrea, F. (1998). Políticas agrarias y economías campesinas en el Ecuador.Quito: Red Interamericana de Agriculturas y Democracia, inédito. Obtenido de: http://www.members.tripod.com.

Lefeber, L. (1998). Políticas agrícolas y desarrollo rural en el Ecuador: con referencia a Morris D. Whitaker (Evaluación de las Reformas a las Políticas Agrícolas en el Ecuador, Vol. 1 y 11, IDEA, 1996)(Debate agrario). Obtenido de: http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6019/1/RFLACSO-ED43-12-Lefeber.pdf

Lenti, A. (2010a). *Don Bosco: Historia y Carisma. Origen: de Ibecchi a Valdocco (1815-1849), Vol. 1*. Madrid: CCS.

Lenti, A. (2010a). *Expansión: De Valdocco a Roma (1850-1875), Vol*. 2. Madrid: CCS.

Lerner, Daniel (1958). The passing of traditional society. Glencoe, Illinois, Free Press.

Lerner, Daniel and Schramm, Wilbur, Eds. (1967). Communication and change in the developing countries. Honolulu, Hawaii, East-West Center Press, University of Hawaii.

Lippi, R. (1998). *Una exploración arqueológica del Pichincha occidental. Museo Jacinto Jijón y Caamaño*. Quito, Ecuador: Pontificia Universidad Católica de Quito.

Londoño, D. (1983). *Formulación, evaluación, Madrid, Barcelona, México: Mundi Prensa. Documento preparado para la Reunión anual del Programa de Desarrollo Rural del IICA-Lima*, Lima, Perú: IICA

Luna, S. (2009). *La praxis de la psicología social comunitaria en Latinoamérica: construyendo metáforas de cambio con circo soci*al. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.T. México.

Llano, A. (1988). *La nueva Sensibilidad. Madrid*, España: Espasa-Universidad.

Llásag, R. (2012). Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el resurgir, sus avances y retrocesos. En B. de Sousa Santos (Ed.), *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador* (83-156). Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.

Macas, L. (2001). Diálogo de Culturas: Hacia el reconocimiento del otro. *Dialogue of cultures: Towards recognition of the other"], Revista Yachaikuna*, (2). Obtenido de: http://www.icci.org.ec/wp-content/uploads/2001/12/macas.pdf

Macas, L. (2005). Discurso de posesión de la CONAIE. *Boletin ICCI-Ary Rimay, VII*, *70*.

Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida. *Revista América Latina en movimiento* (452) Febrero 2010, pp. 14-16. Quito, Ecuador: alai.

Macas, L., y Lozano, A. (2000). Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación universitaria en el Ecuador. *Boletín Rimay*, (19).

Manosalvas, M. (2014). Buen vivir o sumak kawsay: En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. *Íconos:* Revista de Ciencias Sociales, (49), 101-121. Obtenido de: http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4738003.pdf

Manzanal, M. (Ed.). (2009). Territorio, poder e instituciones: Una perspectiva crítica sobre la producción del territorio. Buenos Aires, Argentina: CICCUS

Martín-Barbero, Jesús (1984). Identidad, comunicación y modernidad en América Latina. Revista Contratexto *No. 4. Lima, Universidad de Lima.*

Martínez, L. (1998). Comunidades y tierra en el Ecuador. *Ecuador debate*, *45*, 173-188.

Martínez, L. (1999 A). La nueva ruralidad en el Ecuador, *Iconos (8), pp. 12-19*

Martínez, L. (1999 B). Respuestas endógenas y alternativas de los campesinos frente al ajuste: el caso Ecuador. En V. Bretón, F. García y A. Roca (Eds.), *Los límites del desarrollo: Modelos rotos y modelos por construir en América Latina* y África (pp. 339-360). Barcelona, España: Icaria.

Martínez, L. (2002). *Economía Política de las comunidades indígenas.* Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Martínez, L. (2009). Repensando el desarrollo rural en la dimensión del territorio: una reflexión sobre los límites de PROLOCAL en el caso ecuatoriano. *En European Review of Latin American and Caribbean, Sudies 87* (Octubre, 2009), pp. 27-45.

Martínez, L.,y Urriola, R. (1994). El impacto del ajuste en el agro ecuatoriano. *Debate Agrario*, *20*, 12.

Marzal, M. (1998), *Historia de la Antropología II: Antropología cultural*. Quito, Ediciones Abya Yala.

Mata, M. (2011). Comunicación Popular. *Revista Oficios Terrestres*, 26 (22), pp. 1-22. Obtenido de: http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/oficiosterrestres/article/viewFile/982/1031

Mato, D. (2008). No hay saber "universal", la colaboración intercultural e imprescindible". *Alteridades*, 18 (35), pp. 101-116. Obtenido de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172008000100008

Mato, D. (2008). No hay saber "universal", la colaboración intercultural e imprescindible". *Alteridades*, 18 (35), pp. 101-116. Obtenido de: http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v18n35/v18n35a8.pdf

Max-Neef, M.; Elizalde, A. y Hopenhayn, M. (2010). *Desarrollo a escala humana: una opción para el futuro.* Madrid: Biblioteca CF+S. Obtenido de: http://habitat.aq.upm.es

Mefalopulos, P. y Kamlongera, C. (2008). *Diseño participativo para una estrategia de comunicación*. ICDS. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, Roma. Obtenido de: ftp://ftp.fao.org/docrep/fao/011/y5794s/y5794s00.pdf

Mena, N. (1999). *Floricultura en Cayambe*. Quito, Ecuador: IEDECA.

Midgley, J. (2014). *Desarrollo Social: Teoría y Práctica.* Madrid: Editorial Fundación General de la Universidad Politécnica de Madrid.

Midgley, J. (2014*). Desarrollo Social: Teoría y Práctica*. Madrid: Editorial Fundación General de la Universidad Politécnica de Madrid.

Minard, L (1991). *Los terremotos del Ecuador del 5 de Marzo de 1987: deslizamientos y sus efectos socioeconomicos*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.

Molero, F. (1995). El estudio del carisma y del liderazgo carismático en las ciencias sociales: una aproximación desde la psicología social*, Revsita de Psicología Social*, 1995 (10) I, 45,60. Almería, España: Universidad de Almería. Obtenido de: http://www.researchgate.net/profile/Fernando_Molero/publication/233542279.pdf

Mora, M. (2005). El poder de la conversación. Elementos para una teoría de la opinión pública. Buenos Aires, Argentina: La Crujía Ediciones.

Moraes, D. (2011). La cruzada de los medios en América Latina. *Seminario de Medios y transformaciones políticas en América Latina – ECI*. Buenos Aires, Argentina: Paidos.

Morales, F. & Trueba, I. (2011). Concept of project: Learning lessons. *15th International Congress On Project Engineering*, Huesca, España.

Morán, L. (2005). Religión y cultura. *Destacados*, (18), pp. 171-178.

Moreno Yánez, S. (1990) "La sociedad indígena y su articulación a la formación socioeconómica en la Audiencia de Quito". En: Enrique Ayala Mora, Editor: *Época colonial III*. *Volumen 5. Nueva Historia del Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.

Moreno, S. (1981). *Monografía Histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Ed. Consejo Pronvincial de Pichincha.

Morin, E. (1996). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona, España: Gedisa.

Morin, E. (2004). La epistemología de la complejidad. *Gazeta de antropología*, (20), 10. http://www.ugr.es/~pwlac/G20_02Edgar_Morin.pdf

Morris, P. y Pinto, J. (2004). *La Wiley guía para la gestión de proyectos.* New Jersey, EEUU: Wiley.

Moya, V. y Moreno, F. (1991). *La comunidad andina serrana y el desafío de la conservación de los recursos naturales*. Quito, Ecuador: COMUNIDEC Oden, H. (1997). *Managing coporate culture, innovation, and intrapreneurship.* Westport, EEUU: Quorum Books.

Murra, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Naciones Unidas, (2010). *Asamblea General, Informe del Consejo Económico y Social para 2010*. Recuperado de http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/65/3

Naciones Unidas, (2010). *Asamblea General, Informe del Consejo Económico y Social para 2010*. Recuperado de http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/65/3

Nakata, M. (2014), *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas*. Ediciones Abya Yala, Quito.

Navarro, S. H. (2002). Saberes con rostro de mujer. Mujeres indígenas, conocimientos y derechos. *Revista de estudios de género*, *2*(15), 119-148. Obtenido de: DOI 148.202.18.157

Oberem, U. (1996). "El periodo incaico en el Ecuador". Enrique Ayala Mora, Editor: *Época aborigen II*. Volumen 2. Nueva Historia del Ecuador, Quito: Corporación Editora Nacional.

Obregón, R. (2009). Comunicación, desarrollo y cambio social. *Portal de la Comunicación/Institut de la Comunicació UAB*. Obtenido de: http://www.portalcomunicacio.org/uploads/pdf/49_esp.pdf

Oden, H. (1997). *Managing coporate culture, innovation, and intrapreneurship*. Westport, EEUU: Quorum Books.

Olvera J., Mendoza, R., Pérez, N., de los Ríos, I. (2011). Modelos para el desarrollo rural con enfoque territorial en México. Puebla, México: Centro de Postgraduados de México.

Ospina, P. (2009). Nos vino un huracán político: la crisis de la CONAIE. En P. Opsina, O. Kaltmeier y C. Büschges (Eds.) *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (pp.123-147). Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld.

Ospina, P. (2010). *Corporativismo, Estado y Revolución Ciudadana.* Obtenido de: www.flacsoandes.org/web/1263401619.Corporativismp.pdf 2013-11-10

Pablo VI (1967). Populorum Progressio. Obtenido de: http://www.vatican.va

Pacari, N. (2005). El Movimiento Indígena y su expresión política (Análisis Histórico-Político). *La Tendencia*, (2), 46-53. Obtenido de: http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5081/1/RFLACSO-LT02-08-Pacari.pdf

Pasquali, Antonio (1995). Comunicación ¿para cuál desarrollo? Quito, CIESPAL. 23 p. (mimeo). (Documento presentado en el Festival de Radioapasionados y Televisionarios de América Latina y el Caribe, realizado por el CIESPAL en Quito, Ecuador, el 21 de noviembre de 1995).

Peppino, A. (1999). *Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina*. México DF, México: Plaza y Valdéz Editores.

Pérez, L. y Cardoso, R. (2014). Construcción del Buen Vivir o Sumak Kawsay en Ecuador: una alternativa al paradigma del desarrollo occidental. *Coatepec,* Año xiii, Número 26, enero-juni o 2014, página s 49-66. Obtenido de: http://pprl.uaemex.mx/index.php/contribuciones/article/download/1487/1147

Phélan Mauricio y Alejandro Guillén (2012), *Construyendo el Buen Vivir*, PYDLOS, Cuenca, 293 pp.

Philipp, R. M. R. (1998). La teoría del actuar comunicativo de Jürgen Habermas: un marco para el análisis de las condiciones socializadoras en las sociedades modernas. Papers*: revista de sociologia,* (56), 103-123. Obtenido de: http://ddd.uab.cat/pub/papers/02102862n56/02102862n56p103.pdf

Plasencia, V. (2014). "*Jóvenes pobres, abandonados y en peligro". Una categoría de Don Bosco reinterpretada desde la Teoría Crítica.* Editorial Abya Yala, Quito.

Polo, A. y Borja, P. (2005). La Experiencia de desarrollo de Salinas de Guaranda, Ecuador. LEISA, revista de agroecología. Septiembre 2005. Obtenido de: http://www.agriculturesnetwork.org/magazines/latin-america/mas-que-el-dinero/la-experiencia-de-desarrollo-de-salinas-de/at_download/article_pdf

Pool, Ithiel de Sola (1966). Communication and development. En: Weiner, Myron, Ed. Modernization: the dynamics of growth. New York, Basic Books, Inc.

Prats, J. (2001). Gobernabilidad democrática para el desarrollo humano. Marco conceptual y analítico. *Instituciones y desarrollo*, *10*, 103-48. Obtenido de: http://www.hacienda.go.cr

Prellezo, J. (2000). *Valdocco en el XIX entre lo real y lo ideal. Documentos y testimonios sobre una experiencia pedagógica*. Madrid: CCS.

Prieto, M. (1978). Condicionamientos de la movilización campesina: el caso de las haciendas de Olmedo. Ecuador (1926-1948). Quito, Ecuador: PUCE.

Prieto, M. (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Editorial Abya Yala.

Proaño, L. (1989). El Pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño. *Documento de Trabajo*, *7*, 10-20.

Qespi Manga, A. E. (1994): "Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo". En: *Revista española de Antropología Americana*, 24, 155-189. Ed. Complutense, Madrid, 1994.

Quintana, J. (1985). Las funciones socio-profesionales del pedagogo. *Revista Bordón,* 257, pp.217-230.

Quintero, R. (1983). “Introducción”. En: Enrique Ayala Mora, Editor: *Época colonial III*. *Volumen 5. Nueva Historia del Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.

Ramírez, F. (2009). El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en el Ecuador: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País. En P. Opsina, O. Kaltmeier y C. Büschges (Eds.) *Los Andes en Movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (pp.65-95). Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional / Universidad de Bielefeld.

Ramón, G. (1993). *El regreso de los runas. La potencialidad del proyecto indio en el Ecuador contemporáneo*. Quito, Ecuador: COMUNIDEC/Fundación Interamericana.

Ramón, G., (1995). Comunicación y toma de decisiones alrededor de la forestación en las comunidades campesinas (Ecuador). En Urrutia, (Ed.), (1995). *Formas de comunicación y toma de decisiones en comunidades indígenas.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Ranaboldo, C. y Fonte, M. (2007). Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural: Una Oportunidad para Territorios Rurales Pobres en América Latina. *Revista Opera*, (7), pp.9-32.

Rapiman, D. (2007). Saberes y conocimiento indígenas en la formación de profesores de educación intercultural. *Educar*, (29), p.223-239.

Resnick, M. (2007). All I really need to know (about creative thinking) I learned (by studying how children learn) in kindergarten. In Proceedings of the 6th ACM SIGCHI conference on Creativity & cognition (pp. 1-6). ACM. Obtenido de: http://web.media.mit.edu/~mres/papers/kindergarten-learning-approach.pdf

Reyes Matta, Fernando, Comp. (1983). Comunicación alternativa y búsquedas democráticas. México, D.F.

Ricceri, L. (1972). Actas del Consejo General No. 261. Sociedad de San Francisco de Sales, Roma. Obtenido de: www.sdb.org

Rodriguez, W. (2013). Don Bosco: Historia y Carisma. *Dialógica*, Enero-Junio 2013 Vol 10 N° 1. Maracay, Venezuela: UPEL, Publicación en Línea. Obtenido de: http://revistas.upel.edu.ve/index.php/dialogica/article/viewFile/1605/670

Rogers, Everett M. (1962). Diffusion of innovations. New York, The Free Press.

Rogers, Everett M. (1976). Communication and development: The passing of the dominant paradigm. In: Rogers, E., ed. Communication and development – Critical perspectives. Beverly Hills, CA, Sage. pp. 121-148.

Rojas, C. (2000). *Cuerpos, expresión y política*. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca.

Rojas, M. (2005). Relación entre los conceptos: información, conocimiento y valor. Semejanzas y diferencias. *Ciência da Informação, Brasília*, *34*(2), 52-61.

Rubio, J. (2009). Opinión pública y medios de comunicación. Teoría de la agenda setting. Gaceta Antropología 25(1). Obtenido de: http://www.ugr.es/~pwlac/G25_01JoseMaria_Rubio_Ferreres.html

Salazar, M (2009). Una visión empresarial de la responsabilidad social en la floricultura, parroquia Ayora. FLACSO-Sede Ecuador, Quito, Ecuador.

Salomon, F. (2011). *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. *La economía política en la época de los incas.* Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.

Sánchez Parga, J. (1997). *Antropo-lógicas Andinas*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Sánchez Parga, J. (2009). *Qué significa ser indígena para el indígena*. *Más allá de la comunidad y la lengua.* Quito, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana y AbyaYala.

Sánchez Parga, J. (2010). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Sandoval Moya, J. (2002). *Representación, discursividad y acción situada: introducción crítica a la psicología social del conocimiento*. Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso.

Sastre, S. (2014). Desarrollo de capacidades para el liderazgo en proyectos de desarrollo rural. Aplicación a comunidades aymaras. Universidad Politécnica de Madrid, Madrid, España.

Sastre, S., De Nicolas, V, Herrán, J., Cachipuendo, Ch. (2015). Proyecto de comunicación para el emprendimiento de comunidades rurales indígenas: 22 años de experiencia de planificación y gestión de riego en el cantón Cayambe-Ecuador. *Universidad Politécnica Salesiana.* Cuenca, Ecuador. No publicado.

Schramm, Wilbur (1963). Communication development and the development process. In: Pye, Lucien W., ed. Communications and political development. Princeton, N.J., Princeton University Press.

Schramm, Wilbur (1964). Mass media and national development. Stanford, California, Stanford University Press; and Paris, Unesco.

Schumacher, E. F. (1976). *Small is beautiful: a study of economics as if people mattered.* University of Michigan: Abacus.

Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Secretaria Nacional De Planificación y Desarrollo. (2013). Plan Nacional para el Buen Vivir 2013-2017: Todo el mundo mejor. Obtenido de: http://www.buenvivir.gob.ec/documents/10157/96c82f1c-5dd8-4a60-8283-d95d9ed24f0e

Seers, D. (1969). The Meaning of Development. *International Development Review*. 11 (4), 1-6.

Sen, Amartya (1998), Teoría del desarrollo a principios del Siglo XXI. En Emmerij L., y Núñez del Arco J. (comp.), El desarrollo económico y social en los umbrales del siglo XXI, pp, 589-610. BID.

Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador-(SIISE 2005) Obtenido de: http://www. siise. gov. ec/fichai/pobr9wdx. htm

Smailes, P., Argent, N., & Griffin, T. (2002). Rural population density: its impact on social and demographic aspects of rural communitie. *Journal of Rural Studies*, 18, pp.385-404. doi:10.1016/S0743-0167 (02)00033-5

Soriano, S. (2011). Democracia y exclusión: Una propuesta desde el movimiento indígena ecuatoriano. *Nómadas,* (43), pp. 45-60.

Soto, D. (2006). La identidad cultural y el desarrollo territorial rural, una aproximación desde Colombia. *Territorios con Identidad Cultural.* Obtenido de: http://www.fidamerica.org/admin/docdescargas/centrodoc/centrodoc_312.pdf

Spaemann, R. (2004). *Ensayos Filosóficos*. Madrid, España: Cristiandad.

Stiglitz, J.(abril,1998a). Más instrumentos y metas más amplias: desde Washington hasta Santiago. Banco Mundial.

Tamba, F. (1993). "Las luchas de las comunidades indígenas de la zona de Olmedo". En: *Pichincha Runacunapac Riccharimui. Historia de la organización indígena en Pichincha*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Tapia, L. (2001). Una geopolítica de la complementarieda. En I. Farah H. y L. Vasapollo (Coords.), *Vivir bien, ¿Paradigma no capitalista?* (pp. 95-115). La Paz, Bolivia: Editorial CIDES-UMSA.

Tasiguano, E: (1990). *Programa Centros Infantiles Campesinos*. Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador.

Tatzo, A. y Rodríguez G. (2010): *La visión cósmica de los Andes.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Toledo, A. (1990). La década perdida de los 80 y la urgencia de crecer en los 90. *Peru y America Latina en crisis: Como financiar el crecimiento*, 287-342.

Torres, A. (2004). El espejismo de la igualación: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa Otavalo. *FLACSO.* Obtenido de:

http://www.flacso.org.ec/docs/at_espejismo.pdf

Trueba, I., Cazorla, A. y De Gracia, J. (1995) *Proyectos Empresariales.* Madrid, España: Mundi-Prensa Libros.

Túquerres, B. y Trávez L. (2012). La experiencia comunitaria de la cultura andina y el aprendizaje colaborativo. Estudio de caso en la Escuela Ati Pillahuasu comunidad Panecillo, parroquia San José de Quichinche (tesis de pregrado). Universidad Politécnica Salesiana. Sede Quito, Ecuador.

Ulcuango, N. et al, (1993). "Antecedentes a la organización indígena en la provincia". En: *Pichincha Runacunapac Riccharimui. Historia de la organización indígena en Pichincha*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

UNDA-AL, (1982). Iglesia y nuevo orden mundial de la comunicación. Quito, UNDA-AL UNDA AL, (1994). Congreso de la Asociación Latinoamericana de Radio Católicas UNDA AL. Quito: Ecuador. Actas inéditas.

Unda, R. y Muñoz. G. (2011). La condición juvenil indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual. *Última Década,* 9(34), pp. 33-50.

Unesco (1996). Nuestra diversidad creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo.

UNICEF. (2006): Elaborando proyectos de comunicación para el desarrollo. Cuadernillo 2-Colección: Comunicación, Desarrollo y Derechos. Buenos Aires: Unicef y Edupas-Comunicación Educativa Uruguay. Edit. Nueva Sociedad. Caracas. Recuperado de http://www.unicef.org/argentina/spanish/EDUPAScuadernillo-2(1).pdf

Urrutia, J., editor, (1995). *Formas de comunicación y toma de decisiones en comunidades indígenas.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Vachón, B. (2001). Reintroducir lo humano en la lógica de desarrollo. El Desarrollo Local. Teoría y Práctica. Gijón, España: Trea.

Van den Elzen A. y Campoverde B. (1996). *Sondeo de audiencia y medición de impacto, de Radio Mensaje*. ALER. Quito, Ecuador: Abya Yala

Vásquez, L., Regalado, J.F., Garzón, B., Torres, V. H., Juncosa, J. E. (2012). *Las presencia salesiana en Ecuador.* Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Vecchi, J. (1999). Actas del Consejo General No. 359. Sociedad de San Francisco de Sales. Roma. Obtenido de: www.sdb.org

Veltmeyer, H. (2003): La dinámica de la comunidad y las clases sociales, en *Contra del neoliberalismo. El desarrollo basado en la comunidad en América Latina*, (pp. 39-48). Mexico DF: Universidad Autónoma de Zacatecas y Maporrúa.

Verplaetse, J. G. (1950). El punto cuatro del Presidente Truman. *Cuadernos de estudios africanos*, (9), 97. Obtenido de: http://www.ugr.es/~recfpro/rev132FIRINV1.pdf

Villa, L. (1996). *Red de reporteros populares*. Quito: Ediciones Paulinas.

Walsh, C. (2003). Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. *Polis. Revista Latinoamericana*, (4). Obtenido de: http://polis.revues.org/7138

Walsh, C., Schiwy, F., & Castro-Gómez, S. (Eds.). (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Weber, M. (1977). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica. Tomo I. 3ª reimpresión.

Weismantel, M. J. (1994). *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos* (Vol. 4). Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Yánez del Pozo, J. (1988). *Yo declaro con franqueza. Cashnami causashcanchic*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.

Zebrowski, C. (1996). Memorias del III Simposio Internacional sobre Suelos volcinicos endurecidos (Quito, diciembre 1996). Quito. Obtenido de: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/divers2/010012918.pdf

Zuidema, R. (1989). *Reyes y guerreros.* Lima, Perú: FOMCIENCIAS.

ENTREVISTAS

Beltrán, J., (28 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Cabascango, C. (02 de junio de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Cachipuendo, Ch. (11 de junio de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Cadena, C. (24 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Calahorrano, N. (4 de junio de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Campoverde, J. (26 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

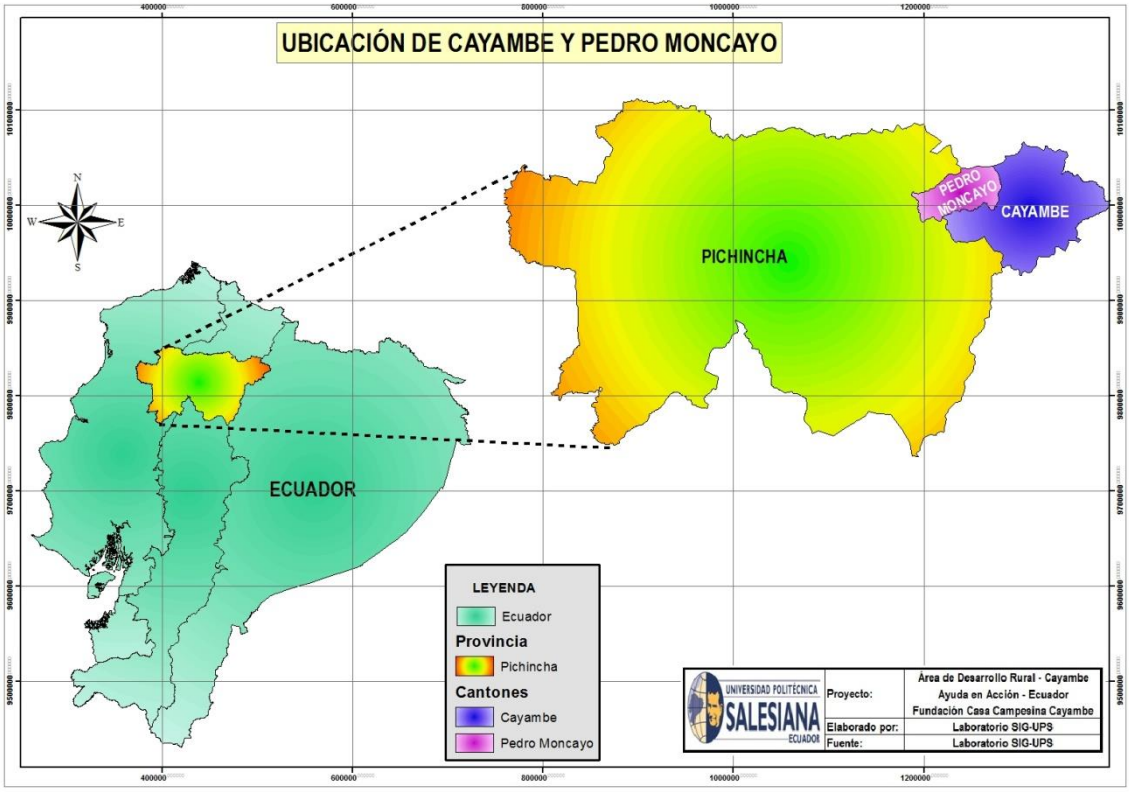
Montero, E. (27 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenido de: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

Peña, L. (27 de mayo de 2015). Comunicación personal. Obtenidode: https://www.dropbox.com/home#!/home/TESIS%20PADRE%20JAVIER

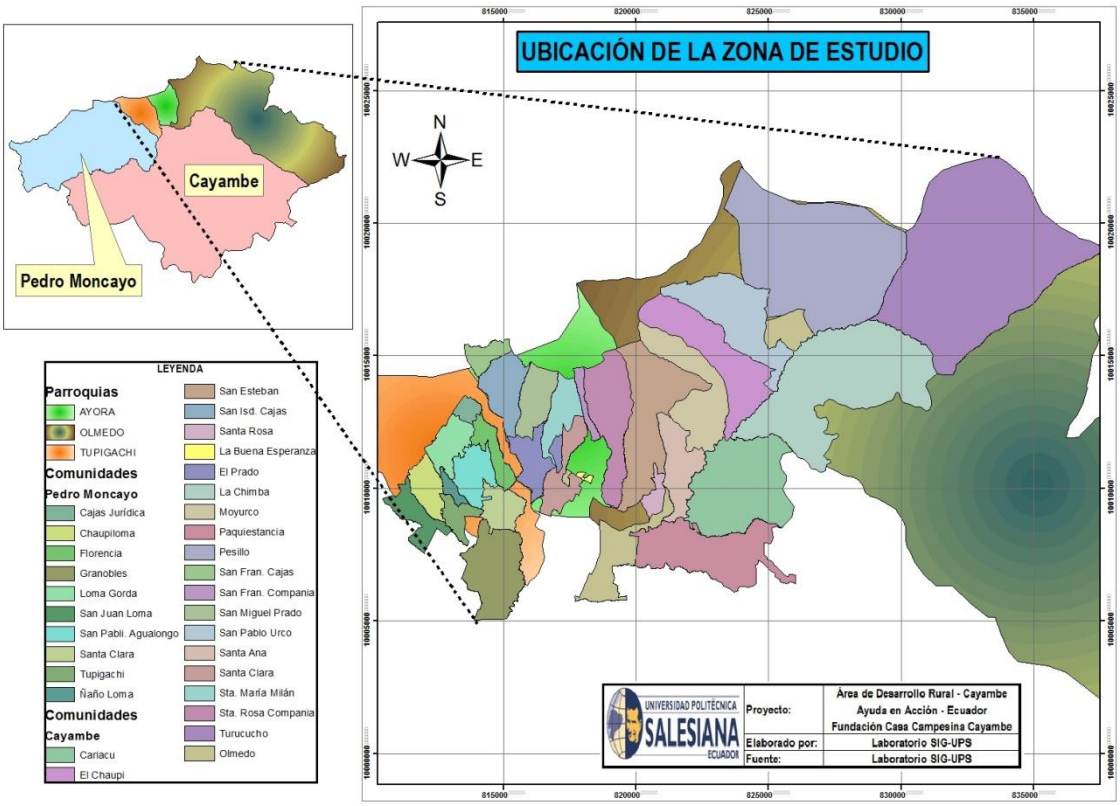
ANEXO I. MAPAS

Ubicación de la República del Ecuador en América Latina

Ubicación de la Provincia del Pichincha, y de los Cantones Pedro Moncayo y Cayambe en el Ecuador.

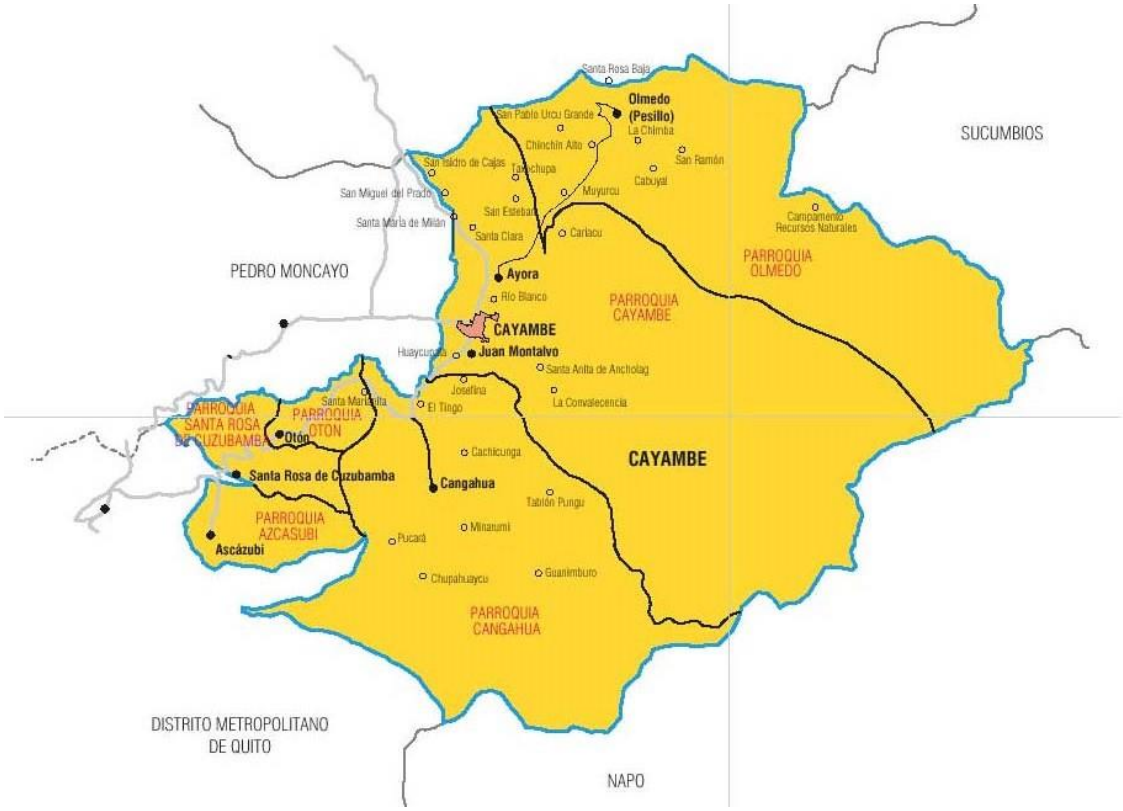


Ubicación de la zona de estudio, dentro del cantón Cayambe

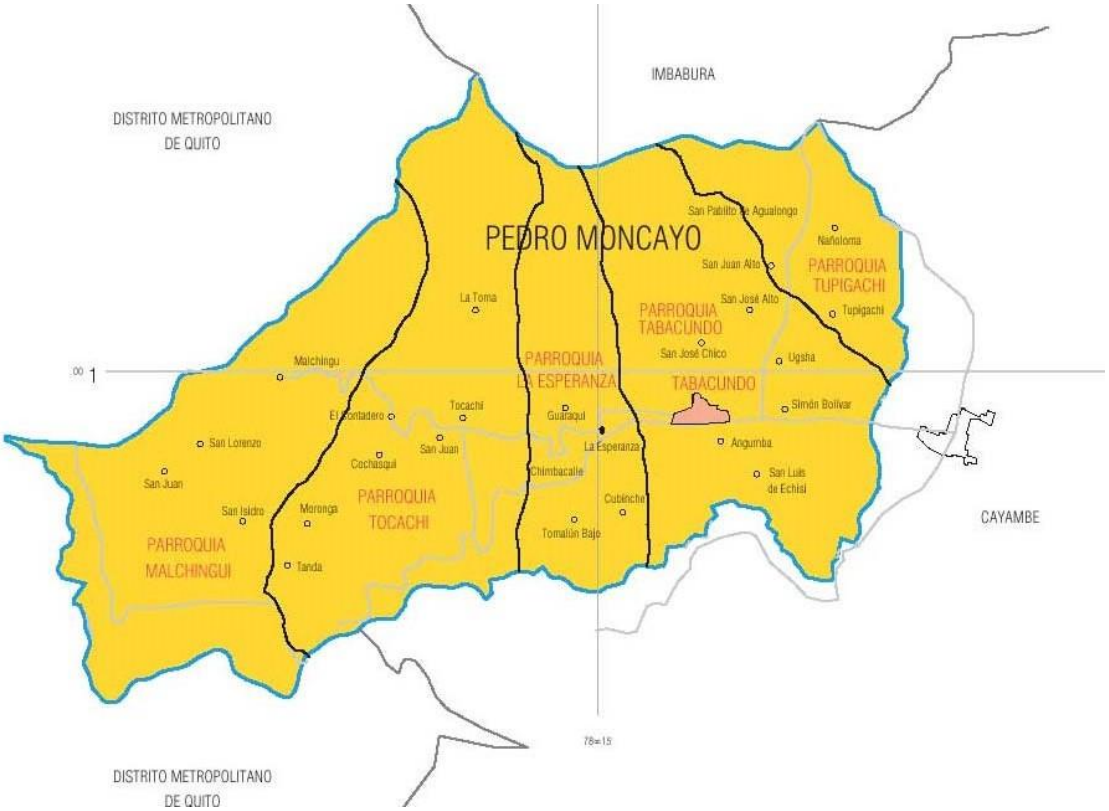


Provincia del Pichincha

Cantón Cayambe

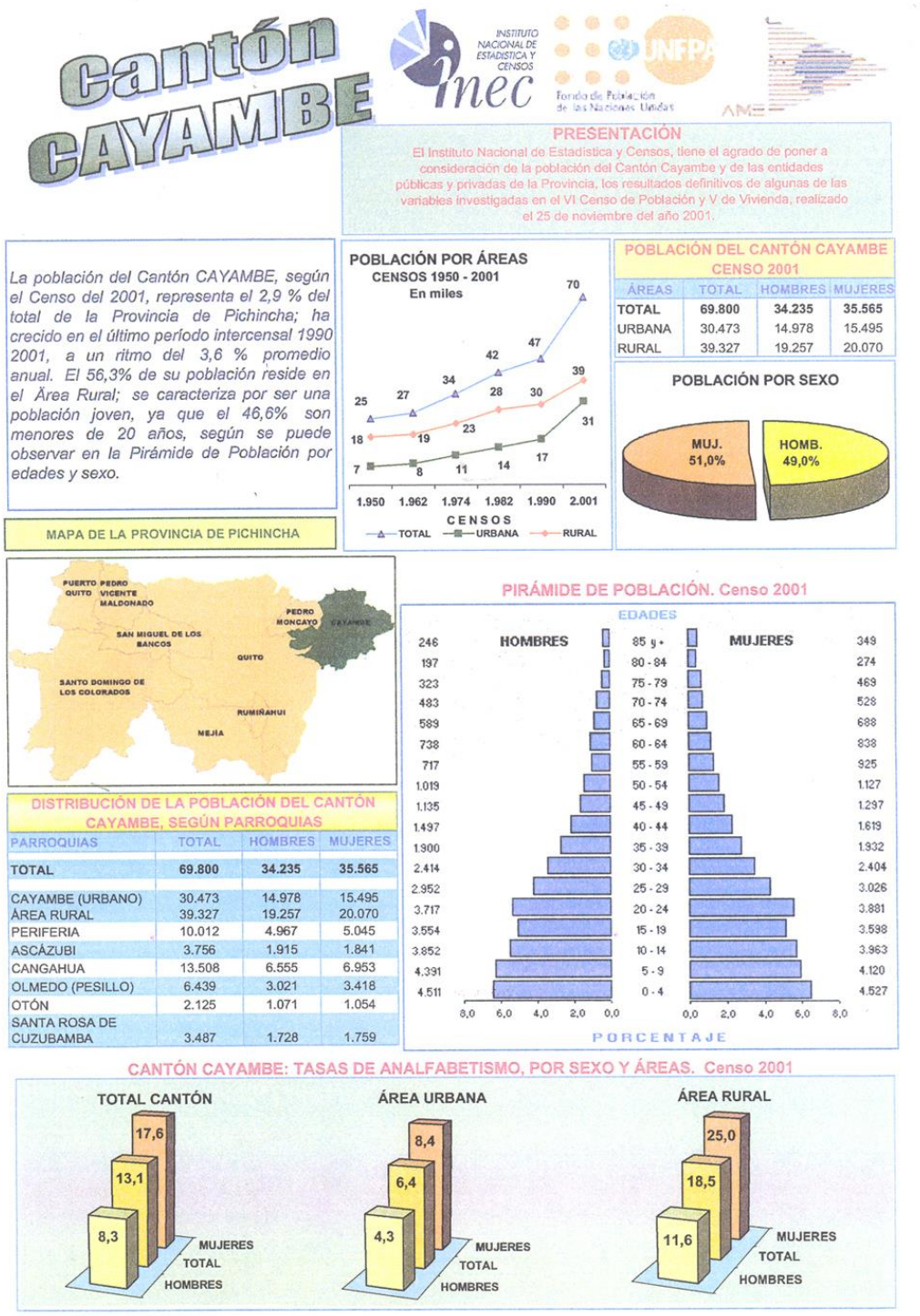


Cantón Pedro Moncayo



ANEXO II. POBLACIÓN

Población del Cantón Cayambe

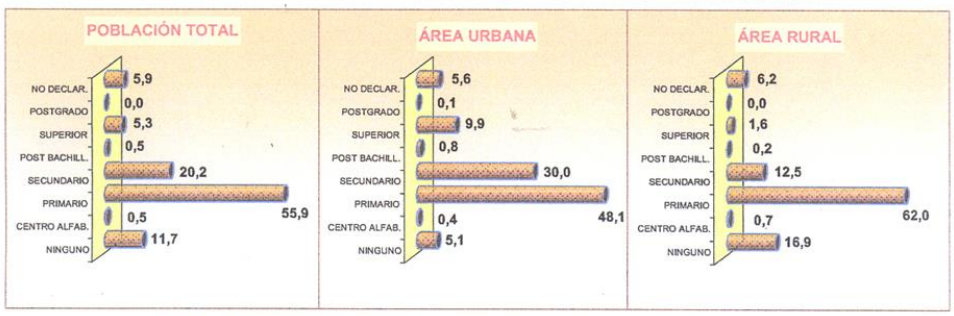


CANTÓN CAYAMBE: POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, POR SEXO Y ÁREAS, SEGÚN NIVELES DE INSTRUCCIÓN. Censo 2001

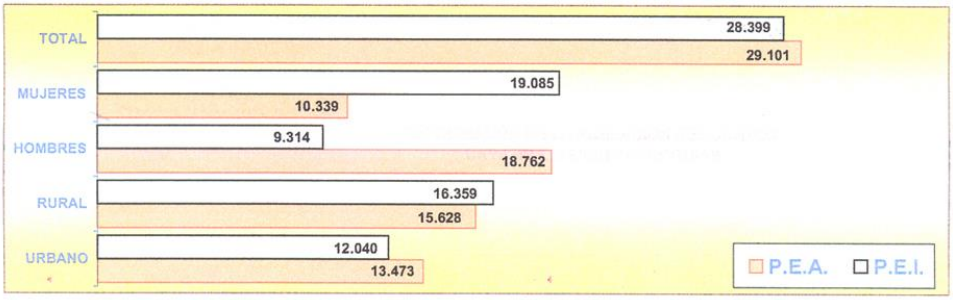
NIVELES DE INSTRUCCIÓN	TOTAL			HOMBRES			MUJERES		
	TOTAL	URBANO	RURAL	TOTAL	URBANO	RURAL	TOTAL	URBANO	RURAL
TOTAL	**60.762**	**26.606**	**34.156**	**29.724**	**13.058**	**16.666**	**31.038**	**13.548**	**17.490**
NINGUNO	**7.121**	**1.350**	**5.771**	**2.264**	**429**	**1.835**	**4.857**	**921**	**3.936**
CENTRO ALFAB.	319	96	223	145	44	101	174	52	122
PRIMARIO	33.957	12.793	21.164	17.451	6.452	10.999	16.506	6.341	10.165
SECUNDARIO	12.255	7.988	4.267	6.142	3.869	2.273	6.113	4.119	1.994
POST BACHILLERATO	276	207	69	124	93	31	152	114	38
SUPERIOR	3.203	2.645	558	1.709	1.394	315	1.494	1.251	243
POSTGRADO	27	24	3	16	15	1	11	9	2
NO DECLARADO	3.604	1.503	2.101	1.873	762	1.111	1.731	741	990

El promedio de años aprobados por la población de 10 años y más (escolaridad media) para el Cantón Cayambe es de 5,7 años, para la población del área urbana es de 7,3 años y para el área rural 4,4 años. Para hombres 6,1 y para mujeres 5,4 años

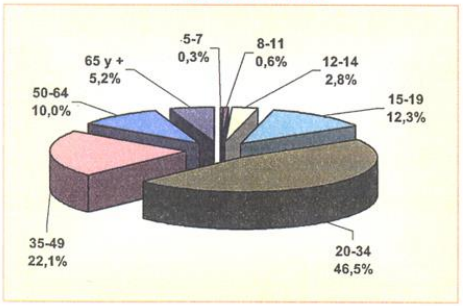
PORCENTAJE DE POBLACIÓN, SEGÚN NIVELES DE INSTRUCCIÓN



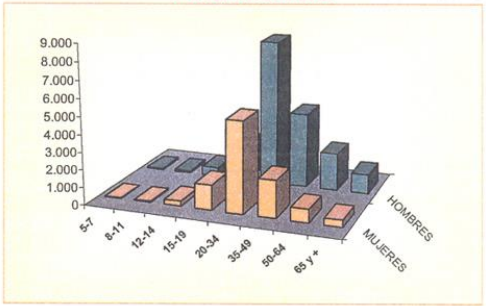
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, ACTIVA E INACTIVA, SEGÚN ÁREAS Y SEXO



POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, OCUPADA POR GRUPOS DE EDAD



POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, OCUPADA POR SEXO Y GRUPOS DE EDAD



CANTÓN CAYAMBE

POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA DE 5 AÑOS Y MÁS, POR SEXO

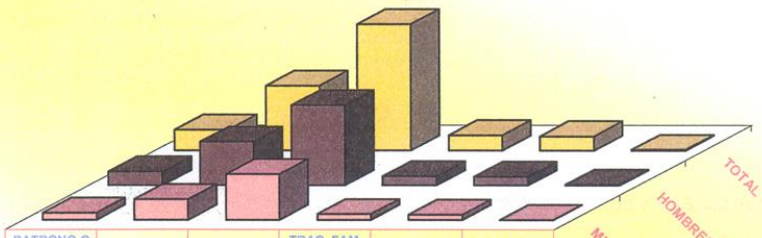
SEGÚN GRUPOS OCUPACIONALES

GRUPOS DE OCUPACIÓN	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**27.621**	**17.949**	**9.672**
ÁREAS			
EMPLEADOS DE OFICINA	1.043	538	505
TRAB. DE LOS SERVICIOS	2.357	1.061	1.296
AGRICULTORES	6.760	4.284	2.476
OPERARIOS Y OPERADORES DE MAQUINARIAS	5.794	5.276	518
TRAB. NO CALIFICADOS	10.136	5.808	4.328
OTROS	1.531	982	549

SEGÚN RAMAS DE ACTIVIDAD

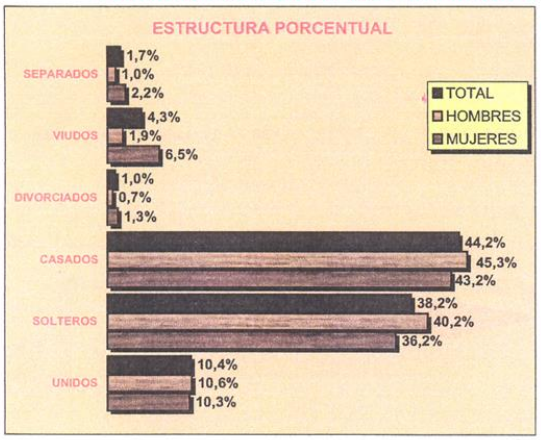
RAMAS DE ACTIVIDAD	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**29.101**	**18.762**	**10.339**
CAZA, PESCA, SILVICULTURA	14.727	9.446	5.281
MANUFACTURA	1.843	1.399	444
CONSTRUCCIÓN	2.171	2.101	70
COMERCIO	3.198	1.833	1.365
ENSEÑANZA	756	301	455
OTRAS ACTIVIDADES	6.406	3.682	2.724

POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA DE 5 AÑOS Y MÁS, POR SEXO SEGÚN CATEGORÍA DE OCUPACIÓN



	PATRONO O SOCIO ACTIVO	CUENTA PROPIA	EMPLEADOS	TRAB. FAM. SIN REMUNER.	NO DECLARADO	TRABAJADOR NUEVO
MUJERES	853	2.525	5.546	705	668	42
HOMBRES	1.667	5.255	9.619	1.101	1.030	90
TOTAL	2.520	7.780	15.165	1.806	1.698	132

POBLACIÓN DE 12 AÑOS Y MÁS POR ESTADO CIVIL O CONYUGAL, SEGÚN SEXO



VALORES ABSOLUTOS

ESTADO CIVIL	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**49.030**	**23.709**	**25.321**
UNIDOS	5.121	2.512	2.609
SOLTEROS	18.714	9.542	9.172
CASADOS	21.672	10.732	10.940
DIVORCIADOS	485	157	328
VIUDOS	2.110	459	1.651
SEPARADOS	816	247	569
NO DECLARADO	112	60	52

CENSO DE VIVIENDA

CANTÓN CAYAMBE

TOTAL DE VIVIENDAS, OCUPADAS CON PERSONAS PRESENTES, PROMEDIO DE OCUPANTES Y DENSIDAD POBLACIONAL Censo 2001

ÁREAS	TOTAL DE	VIVIENDAS PARTICULARES OCUPADAS CON PERSONAS PRESENTES			POBLACIÓN	EXTENSIÓN	DENSIDAD
TOTAL CANTÓN	**21.029**	**16.344**	**69.591**	**4,3**	**69.800**	**1.188,8**	**58,7**
ÁREA URBANA	8.841	7.680	30.313	3,9	30.473		
ÁREA RURAL	12.188	8.664	39.278	4,5	39.327		

VIVIENDAS PARTICULARES OCUPADAS, POR TIPO DE VIVIENDA, SEGÚN PARROQUIAS

PARROQUIAS	TOTAL VIVIENDAS	TIPO DE VIVIENDA							
		CASA O VILLA	DEPARTAMENTO	CUARTOS EN INQUIL.	MEDIAGUA	RANCHO	COVACHA	CHOZA	OTRO
TOTAL CANTÓN	**16.344**	**11.493**	**879**	**2.051**	**1.709**	**52**	**39**	**103**	**18**
CAYAMBE (URBANO)	7.680	4.304	791	1.794	748	13	19	-	11
PERIFERIA	2.058	1.725	23	56	220	15	7	9	3
ASCÁZUBI	946	693	17	96	130	6	2	-	2
CANGAHUA	2.907	2.350	16	36	411	11	8	74	1
OLMEDO (PESILLO)	1.491	1.386	7	16	71	-	-	10	1
OTÓN	459	377	4	3	69	6	-	-	-
SANTA ROSA DE CUZUBAMBA	803	658	21	50	60	1	3	10	-

VIVIENDAS PARTICULARES OCUPADAS, SEGÚN SERVICIOS QUE DISPONE Y TIPO DE TENENCIA DE LA VIVIENDA

ABASTECIMIENTO DE AGUA

TOTAL	16.344	100,0
RED PÚBLICA	9.990	61,1
POZO	**556**	**3,4**
RÍO O VERTIENTE	**5.309**	**32,5**
CARRO REPARTIDOR	139	0,9
OTRO	350	2,1

PRINCIPAL COMBUSTIBLE PARA COCINAR

TOTAL	**16.344**	**100,0**
GAS	11.954	73,1
ELECTRICIDAD	53	0,3
GASOLINA	20	0,1
KÉREX O DIESEL	59	0,4
LEÑA O CARBÓN	4.163	25,5
OTRO	22	0,1
NO COCINA	73	0,4

ELIMINACIÓN DE AGUAS SERVIDAS

TOTAL	16.344	100,0
RED PÚBL. DE ALCANTARILLADO	7.931	48,5
POZO CIEGO	2.673	16,4
POZO SÉPTICO	2.043	12,5
OTRA FORMA	3.697	22,6

TIPO DE TENENCIA

TOTAL	16.344	100,0
PROPIA	10.641	65,1
ARRENDADA	4.301	26,3
EN ANTICRESIS	30	0,2
GRATUITA	925	5,7
POR SERVICIOS	357	2,2
OTRO	90	0,6

SERVICIO ELÉCTRICO

TOTAL	16.344	100,0
SI DISPONE	14.785	90,5
NO DISPONE	1.559	9,5

SERVICIO TELEFÓNICO

TOTAL	16.344	100,0
SI DISPONE	3.652	22,3
NO DISPONE	12.692	77,7

Cantón PEDRO MONCAYO

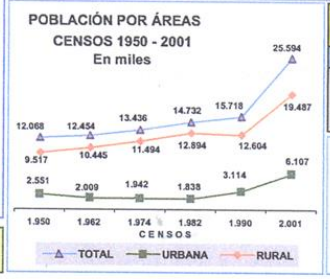
INSTITUTO NACIONAL DE ESTADISTICA Y CENSOS inec

UNFPA Fondo de Población de las Naciones Unidas

PRESENTACIÓN

El Instituto Nacional de Estadística y Censos, tiene el agrado de poner a consideración de la población del Cantón Pedro Moncayo y, de las entidades públicas y privadas de la Provincia, los resultados definitivosde algunas de las variables investigadas en el VI Censo de Población y V de Vivienda, realizado el 25 de noviembre del año 2001.

La población del Cantón PEDRO MONCAYO, según el Censo del 2001, representa el 1,1% del total de la Provincia de Pichincha; ha crecido en el último período intercensal 1990-2001, a un ritmo del 4,4% promedio anual. El 76,1% de su población reside en el Ärea Rural; se caracteriza por ser una población joven, ya que el 46,9% son menores de 20 años, según se puede observar en la Pirámide de Población por edades y sexo.

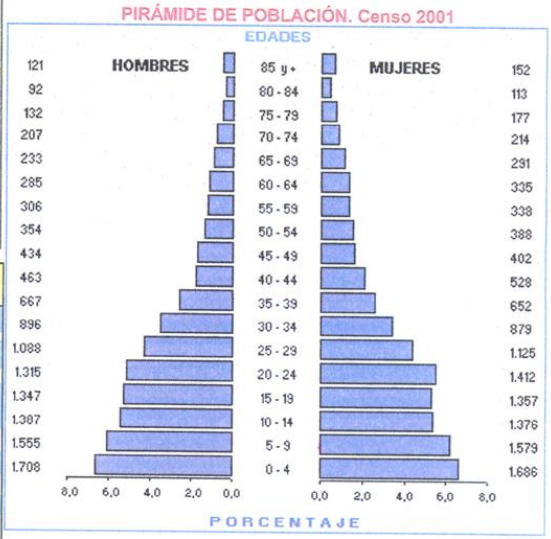


POBLACIÓN DEL CANTÓN P. MONCAYO CENSO 2001

ÁREAS	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**25.594**	**12.590**	**13.004**
URBANA	6.107	2.986	3.121
RURAL	19.487	9.604	9.883

MAPA DE LA PROVINCIA DE PICHINCHA

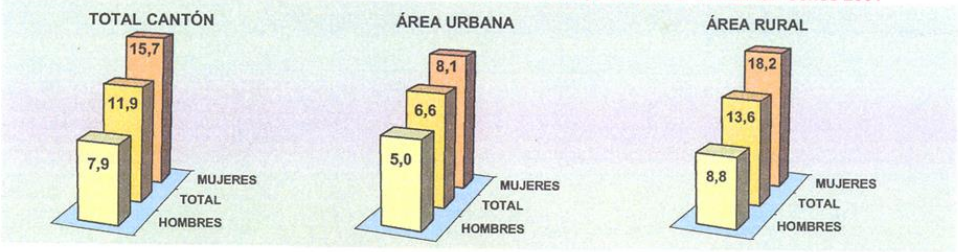
PIRÁMIDE DE POBLACIÓN. Censo 2001



DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN DEL CANTÓN PEDRO MONCAYO, SEGÚN PARROQUIAS

PARROQUIAS	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**25.594**	**12.590**	**13.004**
TABACUNDO (URBANO)	6.107	2.986	3.121
ÁREA RURAL	19.487	9.604	9.883
PERIFERIA	5.592	2.812	2.780
LA ESPERANZA	3.276	1.615	1.661
MALCHINGUÍ	3.912	1.930	1.982
TOCACHI	1.587	793	794
TUPIGACHI	5.120	2.454	2.666

CANTÓN PEDRO MONCAYO: TASAS DE ANALFABETISMO, POR SEXO Y ÁREAS. Censo 2001

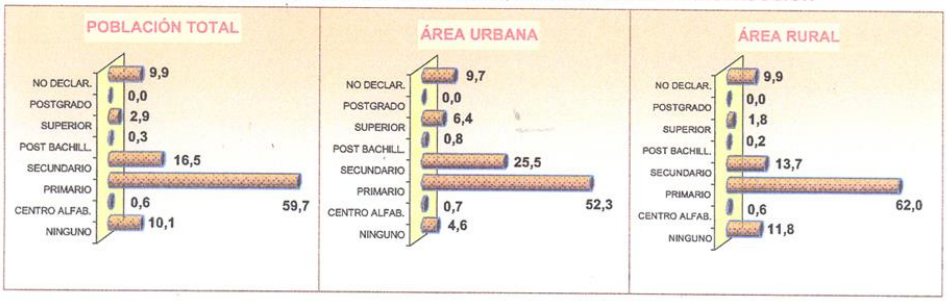


CANTÓN PEDRO MONCAYO: POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, POR SEXO Y ÁREAS, SEGÚN NIVELES DE INSTRUCCIÓN. Censo 2001

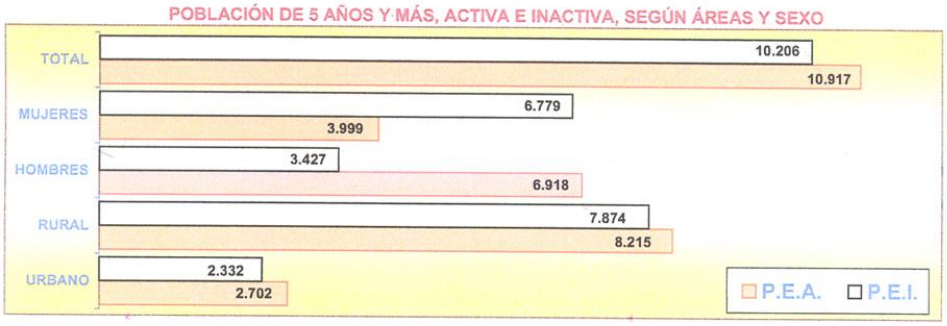
NIVELES DE INSTRUCCIÓN	TOTAL			HOMBRES			MUJERES		
	TOTAL	URBANO	RURAL	TOTAL	URBANO	RURAL	TOTAL	URBANO	RURAL
TOTAL	**22.200**	**5.327**	**16.873**	**10.882**	**2.600**	**8.282**	**11.318**	**2.727**	**8.591**
NINGUNO	2.235	243	1.992	738	84	654	1.497	159	1.338
CENTRO ALFAB.	135	35	100	69	20	49	66	15	51
PRIMARIO	13.249	2.787	10.462	6.661	1.377	5.284	6.588	1.410	5.178
SECUNDARIO	3.664	1.360	2.304	1.868	641	1.227	1.796	719	1.077
POST BACHILLERATO	75	42	33	46	27	19	29	15	14
SUPERIOR	646	339	307	345	178	167	301	161	140
POSTGRADO	7	2	5	5	1	4	2	1	1
NO DECLARADO	2.189	519	1.670	1.150	272	878	1.039	247	792

El promedio de años aprobados por la población de 10 años y más (escolaridad media) para el Cantón Pedro Moncayo es de 5,2 años, para la población del área urbana es de 6,6 años y para el área rural 4,7 años. Para hombres 5,5 y para mujeres 4,9 años

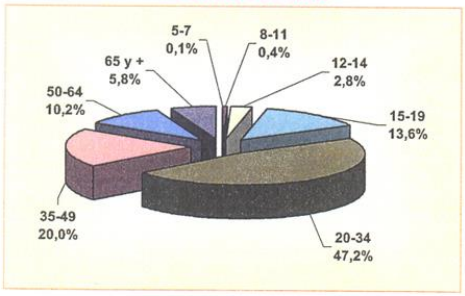
PORCENTAJE DE POBLACIÓN, SEGÚN NIVELES DE INSTRUCCIÓN



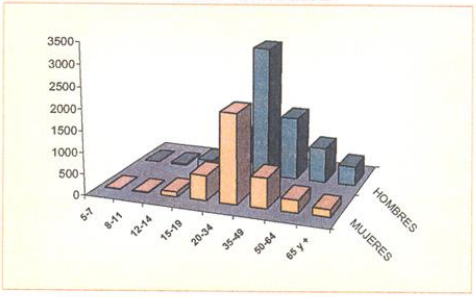
POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, ACTIVA E INACTIVA, SEGÚN ÁREAS Y SEXO



POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, OCUPADA POR GRUPOS DE EDAD



POBLACIÓN DE 5 AÑOS Y MÁS, OCUPADA POR SEXO Y GRUPOS DE EDAD



CANTÓN PEDRO MONCAYO

POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA DE 5 AÑOS Y MÁS, POR SEXO

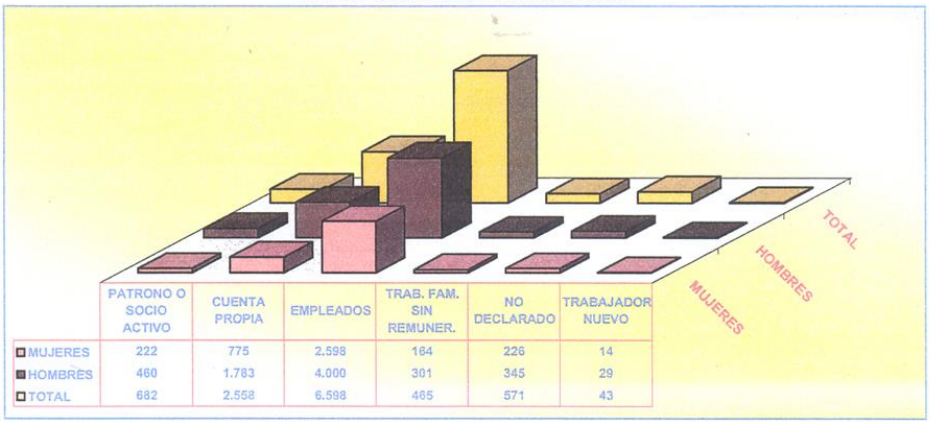
SEGÚN GRUPOS OCUPACIONALES

GRUPOS DE OCUPACIÓN	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**10.917**	**6.918**	**3.999**
MIEMBROS, PROFESIONALES TÉCNICOS	379	222	157
EMPLEADOS DE OFICINA	332	190	142
TRAB. DE LOS SERVICIOS	558	260	298
AGRICULTORES	3.219	1.927	1.292
OPERARIOS Y OPERADORES DE MAQUINARIAS	1.823	1.677	146
TRAB. NO CALIFICADOS	4.063	2.296	1.767
OTROS	543	346	197

SEGÚN RAMAS DE ACTIVIDAD

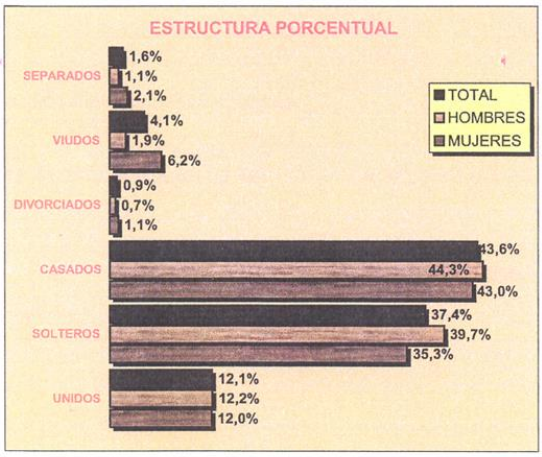
RAMAS DE ACTIVIDAD	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**10.917**	**6.918**	**3.999**
AGRICULTURA, GANADERÍA CAZA, PESCA, SILVICULTURA	5.550	3.514	2.036
MANUFACTURA	461	371	90
CONSTRUCCIÓN	785	767	18
COMERCIO	1.899	1.057	842
ENSEÑANZA	173	69	104
OTRAS ACTIVIDADES	2.049	1.140	909

POBLACIÓN ECONÓMICAMENTE ACTIVA DE 5 AÑOS Y MÁS, POR SEXO SEGÚN CATEGORÍA DE OCUPACIÓN



	PATRONO O SOCIO ACTIVO	CUENTA PROPIA	EMPLEADOS	TRAB. FAM. SIN REMUNER.	NO DECLARADO	TRABAJADOR NUEVO
MUJERES	222	775	2.598	164	226	14
HOMBRES	460	1.783	4.000	301	345	29
TOTAL	682	2.558	6.598	465	571	43

POBLACIÓN DE 12 AÑOS Y MÁS POR ESTADO CIVIL O CONYUGAL, SEGÚN SEXO



VALORES ABSOLUTOS

ESTADO CIVIL	TOTAL	HOMBRES	MUJERES
TOTAL	**17.910**	**8.748**	**9.162**
UNIDOS	2.168	1.065	1.103
SOLTEROS	6.701	3.471	3.230
CASADOS	7.815	3.871	3.944
DIVORCIADOS	158	60	98
VIUDOS	735	169	566
SEPARADOS	288	94	194
NO DECLARADO	45	18	27

CENSO DE VIVIENDA

CANTÓN PEDRO MONCAYO

TOTAL DE VIVIENDAS, OCUPADAS CON PERSONAS PRESENTES, PROMEDIO DE OCUPANTES Y DENSIDAD POBLACIONAL Censo 2001

ÁREAS	TOTAL DE VIVIENDAS	VIVIENDAS PARTICULARES OCUPADAS CON PERSONAS PRESENTES			POBLACIÓN TOTAL	EXTENSIÓN Km2	DENSIDAD Hab / Km2
		NUMERO	OCUPANTES	PROMEDIO			
TOTAL CANTÓN	**7.823**	**6.104**	**25.529**	**4,2**	**25.594**	**336,4**	**76,1**
ÁREA URBANA	1.985	1.644	6.085	3,7	6.107		
ÁREA RURAL	5.838	4.460	19.444	4,4	19.487		

VIVIENDAS PARTICULARES OCUPADAS, POR TIPO DE VIVIENDA, SEGÚN PARROQUIAS

PARROQUIAS	TOTAL VIVIENDAS	TIPO DE VIVIENDA							
		CASA O VILLA	DEPARTAMENTO	CUARTOS EN INQUIL.	MEDIAGUA	RANCHO	COVACHA	CHOZA	OTRO
TOTAL CANTÓN	**6.104**	**4.687**	**148**	**693**	**505**	**31**	**14**	**12**	**14**
TABACUNDO (URBANO)	1.644	874	122	504	139	1	1	1	2
PERIFERIA	1.294	997	17	102	143	18	6	6	5
LA ESPERANZA	774	622	7	41	100	1	2	-	1
MALCHINGUÍ	970	897	-	25	44	-	2	-	2
TOCACHI	411	373	-	3	29	2	2	-	2
TUPIGACHI	1.011	924	2	18	50	9	1	5	2

VIVIENDAS PARTICULARES OCUPADAS, SEGÚN SERVICIOS QUE DISPONE Y TIPO DE TENENCIA DE LA VIVIENDA

ABASTECIMIENTO DE AGUA

TOTAL	6.104	100,0
RED PÚBLICA	4.969	81,4
POZO	230	3,8
RÍO O VERTIENTE	681	11,2
CARRO REPARTIDOR	71	1,2
OTRO	153	2,5

PRINCIPAL COMBUSTIBLE PARA COCINAR

TOTAL	6.104	100,0
GAS	4.413	72,3
ELECTRICIDAD	27	0,4
GASOLINA	5	0,1
KÉREX O DIESEL	31	0,5
LEÑA O CARBÓN	1.598	26,2
OTRO	0	0,0
NO COCINA	30	0,5

ELIMINACIÓN DE AGUAS SERVIDAS

TOTAL	6.104	100,0
RED PÚBL. DE ALCANTARILLADO	2.517	41,2
POZO CIEGO	1.655	27,1
POZO SÉPTICO	980	16,1
OTRA FORMA	952	15,6

TIPO DE TENENCIA

TOTAL	6.104	100,0
PROPIA	3.951	64,9
ARRENDADA	1.431	23,4
EN ANTICRESIS	18	0,3
GRATUITA	447	7,3
POR SERVICIOS	226	3,7
OTRO	21	0,3

SERVICIO ELÉCTRICO

TOTAL	6.104	100,0
SI DISPONE	5.634	92,3
NO DISPONE	470	7,7

SERVICIO TELEFÓNICO

TOTAL	6.104	100,0
SI DISPONE	1.320	21,6
NO DISPONE	4.784	78,4

COMUNIDADES DEL COMITÉ INTERCOMUNAL DE CRÉDITO "CAYAMBE"

	COMUNIDADES	FAMILIAS
3	ARRAYANCUCHO	157
4	ASOC. PUCALPA	89
5	ATAC-QUEPA	90
6	BARRIO CARABOTIJA	110
7	BARRIO CENTRAL AYORA	177
8	BARRIO CENTRO OLMEDO	141
9	BARRIO NORTE DE OLMEDO	163
10	BARRIO ORIENTE	144
11	BARRIO RESIDENCIAL	95
12	BARRIO SAN JORGE PESILLO	72
13	BARRIO SUR OLMEDO	142
14	CAJAS	79
15	CANANVALLE	195
16	CARIACU	355
17	CAUCHO ALTO	103
18	CONTADERO	134
19	CHAUPI	258
20	CHILCACUCHO	35
21	EL PRADO	181
22	EUGENIO ESPEJO	146
23	FLORENCIA	90
24	HIERBA BUENA	131
25	ICHISI	120
26	JESUS DEL GRAN PODER	72
27	LA ALEGRIA	202
28	LA BUENA ESPERANZA	103
29	LA COMPAÑÍA	131
30	LA CHIMBA	335
31	LOS PINOS	53
32	LUIS FREILE	204
33	LLANOS DE ALBAS	115
34	MANZANA #1	246
35	MANZANA #2	275
36	MANZANA #3	81
37	MANZANA #4	165
38	MOYURCO	277
39	ÑAÑOLOMA	23
40	OLMEDO	32
41	PAQUISTANCIA	329
42	PUCARA	121
43	PULIZA	200
44	QUESERACUCHO	8
45	SAN ESTEBAN	243
46	SAN FCO. CIA	109
47	SAN FRANCISCO DE CAJAS	142
48	SAN ISIDRO	193
49	SAN PABLO URCO	474
50	SANTA ANA	106
51	SANTA CLARA	180
52	STO DOMINGO I	300
53	STO. DOMINGO II	140
54	TURUCUCHO	201
	TOTAL DE FAMILIAS	8.267

COMUNIDADES DEL AREA DE DESARROLLO CAYAMBE

	PARROQUIA OLMEDO	TOTAL	H	M	H	M	T	H	M	T	H	M	T	H	M	T
		POBLACION TOTAL			0-5			6-14			15-60			60...		
1	*(C)Centro Poblado	1157	552	605	77	84	161	148	144	292	304	350	654	23	27	50
2	Turucucho	577	274	303	39	42	81	71	72	143	152	176	328	12	13	25
3	*(C)Pesillo Centro Cívico	2500	1186	1314	167	183	350	308	312	620	660	763	1423	51	56	107
4	Llanos de Albas	487	231	256	32	36	68	60	61	121	129	148	277	10	11	21
5	Pucará	286	136	150	19	21	40	35	36	71	76	87	163	6	6	12
6	Sta. Rosa de Pesillo	395	187	208	26	29	55	49	49	98	104	121	225	8	9	17
7	Arrayancucho	565	236	329	41	46	87	77	78	155	105	191	296	13	14	27
8	*(C)La Chimba	1920	911	1009	128	141	269	236	240	476	507	585	1092	40	43	83
9	Hierba Buena	312	148	164	21	23	44	38	39	77	83	95	178	6	7	13
10	Puliza	562	266	296	37	41	78	69	70	139	148	171	319	12	14	26
11	San Pablo Urco	1350	640	710	90	99	189	166	169	335	356	412	768	28	30	58
12	Chaupi	750	356	394	50	55	105	92	94	186	199	228	427	15	17	32
13	Muyurco	925	439	486	62	68	130	114	115	229	244	282	526	19	21	40
14	Caucho Alto	314	149	165	21	23	44	39	39	78	83	96	179	6	7	13
	PARROQUIA AYORA															
15	*C)Centro Poblado	3500	1648	1852	223	267	490	431	437	868	924	1068	1992	70	80	150
16	Santa Rosa de Ayora	833	395	438	56	61	117	103	104	207	220	254	474	16	19	35
17	San Esteban	430	204	226	29	31	60	53	54	107	114	131	245	8	10	18
18	Santa Rosa Comp.	520	246	274	35	38	73	64	65	129	137	159	296	10	12	22
19	S. Francisco Comp.	275	130	145	19	20	39	34	34	68	72	84	156	5	7	12
20	Santa Clara	876	416	460	59	64	123	108	109	217	231	267	498	18	20	38
21	Santa Maria de Milán	188	89	99	12	14	26	23	24	47	50	57	107	4	4	8
22	La Esperanza	155	74	81	10	12	22	19	19	38	41	47	88	4	3	7
23	San Miguel del Prado	526	249	277	35	39	74	64	66	130	139	160	299	11	12	23
24	San Isidro de Cajas	450	213	237	30	33	63	55	57	112	119	137	256	9	10	19
25	San Francisco de Cajas	302	143	159	20	22	42	37	38	75	80	92	172	6	7	13
26	Paquiestancia	407	193	214	27	30	57	50	51	101	108	124	232	8	9	17
27	Cariacu	605	286	319	40	45	85	74	76	150	160	184	344	12	14	26
28	Santo Domingo G.	260	123	137	17	19	36	32	32	64	69	79	148	5	7	12
29	Santo Domingo 1	425	200	225	27	33	60	52	54	106	111	128	239	10	10	20
30	Santo Domingo 2	550	260	290	37	40	77	67	69	136	145	168	313	11	13	24
	PARROQUIA TABACUNDO															
31	Cananvalle	530	251	279	36	38	74	64	67	131	140	162	302	11	12	23
32	San Luis de Ichisi	315	149	166	22	22	44	38	40	78	83	96	179	6	8	14
33	San José Chico	380	180	200	26	27	53	46	48	94	100	116	216	8	9	17
34	San José Alto	485	231	254	34	34	68	59	61	120	128	148	276	10	11	21
35	Luis Freire	295	140	155	20	21	41	36	37	73	78	90	168	6	7	13
	PARROQUIA TUPIGACHI															
36	Cajas Jurídica	648	309	339	45	46	91	79	82	161	172	197	369	13	14	27
37	Santa Mónica	205	97	108	14	15	29	25	25	50	54	63	117	4	5	9
38	Chaupi Loma	420	199	221	29	30	59	51	53	104	111	128	239	8	10	18
39	San Juan Loma	194	92	102	13	14	27	23	25	48	52	59	111	4	4	8
40	Pucalpa	225	105	120	15	17	32	27	29	56	59	69	128	4	5	9
41	Naño Loma	170	80	90	12	12	24	21	21	42	44	53	97	3	4	7
42	Loma Gorda	390	185	205	27	28	55	48	49	97	103	119	222	7	9	16
43	San Pablito Ag.	810	385	425	56	57	113	99	102	201	214	247	461	16	19	35
44	Florencia	244	121	123	18	18	36	31	32	63	67	67	134	5	6	11
45	Eugenio Espejo	465	220	245	32	33	65	56	59	115	123	142	265	9	11	20
	TOTAL POBLACION	**28178**	**13324**	**14854**	**1885**	**2071**	**3956**	**3471**	**3537**	**7008**	**7398**	**8600**	**15998**	**570**	**646**	**1216**

*(c): Población concentrada en Centros Cívicos o Parroquiales

ANEXO III. APORTACIONES

2011

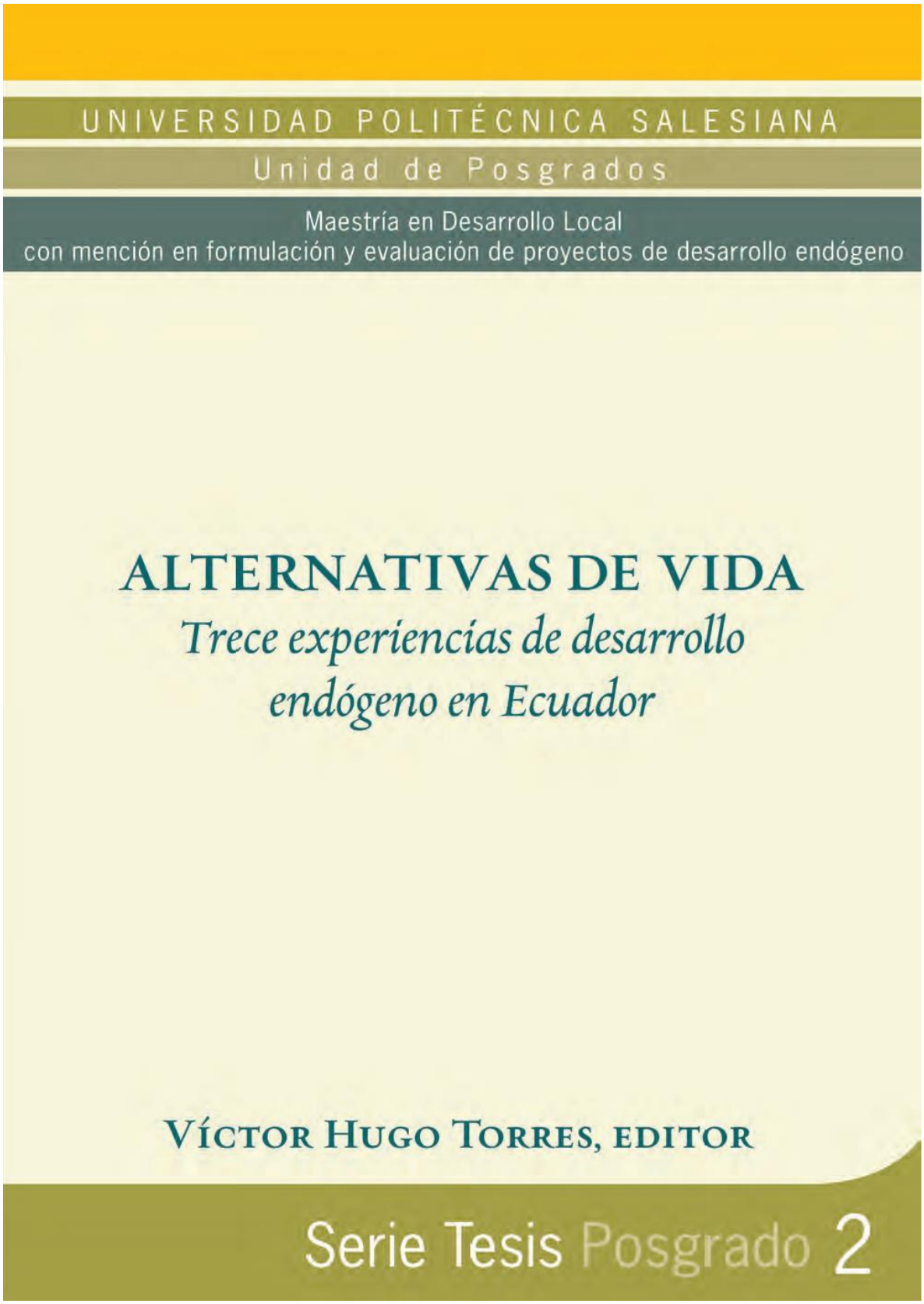
EL MICROCREDITO COMO GESTIÓN COMPARTIDA: LA EXPERIENCIA DE LA CASA CAMPESINA CAYAMBE

JAVIER HERRÁN

1. Introducción

En el año 1979 comencé en las comunidades indígenas de Zumbahua, en la provincia de Cotopaxi, este largo camino de ir descubriendo las potencialidades del microcrédito como generador de desarrollo y la autoestima en la población que accede a estos servicios. Eran los años en que el Fondo de Desarrollo Rural Marginal del Banco Central del Ecuador, conocido con las siglas FODERUMA, rompía mitos y esquemas académicos de desarrollo rural, pues partía de la confianza en el indígena, el campesino, el pescador y en general de los pobres organizados; creándose una escuela práctica donde hombres y mujeres jóvenes, con títulos académicos de Ecuador y Europa, pensaron el desarrollo del campo ecuatoriano desde el pobre organizado. No obstante que fuimos acusados de introducir el 'capitalismo' en el campo, a partir de esta experiencia pionera la avalancha de ofertas de desarrollo rural y territorial no ha dejado comuna, barrio y anejo por recorrer.

Después vino Cayambe, en la provincia de Pichincha. Un grupo de jóvenes recién graduados de bachilleres me acompañaron a aplicar las bondades aprendidas en FODERUMA, centradas en la participación y organización, al igual que en corregir las limitaciones de una institución bancaria para gestionar un programa de microcrédito en el área rural, naciendo la Fundación


UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
Unidad de Posgrados
Maestría en Desarrollo Local
con mención en formulación y evaluación de proyectos de desarrollo endógeno
ALTERNATIVAS DE VIDA
Trece experiencias de desarrollo endógeno en Ecuador
VÍCTOR HUGO TORRES, EDITOR
Serie Tesis Posgrado 2

2013

La economía popular y solidaria. Una práctica más que un concepto*

Community, solidarity-based economy. A practice more than a concept

*P. Javier Herrán Gómez, SdB***
jherran@ups.edu.ec

Resumen

La economía popular y solidaria es vista como un concepto, ya que no se han formado los criterios de manera sólida. Esta se desarrolla a través de nuevas formas de producción que le apuesta a su vez a nuevas formas de cooperación que reintegra a quienes han sido excluidos de la producción y el consumo. Caracterizada por garantizar el uso de la fuerza de trabajo, re cursos disponibles, satisfacción de necesidades básicas, materiales e inmateriales. Quienes se involucren en estos procesos, abren caminos hacia la transformación de una nueva sociedad, solidaria, equitativa y de mayor participación ciudadana.

Palabras clave

Economía popular y solidaria, ortopraxis, protagonismo político, microcrédito.

Abstract

Community, solidarity-based economy is seen as a concept, about which no solid criteria has been made. It is put into practice through new ways of production that wager on new ways of cooperation, that reintegrate those who have been excluded from production and consumption. It is characterized for guaranteeing the use of workforce, available resources, and basic needs satisfaction, both material and immaterial. Those who become involved in these processes, make the road towards the transformation of a new society, solidarity-based, egalitarian, and with increased citizen participation.

Keywords

Community, solidarity-based economy, popular economy, orthopraxis, political protagonism, microcredit.

*Ponencia presentada en el Conversatorio Internacional de Formación en Economía Popular y Solidaria entre Ecuador y Argentina. Marzo de 2013.

Herrán Gómez, Javier, Sdb. La economía popular y solidaria. Una práctica más que un concepto, en: *Revista Retos,* Año 3, Núm. 5, pp. 35-42. Quito: Editorial Abya Yala.

.** Rector Universidad Politécnica Salesiana. Maestría en Gestión Local para el Desarrollo.

2014

Knowledge-action integration through the media in indigenous communities in Ecuador

Javier Herrán [a] 67, V. Luis de Nicolás [b], Pablo Vidueira [b]

[a] *Universidad Politécnica Salesiana, El Vecino, Cuenca, Ecuador*

[b] *Universidad Politécnica de Madrid, Ave. Puerta de Hierro, 2, Madrid 28040, Spain*

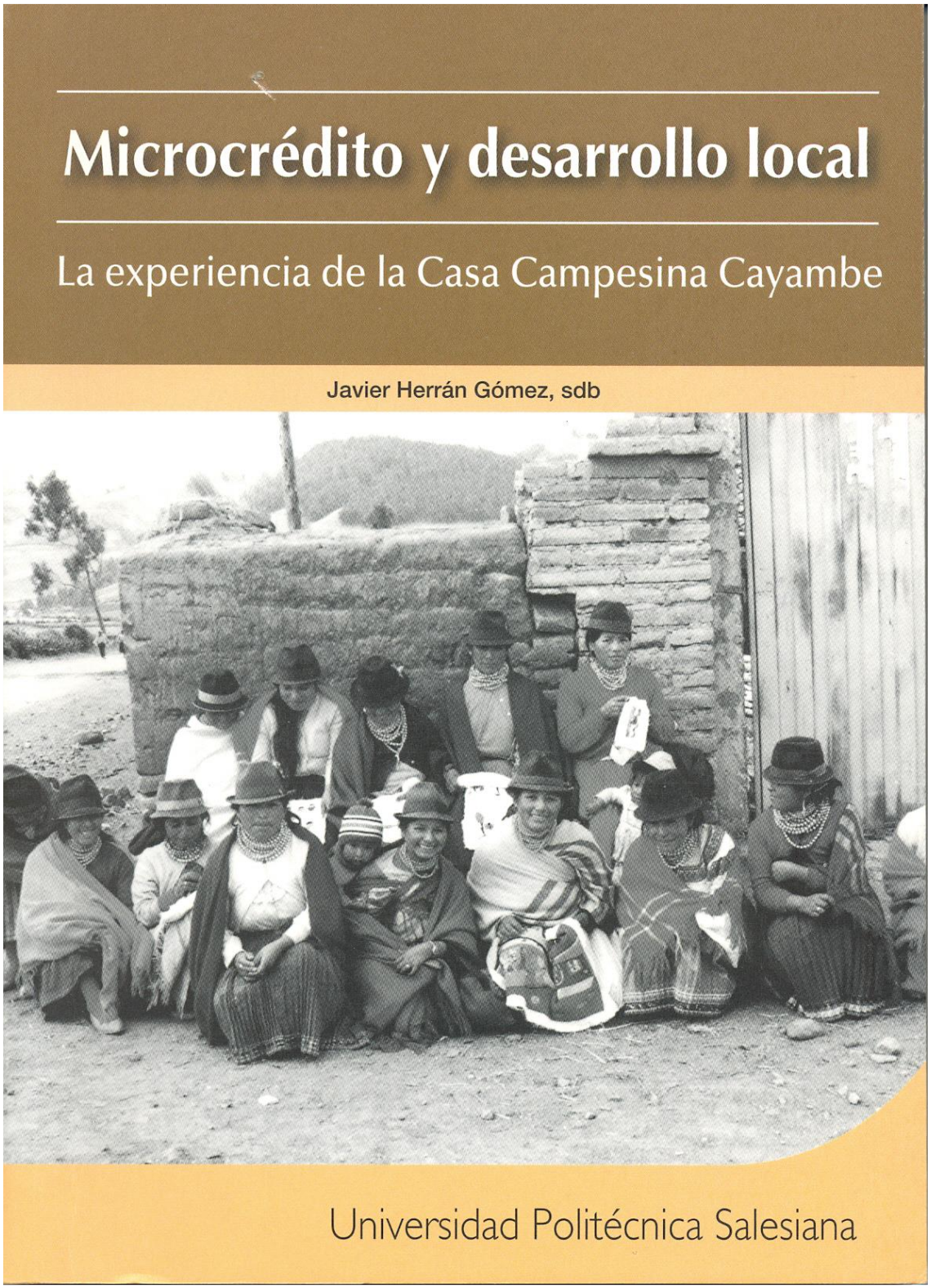
Abstract

The binomial knowledge/action understood under the biunivocal relationship of both components is the basis of planning from a postmodern approach. Within this binomial, social communication gives appropriate information, nurtures the knowledge that leads to transformative action, promotes participation and enhances the community's self-esteem and recognition; to deeply reflect on action is a source of new knowledge; and communication fosters the adoption of the new knowledge by the community with new actions that feed the process knowledge/action as a planning source. From this approach the project Radio Message is born as a new communication channel with the aim of offering Andean indigenous communities from the area of Cayambe (Ecuador), a series of multidisciplinary training programs that enable transformative action with a strong effect on the life quality in these communities and their importance as social actors. The contents are designed through participatory communication between the training authorities and the communities themselves, analyzing their opportunities and needs. In this research the impact of social media in the development of more than 100 indigenous communities in Cayambe is analyzed.

© 2013 The Authors. Published by Elsevier Ltd.

Selection and peer-review under responsibility of Prof. Dr. , Near East University, Faculty of Education, Cyprus.

[67] Javier Herrán. Tel.: +593 7-286-2213
E-mail address: jherran@ups.edu.ec
Artículo disponible en: http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042815024878#


Microcrédito y desarrollo local
La experiencia de la Casa Campesina Cayambe
Javier Herrán Gómez, sdb
Universidad Politécnica Salesiana

La Radio Regional para el Desarrollo.

Caso de estudio en Radio Mensaje.

Javier Herrán Gómez
III Encuentro de Red de Radios Universitarias de Ecuador (RRUE), Junio del 2014. UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR.

Resumen

Los medios masivos de comunicación formaron parte de los proyectos de desarrollo desde la década de los cincuenta. Los programas de desarrollo creados al calor del fin de la segunda guerra mundial impulsan la aplicación de la comunicación lineal para apoyar el desarrollo. La reacción de la "izquierda progresista" a esta práctica "desarrollista" tarda dos década; con la reacción se multiplican los análisis, nacen propuestas y se crean mensajes.

En los años setenta son múltiples las instituciones que, a lo largo de América Latina, han recreado el modelo dual de comunicación y desarrollo pero desde otros paradigmas de los mismos. La diversidad de experiencias van desde la bocinas de los barrios de Lima hasta la Emisora Regional para el Desarrollo que el equipo de investigadores de Radio Nederland-CIESPAL diseña en torno a Escuelas Radiofónicas de Riobamba en Ecuador.

Si bien la estrategia sigue siendo la misma, comunicación y desarrollo, su contenido y el mensaje marcan diferencias no solo metodológicas sino conceptuales. Se demostró imposible compartir el micrófono cuando no había coincidencia en la visión de desarrollo y no se logró éxito en el desarrollo comunitario cuando la comunicación no producía mensajes participativos.

Comunicación, mensaje, proyecto de desarrollo, participación de la población, terminaron siendo conceptos con diferente resonancia según se vieran como medios para mejorar los índices socioeconómicos del modelo de vida propuesto por el statu quo, o se considerara un camino para conseguir el cambio hacia una nueva sociedad: equitativa, de dignidad, convivencia pacífica y plural, creativa, innovadora que respeta el entorno natural y lo proteja como casa de futuras generaciones.

Este artículo aborda esas cuestiones desde la experiencia de Radio Mensaje y la Fundación Casa Campesina Cayambe (CCC): un modelo de comunicación para el desarrollo basado en la construcción del conocimiento colectivo. La experiencia se da en las parroquias civiles de Olmedo y Ayora del Cantón Cayambe, y de la parroquia Tupigachi del Cantón Pedro Moncayo, de la provincia de Pichincha, en la República de Ecuador.

La estrategia participativa de la CCC y el modelo de comunicación para el desarrollo de Radio Mensaje son claves de su éxito en la medida que el mensaje es producto de la participación de la población y difusión de acciones innovadoras en la comunidad.

06-010

COMMUNICATION PROJECT FOR DEVELOPMENT: 25 YEARS OF EXPERIENCE IN ANDEAN RURAL COMMUNITIES IN ECUADOR

Herrán, Javier [1]; De Nicolás, V. Luis [2]; Vidueira, Pablo [2]

[1] Universidad Politécnica Salesiana, [2] Universidad Politécnica de Madrid

This paper analyses communication for development from a new perspective: the project in its broader and most genuine sense, as an instrument for changing current reality. This is examined from both its theoretical and practical implementation side.

Knowledge/action binomial as a two-way relationship is one of the basis of the project cycle. It allows for better knowing the reality that the project itself (what constitutes the action) is intended to improve. Besides that, this knowledge/action binomial also offers new knowledge that nourishes future actions (projects).

From a project based communication perspective, the project nourishes the knowledge, which leads to a transformative action. Reflecting about the action is a new knowledge source whose adoption by the community is eased by the communication process.

Radio Mensaje project among the indigenous Andean communities in Cayambe (Ecuador) was born and also developed within this approach, supporting the collaborative participation in project management. This leads to the development process which is described in this case study.

Keywords: *Project; Communication; Development; Collaborative; Andean; Ecuador*

PROYECTO DE COMUNICACIÓN PARA EL DESARROLLO: 25 AÑOS DE EXPERIENCIA EN COMUNIDADES INDÍGENAS ANDINAS EN EL ECUADOR

En esta comunicación se aborda, primero conceptualmente y posteriormente en su aplicación, la comunicación para el desarrollo con un enfoque novedoso: el proyecto en su sentido más amplio y genuino como instrumento de cambio de la realidad presente.

El binomio conocimiento/acción entendido desde una relación biunívoca, es la fase de la formulación de proyectos: conocimiento de la realidad a cambiar que, a través del Proyecto realizado (acción) transforma esa realidad y ofrece conocimiento nuevo para nuevas Acciones que se realizarán en tiempos futuros.

Desde este enfoque la comunicación como proyecto nutre el conocimiento que conduce a la acción transformadora. La reflexión sobre la acción es fuente de nuevo conocimiento y la comunicación favorece la adopción por la comunidad rural con nuevas acciones que alimentan el proceso.

El proyecto Radio Mensaje con las comunidades Indígenas andinas de Cayambe (El Ecuador), nació y se desarrolló con ese enfoque que sustenta la tarea de participación colaborativa en la gestión de proyectos a otros, dando lugar a un desarrollo de la zona que se muestra como caso práctico.

Palabras clave: *Proyecto; Comunicación; Desarrollo; Colaborativo; Andino; Ecuador*

Correspondencia: pablovidueira@gmail.com